

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI ORD. PRÆD.

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ET

QUÆSTIONES DUODECIM QUODLIBETALES

CUM INDICE ARTICULORUM ET MATERIARUM

IN EIS CONTENTARUM

AMPLISSIMO ET LOCUPLETISSIMO

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM DILIGENTER RECUSÆ

Volumen IV.

DE VERITATE.

( 2 )



TAURINI  
TYPOGRAPHIA FONTIFICIA  
E. PETRI MARIETTI  
Via Legnano, N. 23.

LONDINUM  
Apud BURNS & OATES  
28 Orchard Street,  
Portman Square.

1900





## *Bibliothèque Saint Libère*

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2011.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.



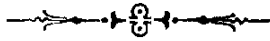




# SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

## QUÆSTIONES DISPUTATÆ



### XI. — DE VERITATE.

#### QUÆSTIO XIV.

DE FIDE.

(In duodecim articulos divisa).

Primo quæritur quid sit credere; — 2<sup>o</sup> quid sit fides; — 3<sup>o</sup> utrum fides sit virtus; — 4<sup>o</sup> in quo sit fides sicut in subjecto; — 5<sup>o</sup> utrum forma fidei sit caritas; — 6<sup>o</sup> utrum fides informis sit virtus; — 7<sup>o</sup> utrum sit idem habitus fidei informis et formatæ; — 8<sup>o</sup> utrum proprium objectum fidei sit veritas prima; — 9<sup>o</sup> utrum fides possit esse de rebus scitis; — 10<sup>o</sup> utrum homini sit necessarium habere fidem; — 11<sup>o</sup> utrum necessarium sit explicite credere; — 12<sup>o</sup> utrum sit una fides modernorum et antiquorum.

#### ART. I. — QUIDNAM SIT CREDERE.

(2-2, quæst. 2, art. 1).

1. Quæstio est de fide: et primo quæritur, quid sit credere. Dicitur autem ab Augustino in lib. de prædestinatione Sanctorum (cap. II, parum ante med.), et habetur in Glossa II Cor., III, super illud: *Non quod sufficientes simus cogitare etc.*, quod *credere est cum assensione cogitare*. Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur, ut patet per Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. CXLVII, o-

lim CXII, cap. II et III). Sed sciens, in quantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod credere est cum assensione cogitare.

2. Præterea, cogitatio quamdam inquisitionem importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discurrere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione; quia, ut dicit Damascenus (lib. IV, cap. II), *fides est non inquisitus consensus*. Ergo male dicitur, quod *credere sit cum assensione*.

3. Præterea, credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicimur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Præterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet per Augustinum, XIV de Trin. (cap. VII). Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

5. Præterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, cap. VII de divinis Nom. Ergo credere quod est ex fide, est sim-

plex cognitio; et sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collativam.

6. Præterea, fides, ut dicitur communiter, primæ veritati propter seipsam assentit. Sed qui assentit alicui confendo, non assentit ei propter seipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

7. Præterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. Ergo et credere sine cogitatione est.

8. Præterea, virtus spiritualis est effacior corporali. Ergo et lux spiritualis est potentior quam lux corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea ad quæ etiam non sufficit ratio naturalis sine aliqua cogitatione et collatione; et sic credere sine cogitare est.

9. Præterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (lib. de præd. Sanct. cap. II), sufficienter describit credere; cum per huiusmodi definitionem ejus esse demonstratur, et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus: quod sic patet. Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in lib. de Anima (III com. 21 et 22), duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando et negando: et in hac jam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quæ est ejus signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda: credimus enim vera, et discredimus falsa. Unde etiam et apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III de Anima (comment. 21). Intellectus autem possibilis,

cum, quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilibus formarum; est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhæreat compositioni quam divisioni, vel e converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a nobis; scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III de Anima (comm. 26), et a voluntate, quæ movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus (lib. de Similitudinibus, cap. II). Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: et hæc est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate: immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; et hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit (I Posterior., text. VI, ante med.); et sic ex ipso quod quid est, intellectus immediate determinatur ad huiusmodi propositiones; mediate vero, quando cognitio definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intelle-



ctus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et præcise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decens vel utile; et sic etiam movemur ad credendum dictis, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, præmium æternæ vitæ: et hoc præmio movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit (tractatus XXVI in Joann., super illud: *Nemo potest venire*), quod *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*.

Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum; non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhæremus ei quasi vero; similiter dubitans non habet assensum, cum non inhæreat uni parti magis quam alii; similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem. Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna (lib. II Metaph., c. iv, et lib. VIII, c. vi), est *conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis*; assentire autem a sententia dicitur. Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhæret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex æquo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus

quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex æquo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quæ credit, quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. II Corinth. x, 5: *In captivitate redigentes omnem intellectum*. Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices, scilicet quidditates, et a dubitatione, et ab opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet cogitationem et assensum quasi ex æquo, a scientia.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur non inquisitus assensus, in quantum assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quæ credit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas respicit aliquam præcedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus; et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire; et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid præcedens.

Ad quartum dicendum quod quia habitus per actus cognoscuntur, et actuum principia sunt ipsi habitus; inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominantur; et sic nomina actuum quandoque sumuntur propria quasi pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper ha-

bet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu: sic autem credere dicitur dormiens, in quantum habitum fidei habet.

Ad quintum dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas, quæ pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus: et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei; non autem quin assensum fidei concomitetur.

Ad septimum dicendum, quod certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhæisionis; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quæ causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiæ: importat etiam evidentiam ejus cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus: et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis: quod erit in patria, ubi ea quæ nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quæ lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione illius, non ex officacia ipsius spiritualis luminis.

Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet ejus quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii, II cap. de divin. Nomin., quod principia secundorum conjunguntur finibus primorum. Unde ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de Anima (comm. 58): nec est nisi in homine, loco cujus in aliis brutis

est æstimatio naturalis. Et ideo ipsa etiam universalis ratio, quæ est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur.

#### ART. II. — QUIDNAM SIT FIDES.

(2-2, qu. 4, artic. 3).

1. Secundo quæritur, quid sit fides. Et dicit Apostolus, Heb. XI, 1, quod *est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*; et videtur quod male dicat, quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quæ est bona qualitas mentis etc. Ergo fides non est substantia.

2. Præterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio ejus; unde et debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animæ, quæ est actus primus; non autem potentia, quæ est principium actus secundi. Ergo etiam in esse spirituali non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quæ est proximum operationis principium, unde et potentiam perficit; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, et quæ ipsam essentiam animæ perficit.

3. Sed dicendum, quod fides dicitur substantia in quantum est prima inter alias virtutes. — Sed contra, virtutes considerantur tripliciter: scilicet quantum ad habitus, quantum ad objecta et quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non est aliis prior; non enim hæc definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata; sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit; habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur: similiter nec quantum ad objecta fides prior esse videtur aliis; non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur proprium ejus objectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem: similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est aliis prior; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

4. Præterea, res sperandæ magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem. Ergo hæc definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

5. Præterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in Glossa (interlin. super illud *Abraham genuit Isaac*), Matth. 1, cum fides in ejus definitione ponatur; spes autem ponitur in definitione rei sperandæ. Si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus; quod est inconveniens, quia sic erit aliquid prius et notius seipso. Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis; continget etiam definitiones esse infinitas.

6. Præterea, diversorum habituum diversa sunt objecta. Sed virtutes theologice idem habent pro fine et objecto. Ergo in virtutibus theologice oportet quod diversarum virtutum sint diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in definitione fidei poni neque ut finis neque ut objectum.

7. Præterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem; unde et per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni objectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam objectum spei, quod est res speranda.

8. Præterea, fides præcise respicit ipsos articulos. Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus vel duo, scilicet *carnis resurrectionem, et vitam æternam*. Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

9. Præterea, argumentum est actus rationis. Sed fides est eorum quæ sunt supra rationem. Ergo non debet dici argumentum.

10. Præterea, in anima est duplex motus: scilicet ad animam, et ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecum; in motu autem ab anima intrinsecum. Sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem motus qui est ad animam et ab anima. Sed cogitatio perficitur in motu ad animam; affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cogitationis; ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet *substantia rerum sperandarum*, et aliquid pertinens ad cogitationem, scilicet *argumentum non apparentium*.

11. Præterea, unus habitus non potest

diversarum esse potentiarum. Sed affectiva et intellectiva sunt diversæ potentie. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere; et sic idem quod prius.

12. Præterea, unius habitus unus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus: scilicet facere res sperandas substare in nobis, secundum quem actus dicitur *substantia rerum sperandarum*, et arguere mentem, secundum quem dicitur *argumentum non apparentium*, videtur quod non convenienter describatur.

13. Præterea, intellectus est prior affectu. Sed hoc quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, pertinet ad affectum; quod vero subjungitur *argumentum non apparentium*, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis prædictæ.

14. Præterea, argumentum dicitur quod arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adjecto, cum dicitur *argumentum non apparentium*.

15. Præterea, fides cognitio quædam est. Sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti; tam enim in sensitiva quam intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur quod fides sit *non apparentium*.

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam, Apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum quod hæc fidei notificatio sit completissima ejus definitio: non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita, sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quæ exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis philosophis sufficit tangere principia syllogismorum et definitionum, quibus habitis, non est difficile in formas reducere secundum artis doctrinam. Hujus autem signum est ex tribus. Primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum objectum, quod est

bonum appetibile, et finis; requiritur ad fidem duplex principium: unum principium, quod est bonum movens voluntatem; et secundum, id cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturæ humanæ, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et hæc est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quæ consistit in actu sapientiæ; vel activa, quæ consistit primo in actu prudentiæ, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur; I Corinth. II, 9: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te*; et hoc est vita æterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ per fidem tenet; unde Joan. IV, 40, dicitur, *Qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam*. Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quædam inchoatio ipsius boni quod est naturæ proportionatum: præexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quæ sunt semina quædam sapientiæ; et principia quædam juris naturalis, quæ sunt semina quædam virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitæ æternæ, quædam inchoatio ipsius fiat in eo qui repromittitur. Vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan. XVII, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*. Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hæc est per fidem, quæ ea tenet ex infuso lumine, quæ naturaliter cognitionem excedunt. Consuevit autem in totis quæ habent partes ordinatas, prima pars, in qua est totius inchoatio, dici totius

substantia, ut fundamentum domus, et carina navis; unde et Philosophus dicit in II Metaph., quod si ens esset unum totum, prima pars ejus esset substantia; et sic fides, in quantum est in nobis inchoatio quædam vitæ æternæ, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono prædicto proponit aliquid intellectui non apparens, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, et arguit necessario ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur; unde secundum aliam litteram dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo prædicto; et ita in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiam sive objectum in hoc quod dicit *non apparentium*; actum in hoc quod dicit *argumentum*; ordinem ad finem in hoc quod dicit *substantia rerum sperandarum*. Ex actu autem datur intelligi etiam genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur, et subjectum, scilicet mens; nec plura requiruntur ad alicujus virtutis definitionem; unde facile est secundum dicta (argum. 1), definitionem artificialiter formare: ut dicamus quod *fides est habitus mentis, qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire*.

Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis: per hoc enim quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu; per hoc autem quod dicitur *argumentum*, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid unum; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivorum; per hoc autem quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam credere dicimur id quod vehementer opinamur, scilicet vel testimo-

nio alicujus hominis; et iterum a prudentia, et ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res sperandas; vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.

Tertium signum est in hoc quod quicumque voluerit definire, non poterit aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem ejus. Quod enim dicit Damascenus (lib. IV, cap. xi), *Fides est eorum quæ sperantur, hypostasis, et redargutio eorum quæ non videntur*, expresse patet idem esse cum hoc quod Apostolus dicit; sed quod Damascenus ulterius addit: *Indistabilis et injudicabilis spes eorum quæ nobis a Deo annuntiata sunt, et petitionum nostrarum functionis*; est quædam explicatio ejus quod dixerat *sperandarum substantia rerum*; res enim sperandæ principaliter sunt præmia nobis divinitus promissa; et secundo quæcumque alia a Deo petimus ad hæc necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes; quæ nec potest deficere, et propter hoc dicitur *indistabilis*; nec potest merito reprehendi tamquam vana, et propter hoc dicitur *injudicabilis*. Quod vero Augustinus dicit (tract. IV in Joan. a med. illius, et lib. II Quæst. Evang. quæst. 30 in princ.), quod *fides est virtus qua creduntur quæ non videntur*; et quod iterum Damascenus (lib. IV orthod. Fidei, cap. xii): *Fides est non inquisitus consensus*; et quod dicit Hugo de S. Victore (tract. I in summa Sentent. et in apologia de Verb. incar. in princ.), *Fides est certitudo quædam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam*; idem est ei quod Apostolus dicit *argumentum non apparentium*. Dicitur enim *infra scientiam*, quia non habet visionem sicut scientia, quamvis ita firmam adhæSIONEM. *Supra opinionem* tamen dicitur, propter firmitatem assensus; et sic *infra scientiam* dicitur, in quantum est *non apparentium*; *supra opinionem*, in quantum est *argumentum*. De aliis autem patet per prædicta. Quod autem dicit Dionysius (cap. xii de divin. Nomin.), *Fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in eis veritatem*; idem est ei quod dicitur ab Apostolo, *substantia rerum sperandarum*. Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de

veritate, ut dicit Augustinus in libro Confessionum.

Ad primum dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiæ, sed per quamdam similitudinem substantiæ; in quantum scilicet est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitæ, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea quæ sunt intus, sed ad ea quæ sunt extra. Quamvis autem essentia animæ in esse naturali sit primum et substantia respectu potentiarum et habituum, et omnium consequentium quæ insunt, non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo; et similiter nec in gratia, sed in virtute, et primo in fide. Unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

Ad tertium dicendum, quod fides præcedit alias virtutes et ex parte objecti, et ex parte potentiæ, ex et parte habitus. Ex parte quidem objecti, non propter hoc quod ipsa magis tendat in suum objectum quam aliæ virtutes in suum objectum; sed quia suum objectum naturaliter primo movet quam objectum caritatis et aliarum virtutum; quod patet, quia bonum nunquam movet appetitum nisi per intellectum, ut dicitur in III de Anima (comm. 49 et seq.); sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus; et inde est quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis; et similiter etiam habitus, quamvis tempore sit simul, cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva; quod patet ex hoc quod proprium objectum fidei est verum, non autem bonum; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra, art. 4 et 9, dicitur.

Ad quartum dicendum, quod patet jam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem; nec etiam caritas est argumentum; unde hæc descriptio nullo modo ei competit.

Ad quintum dicendum, quod quia illud bonum quod inclinatur ad fidem, excedit rationem, ideo est innominatum; et ideo

per quamdam circumlocutionem loco ejus posuit rem sperandam; quod frequenter in definitionibus accidit.

Ad sextum dicendum, quod quælibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quælibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est; sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum.

Ad septimum dicendum, quod res diligenda potest esse præsens et absens; sed res speranda non est nisi absens. Rom. VIII, 24: *Quod enim videt quis, quid sperat?* Unde cum fides sit de absentibus, ejus finis magis exprimitur proprie per rem sperandam quam per rem diligendam.

Ad octavum dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod argumentum multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumentum. Et inde est etiam quod librorum proœmia argumenta vocantur, in quibus est quædam prælibatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur, et principium manifestationis, et lumen ipsum, quo aliquid cognoscitur, potest dici argumentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum. Primo quidem modo, in quantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum; et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo dicitur fides argumentum non apparentium, in quantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse; vel in quantum fides patrum est nobis medium inducens ad credendum; vel in quantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut pa-

tet I Cor. XVI. Tertio vero, in quantum fides est quædam prælibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest perducere ad videndum ea quæ sunt fidei.

Ad decimum dicendum, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione, et ibi est ejus perfectio quantum ad formam vel speciem: quod patet ex objecto, ut dictum est in corp. art. Sed quantum ad finem perficitur in affectione, quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subjecto.

Unde patet responsio ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod in hoc quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem ejus tangitur per comparisonem ad objectum in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis; unde bonum quod movet affectum, se habet in actu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum: et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio ejus ad bonum affectus quam ad proprium objectum.

Ad decimumquartum dicendum, quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentia, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est in corp. artic.; unde ratio non sequitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod cognitio duo potest importare: scilicet visionem et assensum. Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur; unde Gregorius dicit (hom. XXVI in Evangel. a med.). quod *visa non habent fidem, sed cognitionem*; dicuntur autem videri, secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. CXLVII, olim CXII, c. II

et III), quæ præsto sunt sensui vel intellectui. Intellectui autem præsto esse dicuntur quæ ejus capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio ratione cuius potest dici scientia et visio, secundum illud I Cor. XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (ut sup.): *Si scire non inconvenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est ut credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur*.

ART. III. — UTRUM FIDES SIT VIRTUS.

(2-2, quæst. 4, art. 5).

1. Tertio quæritur, utrum fides sit virtus; et videtur quod non. Virtus enim contra cognitionem dividitur; unde scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV Top. (cap. v circa princ.). Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

2. Sed dicendum, quod sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex aliqua negligentia sciendi, ita fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. — Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpæ habere; alias pœna in quantum hujusmodi rationem culpæ haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiae oritur; ergo eadem ratione nec fides per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

3. Præterea, virtus dicitur per comparisonem ad bonum; virtus enim est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. (c. vi. in princ.). Sed fidei objectum est verum, non autem bonum. Ergo fides non est virtus.

4. Sed dicendum, quod verum quod est objectum fidei, est primum verum, quod etiam est summum bonum; et sic fides habet rationem virtutis. — Sed contra, distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem objectorum formalem, non autem materialem: alias visus et auditus essent eadem potentiae, quia contingit esse idem audibile et visibile. Sed quamvis sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia causa est ratio veri et alia boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum

secundum rationem veri, distinguitur ab habitu qui intendit in bonum secundum rationem boni; et sic fides a virtute distinguitur.

5. Præterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per Philosophum in X Metaph. (com. 22 et 23). Sed fides est medium inter scientiam et opinionem; dicit enim Hugo de sancto Victore (in apologia de Verbo incarnato in princ.), quod fides est *certitudo quædam animi supra opinionem et infra scientiam constituta*. Sed neque opinio neque scientia est virtus. Ergo neque fides.

6. Præterea, præsentia objecti non tollit habitum virtutis. Sed objectum fidei est veritas prima, quæ cum præsto est menti nostræ ut videamus, non erit tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

7. Præterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I Cæli et Mundi (comm. 116). Sed fides non est ultimum potentiae humanæ; quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. Ergo fides non est virtus.

8. Præterea, secundum Augustinum, in lib. de Bono conjugali (cap. XXI), per virtutes expediuntur potentiae ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit: quia per eam captivatur, ut dicitur II Corinth. x. Ergo fides non est virtus.

9. Præterea, a Philosopho (Ethic. libro VI, cap. III, IV, V, VI, VII) virtus dividitur per intellectualem et moralem; et est divisio per immediata, quia intellectualis est quæ est in rationali per essentiam, moralis autem quæ est in rationali per participationem: nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali, aliquo modo dicto. Sed fides non est virtus moralis, quia sic ejus materia essent actiones et passionem; similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quas Philosophus ponit in VI Ethic., non enim est sapientia nec intellectus nec scientia nec ars nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

10. Præterea, quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter. Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur: scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus; et ita non potest poni species virtutis.

11. Præterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non videtur esse virtus. Ergo nec virtus potest dici fides.

Sed contra, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei; disponit enim hominem ad beatitudinem, quæ est optimum. Ergo fides est virtus.

Præterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiando, est virtus. Fides autem est hujusmodi, *fides enim per dilectionem operatur*; Gal. v, 6: ipsa etiam fortificat fideles ad resistendum diabolo, ut dicitur I Petri, v. Ergo ipsa est virtus.

Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiamur; scilicet fides, spes, caritas; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cujus evidentiam notandum, quod virtus ex impositione sui nominis significat complementum activæ potentiæ. Activa autem potentia duplex est: quædam quidem cujus actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut in ædificatione actio terminatur ad ædificatum; quædam vero est cujus actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente ut visio in vidente, ut habetur a Philosopho in IX Metaph. (comm. 16). In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum. Quidam enim actus primarum potentiarum, ut, ibidem, Philosophus dicit, non sunt in faciente, sed in facto: ideo complementum potentiæ accipitur ibi penes id quod fit: unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I Cæli et Mundi (comm. 117); et similiter virtus ædificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentiæ actus consistit in agente, non in aliquo actu, ideo complementum illius potentiæ accipitur secundum modum agendi; ut scilicet debite et convenienter operetur, ex quo habet ejus actus ut bonus dicatur: et inde est quod in hujusmodi potentiis virtus dicitur quæ opus bonum reddit. Aliud est autem bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu

ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quamdam. Et ideo secundum philosophum actus bonus, cujus principium virtus dicitur absolute in quantum est conveniens potentiæ ut perficiens ipsam; unde quemcumque habitum invenit philosophus talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et hujusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiæ, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et aliæ virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturæ facultatem excedens, scilicet vitam æternam, ut prædictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad id bonum quod ponit finem: asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius vitæ æternæ; et omnem talem actum dicit actum virtutis; et quicumque habitus elicit talem actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, id est ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis: sive sit ejus ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle: sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulari et loqui. Unde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus præfatos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium; et fides, quæ est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quæ communius virtus dicitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sufficiat ad rationem vitii vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vitio vel virtute, sufficit tamen, ad hoc



quod aliquis actus sit vitii vel virtutis, quod imperatus a vitio vel virtute possit esse.

Ad tertium dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinatur, non est accipiendum quasi aliquod objectum alicujus actus; sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat; tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus; et hoc ipsum quod est assentire primæ veritati propter seipsam est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quæ ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

Et per hoc patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides: quæ quantum ad id quod voluntatis est, prout modo prædicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem, quia in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

Ad sextum dicendum, quod veritas prima non est objectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apprensus: quod patet ex definitione Apostoli, ubi proprium objectum fidei ponitur non apprensus. Unde quando veritas prima præsto erit, amittet rationem objecti.

Ad septimum dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentia, quod complet potentiam ad elicendum actum bonum et meritorium: non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa; cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una altiozem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

Ad octavum dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori; sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad a-

ctum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia; sed quia facit eam perfecte subjectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhærendo Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat.

Ad nonum dicendum, quod fides neque est virtus intellectualis neque moralis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologice, quamvis conveniant in subjecto cum moralibus et intellectualibus, differunt tamen in objecto. Objectum enim virtutum theologiarum est ipse finis ultimus; objectum vero aliarum ea quæ sunt ad finem. Ideo autem a theologis quædam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanæ vitæ quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturæ: unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum; et sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet quod elevetur in finem qui facultatem naturæ excedit, quem theologi considerant.

Ad decimum dicendum, quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essenziale fidei: sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essenziale autem temperantiæ.

Ad undecimum dicendum, quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur I Petri 1; fides autem est quodammodo ex voluntate credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

#### ART. IV. — IN QUONAM SIT FIDES TAMQUAM IN SUBJECTO.

(2-2, quæst. 4, art. 1.)

1. Quarto quæritur, in quo sit fides sicut in subjecto; et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva. Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv). Sed fides est virtus. Ergo est in parte affectiva.

2. Præterea, virtus quamdam perfectionem importat; est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. (com. 17 et 18). Sed cum fides ha-

beat aliquid imperfectionis et aliquid perfectionis: id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis; quod autem est perfectionis est ex parte voluntatis, ut scilicet invisibilibus firmiter adhæreat. Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Consentium, quod parvulus etsi fidem non habeat quæ consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum; ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

4. Præterea, in lib. de prædestinatione Sanctorum (cap. v), dicit Augustinus quod ad fidem quæ in credentium voluntate consistit, pertinet illud Apostoli (I Corinth., iv, 7): *Quid habes quod non accepisti?* et sic idem quod prius.

5. Præterea, ejusdem videtur esse dispositio et perfectio. Sed fides disponit ad gloriam, quæ est in affectiva. Ergo et fides in affectiva consistit.

6. Præterea, meritum in voluntate consistit, quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis; et ita videtur quod in voluntate consistat.

7. Sed dicendum, quod est simul in affectiva et cognitiva. — Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentiarum. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in cognoscitiva et affectiva, quæ sunt duæ potentia.

Sed contra, habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in objecto: alias non posset esse unus actus potentia et habitus. Sed fides non convenit in objecto cum affectiva, sed cum cognoscitiva tantum, quia objectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognoscitiva.

Præterea, Augustinus dicit, in epist. ad Consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

Præterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit nisi quia credimus volentes. Sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet II Ethic. Ergo, eadem ratione, omnes virtutes erunt in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

Præterea, per gratiam quæ est in virtutibus, reformatur imago, quæ in tribus consistit potentiis: scilicet memo-

ria, intelligentia, et voluntate. Tres autem virtutes quæ primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes, caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes nec caritas. Ergo fides.

Præterea, sicut se habet vis affectiva ad approbabile et reprobabile, sic se habet vis cognoscitiva ad probabile et improbabile. Sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet caritas quam inimicus diligitur, quod videtur naturaliter reprobabile esse, est in affectiva. Ergo fides qua probatur sive asseritur id quod videtur rationi esse improbabile, erit in cognoscitiva.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem multipliciter aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognoscitiva; quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex æquo: unius enim habitus oportet esse unum actum; nec potest esse unus actus ex æquo duarum potentiarum. Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quamdam importet, ut patet per Augustinum (lib. de prædest. Sanct.). Cogitatio autem est actus cognoscitiva; fides etiam quodammodo scientia et visio dicitur, ut supra dictum est, quæ omnia ad cognoscitivam pertinent.

Alii autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico: quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinatur affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinatur; quæ tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quis inclinatur ad fidem: credimus enim quod volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo caritatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit: nam *fides per dilectionem operatur*; Galat. v, 6. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus: unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem, non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam specu-

lationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra Philosophum in X Ethic. (cap. VII et VIII), qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi. Nec quælibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi; sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, et causæ operis. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi: unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliquantulum rationem. Cum enim ad bonitatem alicujus potentiæ requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiæ superiori, sequendo ejus imperium, non solum exigitur quod potentia superior sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed inferior ad hoc quod prompte obediat; unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiæ virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur; et sic non facit opus virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfectam, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur; et secundum hoc habitus temperantiæ dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo; et hic est habitus fidei divinitus infusus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest [dici quod loquitur] de

virtutibus quantum ad formam earum, quæ est caritas.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quædam perfectio est cognoscitivæ, quod voluntati obtemperet Deo inhærenti.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, in quantum est a voluntate imperatus.

Et similiter dicendum ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod in eodem esse dispositionem et habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio fit habitus; sicut patet in membris corporis, in quo ex dispositione unius membri relinquitur aliquis effectus in aliquo alio membro; et similiter in viribus animæ; quia ex bona dispositione phantasie sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

Ad sextum dicendum, quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat; unde in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis, art. præced., patet.

Ad septimum dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex æquo; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam; et sic est de fide.

ART. V. — UTRUM FIDEI FORMA SIT CARITAS.

(2-2. quæst. 4, art. 3).

1. Quinto quæritur, utrum fidei forma sit caritas; et videtur quod non. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, non potest unum esse forma alterius. Sed fides et caritas ex opposito dividuntur. Ergo etc.

2. Sed dicendum, quod secundum se consideratæ ex opposito dividuntur; prout autem ordinantur ad unum finem, quem suis actibus merentur, potest esse quod caritas sit forma fidei. — Sed contra, inter causas duæ sunt extrinsecæ, scilicet agens et finis; duæ vero intrinsecæ, scilicet forma et materia. Possunt autem duo diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco. Ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

3. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris. — Sed contra, exemplatum speciem ab exemplari recipit; unde Hilarius dicit (lib. de Synodis, a med.) quod *imago est rei ad quam imaginatur, species indifferens*. Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo caritas non potest esse forma exemplaris fidei.

4. Præterea, omnis forma vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate ejus; nec iterum accidentalis, quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subjectum accidente; sicut nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

5. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium consistit principaliter in tribus dotibus; scilicet in visione, quæ succedit fidei, tentione, quæ succedit spei, fruitione, quæ respondet caritati; unde principaliter præmium consistit in visione; unde dicit Augustinus I de Trinit., cap. viii, a med., et c. xiii, quod visio est tota merces. Ergo et meritum et præmium debet attribui fidei; et ita, secundum quod ordinantur ad mereandum, magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

6. Præterea, unius perfectibilis una est perfectio. Sed forma fidei est gratia. Ergo non est ejus forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

7. Præterea, Matth. i, super illud: *Abraham genuit Isaac*, dicit Glossa (interlin.): *Fides spem, et spes caritatem*; quod intelligitur quantum ad actus non quantum ad habitus. Ergo actus caritatis dependet ab actu fidei. Sed forma non dependet ab eo cujus est forma, sed potius e contrario. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium.

8. Præterea, habitus penes objecta distinguuntur. Sed objecta fidei et caritatis sunt diversa scilicet bonum et verum. Ergo et habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est forma. Ergo istorum habituum diversi sunt actus: et ita in ordine ad actus non potest esse quod caritas sit forma fidei.

9. Præterea, si secundum hoc caritas sit forma fidei quod fidem informat; si ergo caritas non informat fidem nisi per

ordinem ad actum, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

10. Præterea, I Corinth. xiii, 13, dicit Apostolus: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc*; ubi fides, spes, caritas ex opposito dividuntur. Videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non potest esse virtus, ut dicitur infra. Ergo fides [formata contra caritatem dividitur; non ergo potest caritas fidei forma esse.

11. Præterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita illud quod est rationis; et ita, sicut caritas, quæ est in voluntate, est forma virtutum, ita et fides, quæ est in ratione; unum ergo non debet dici forma alterius.

12. Præterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc xi, 14: *Justus autem meus ex fide vivit*. Ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

13. Præterea, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum ad caritatem habere ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; et ita non videtur quod in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

Sed contra, illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed sine caritate fides est informis. Ergo caritas est forma fidei.

Præterea, Ambrosius dicit (ut referatur III Sentent., dist. 23, colligitur ex lib. VII in Luc.), quod caritas est major omnium virtutum, quæ omnes informat.

Præterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse forma quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

Præterea, illud a quo res habet efficaciam operandi, est forma ejus. Sed fides habet efficaciam a caritate, quia *fides per dilectionem operatur*, Gal. v, 6. Ergo caritas est forma fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod ipsa gra-

tia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest, sive enim gratia et virtus per essentiam differant, sive ratione tantum; gratia ad essentiam animæ respicit, virtus autem ad potentiam. Quamvis autem essentia sit radix omnium potentialiarum, tamen non ex æquo omnes potentiae ab essentia fluunt; cum quaedam potentiae sint naturaliter aliis priores, et alias moveant. Unde oportet quod etiam habitus in inferioribus viribus fermentur per habitus qui sunt in superioribus; et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate.

Unde quasi communiter dicitur, quod caritas, quasi præcipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum in quantum vel est idem cum gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas; et sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formetur, sic intelligendum est. Quandocumque enim duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. In actu enim nutritivæ potentiae est vis animæ sicut agens primum; calor vero ignis sicut agens instrumentale, ut dicitur in II de Anima; quod autem in carne, quæ generatur per nutritionem, est ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium, vel siccitas, vel aliquid hujusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quæ est ex vi animæ. Similiter cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote concupiscibili et irascibili; in habitu concupiscibilis, hoc quod est ex parte concupiscibili, utpote pronitas quaedam ad utendum aliquo modo concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero, qui est rationis, et rectitudo, est quasi forma ejus; et sic est in aliis virtutibus moralibus; unde quidam philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI Ethicorum (cap. ult.).

Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus

a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur; et eadem ratione omnes aliæ virtutes prout a theologo considerantur; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra, artic. 3 hujus quæst., dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animæ, prout sunt a voluntate motæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiae; sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut dicitur in IV Physicor.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus; quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceteræ virtutes, participative.

Ad quartum dicendum, quod ipse habitus caritatis cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis neque accidentalis ejus; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit; non enim fides exemplatur a caritate secundum illud quod est fides: sic enim fides caritatem præcedit non ex parte ejus quod cognitionis est in fide, sed solum secundum quod est perfecta. Et nihil prohibet quod fides quantum ad hoc sit prior caritate, et sine ea caritas esse non possit; et quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format utpote semper sibi præsentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum, et hoc quomodo sit fidei accidentale vel substantiale, infra dicetur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas et intellectus diversimode se præcedunt ad invicem. Intellectus enim præcedit voluntatem in via receptionis: ad hoc

enim quod aliquid voluntatem moveat, oportet quod primum in intellectu recipiatur, ut patet in III de Anima. Sed in movendo sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio vel motus est ex intentione boni; et inde est quod voluntas omnes vires inferiores movere dicitur, cujus objectum proprium est bonum sub ratione boni. Præmium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis; et inde est quod totum præmium principaliter attribuitur intellectui; et dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu et consumatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum movens ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

Ad sextum dicendum, quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile. Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

Ad septimum dicendum, quod actus fidei qui caritatem præcedit, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans; fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate, quantum ad aliquid posterior, ut dictum est, in solutione ad 4 argumentum.

Ad octavum dicendum, quod objectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

Ad nonum dicendum, quod quando superior vis perfecta est, ex ejus perfectione relinquatur aliqua perfectio in inferiori; et sic, cum caritas est in voluntate, ejus perfectio aliquo modo redundat in intellectum: et sic caritas non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat.

Ad decimum dicendum, quod Apostolus in illis verbis videtur loqui de istis habitibus, non attendens rationem virtutis in eis, sed magis secundum quod sunt quædam dona et perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia et quibusdam aliis gratiis gratis datis, quæ virtutes non ponuntur. Si tamen loqueretur de eis in quantum sunt virtutes quædam, adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius perfectio vel causa; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa

eorum; et sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

Ad undecimum dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, alio modo secundum quod regit vires inferiores. In quantum igitur est inferiorum virium regitiva, perficitur per prudentiam; et inde est quod omnes aliæ virtutes morales, quibus inferiores perficiuntur, formantur per prudentiam sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri; unde ejus non est formare virtutes inferiores, sed formari a caritate, quæ alias format, etiam ipsam prudentiam, in quantum ipsa prudentia propter finem, qui est caritatis objectum, circa ea quæ sunt ad finem, ratiocinatur.

Ad duodecimum dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter, dupliciter: vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuamus intellectui; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animæ vegetabili, ut patet in I de Anima (II. comm. 14, et 44), quia in actibus ejus primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei quia in ejus actu primo apparet, quamvis ejus complementum sit a caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, et non a caritate: quia gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante.

#### ART. VI. — UTRUM FIDES INFORMIS SIT VIRTUS.

(2-2, quæst. 4, art. 4 et 5.)

1. Sexto quæritur, utrum fides informis sit virtus; et videtur quod sic. Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essenziale, cum sine eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale non colloca-

tur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate, non collocatur in genere virtutis; ergo sine forma caritatis est virtus.

2. Præterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium. Sed infidelitas vitium est, quæ opponitur fidei informi non ut vitio; ergo ut virtuti, et sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod infidelitas opponitur soli fidei formatæ. -- Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fidei informis et infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire et dissentire. Ergo fides informis infidelitati opponitur.

4. Præterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicujus potentiæ perfectivus. Sed per fidem informem intellectus perficitur. Ergo est virtus.

5. Præterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis. Sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes sine caritate, sicut a philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quæ est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

6. Præterea, Augustinus dicit, quod ceteræ virtutes, præter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo fides informis quæ est sine gratia, est virtus.

Sed contra, omnes virtutes sunt connexæ, ut qui habet unam, omnes habeat, sicut dicit Augustinus (VI de Trin., c. iv). Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Præterea, nulla virtus est in dæmonibus. Fides informis est in dæmonibus: nam *dæmones credunt*; Jacob. II, 19. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cujus ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur: et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat, non erit in eo perfecta conclusio-

num notitia; unde nec scientia, quæ virtus intellectualis est. Similiter debitus actus concupiscibilis ex ratione et concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quæcumque pronitas insit concupiscibili ad bonum; propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VII Ethic. (VI, cap. XII et XIII). Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis, art. 4 hujus quæst., patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturæ, quod est sibi essenziale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quælibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturæ, sed essenziale prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

Ad secundum dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfectæ, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturali habilitati quæ inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

Tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quintum dicendum, quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii: et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur, sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ART. VII. — UTRUM IDEM  
SIT HABITUS FIDEI INFORMIS ET FORMATÆ.

(2-2, quæst. 4, art. 4.)

1. Septimo quæritur, utrum sit idem habitus fidei informis et formatæ; et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatæ est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali aut casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formata, fides informis expellitur; et sic non est idem habitus uterque.

3. Præterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus.

4. Præterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacob. II, 26. Ergo adveniente caritate, quæ est principium vitæ, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

5. Præterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6. Præterea, quæcumque differunt genere, differunt etiam specie et numero. Sed fides informis et formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt et specie et numero.

7. Præterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fidei informis et formatæ sunt diversi actus: scilicet credere in Deum, et credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8. Præterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

Sed contra, Jac. II, 26, dicitur: *Fides sine operibus mortua est*; Glossa, quibus

*reviviscit*. Ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur et reviviscit.

Præterea, res non diversificantur penes ea quæ sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod habitus qui fuit informis, nunquam efficitur formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata; et eo adveniente, habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatæ expellitur habitus fidei informis, cum non opponatur ei ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis, et sic erit per essentiam suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei. Et præterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fides formata, tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur: quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat disponderetur ad recipiendum aliquod donum a Deo.

Alii dicunt, quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate. Sed hoc non potest stare; quia sic habitus remaneret otiosus; et præterea, cum actus fidei informis non habeat essentialem contrarietatem ad actum fidei formatæ, non potest per eum impediri. Nec potest iterum dici, quod uterque actus et habitus simul sit: quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata; unde idem actus esset a duobus; quod non contingit.

Et ideo dicendum cum aliis, quod fides informis manet adveniente caritate. et ipsamet formatur; et sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri. In potentiis enim vel habitibus, ex duobus attenditur diversitas: scilicet ex objectis, et ex diverso modo agendi. Diversitas autem objectorum diversificat potentias et habitus essentialiter, sicut visus differt ab auditu. et castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentia vel



habitus per essentiam, sed secundum completum et incompletum: quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam et habitum esse perfectiorem, vel minus perfectum. Fides autem formata et informis non differunt in objecto, sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primæ veritati; fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus, sed sicut habitus perfectus et imperfectus. Unde, cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus, ipse habitus fidei informis fit formatus.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam infideli; sed hoc est per accidens: quia in eo qui tunc habet fidem, non alium habitum fidei causat, quia ipsum invenit: sicut ex doctrina alicujus docentis docetur inscius; sed sciens non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed quantum ad servilitatem. Sic fides quantum ad informitatem formatur solum adveniente gratia.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accidens non possit alterari, subjectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur; et sic accidens variari dicitur, sicut albedo fit major vel minor, subjecto secundum albedinem alterato.

Ad quartum dicendum, quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas, per caritatem.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

Ad sextum dicendum, quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, et imper-

fectum quod nondum attingit; unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

Ad septimum dicendum, quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias ejusdem actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum; et sic, quantum ad hujusmodi argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo: ex hoc enim movetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum: veritas enim prima est proprium objectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

Ad octavum dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione et aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum:

**ART. VIII. — UTRUM PROPRIUM OBJECTUM FIDEI SIT VERITAS PRIMA.**

(2-2, quæst. 1, art. 1).

1. Octavo quæritur, utrum objectum fidei proprium sit veritas prima; et videtur quod non. In symbolo enim fides explicatur. Sed in symbolo ponuntur multa quæ ad creaturam pertinent. Ergo non tantum veritas prima est objectum fidei.

2. Sed dicendum, quod ea quæ ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens et secundario. — Sed contra, consideratio alicujus scientiæ ad omnia illa per se extenditur ad quæ extenditur efficacia proprii medii a quo procedit. Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti; ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid a Deo esse dictum. Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet alia veritate. Ergo quælibet veritas est per se materia et objectum fidei.

3. Præterea, actus penes objecta distinguuntur. Sed actus fidei et visio Dei per essentiam, sunt actus diversi. Cum ergo objectum visionis prædictæ sit ipsa

veritas prima, non erit objectum actus fidei.

4. Præterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem per se non est objectum visus, sed magis color in actu, ut Philosophus dicit (II de Anima, com. 7, et seq.). Ergo nec veritas prima est objectum per se fidei.

5. Præterea, fides est complexorum; his enim solum tanquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est incomplexa. Ergo objectum fidei non est veritas prima.

6. Præterea, si per se objectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, ad fidem pertineret. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum objectum fidei veritas prima.

7. Præterea, sicut visibile est objectum visus, ita credibile est objectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima. Ergo veritas prima non est per se objectum fidei.

8. Præterea, relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed creator et creatura ita dicuntur. Ergo cujuscumque habitus cognoscitivi est objectum Creator, ejusdem erit objectum creatura; et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei objectum.

9. Præterea, in qualibet cognitione illud in quod deducimur, objectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est. Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus de Deo et creaturis per veritatem primam, in quantum credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet ut cognitionis objectum.

10. Præterea, sicut caritas est virtus theologialis, ita et fides. Sed caritas non solum pro objecto habet Deum, sed etiam proximum; unde et de dilectione Dei et proximi duo præcepta caritatis dantur. Ergo et fides habebit pro objecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum viæ pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed imagines per quas intellectus noster videt, sunt res

creatæ. Ergo fidei objectum est veritas creata.

12. Præterea, fides est media inter scientiam et opinionem, ut patet per definitionem Hugonis de S. Victore (in Apologia de Verbo incarnato, in princ., et in Summa Sententiar., tract. 1, cap. v). Sed scientia et opinio est de complexo. Ergo et fides; et ita non potest ejus objectum esse veritas prima, quæ simplex est.

13. Præterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetiæ objectum non est veritas prima, sed res creatæ, quæ sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei objectum est veritas prima.

14. Præterea, veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens; Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo et Judæorum, et tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

15. Præterea fides, proprie loquendo, non est nisi complexorum. Sed in quibusdam articulis fidei prima veritas cadit ut incomplexum; ut cum dicimus Deum passum vel mortuum. Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei objectum.

16. Præterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter: scilicet ut testificans, et ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut objectum fidei ut est testificans, sic enim est extra fidei essentiam: nec iterum ut id de quo est fides, quia sic de quocumque enuntiabilia formentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

Sed contra est quod Dionysius dicit (VII cap. de divinis Nominibus), quod *fides est circa simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem*. Sed talis non est nisi veritas prima.

Præterea, virtus theologica idem habet pro fine et objecto. Sed fidei finis est veritas prima, cujus apertam visionem fides meretur. Ergo et objectum ejus est veritas prima.

Præterea, Dionysius dicit, quod articulus est perceptio divinæ veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei objectum.

Præterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se objectum est summum bonum; quia caritas diligit Deum, et proximum propter Deum. Ergo et objectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum, quod per se objectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille cujus actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cujus opinio non est virtus intellectualis, sed scientia et intellectus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. III, VI et VII). Hoc autem fides non potest habere quod virtus ponatur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhæret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato, ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quantum per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhærere veritati quæ in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, ut dicit Dionysius, c. VII de divinis Nomin. Veritas autem divinæ cognitionis hoc modo se habet, quod primo et principaliter est ipsius rei increatæ; creaturarum verum quodammodo consequenter, in quantum quidem cognoscendo seipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quæ hominem divinæ cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum; alia vero quæcumque sicut consequenter adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quæ in symbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis ali-

quid veritatis primæ adjungitur; ipsa enim passio non cadit sub fide nisi in quantum credimus eam divina virtute fieri.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso, et consequenter de aliis; Joan. XIV, 8: *Ego testimonium perhibeo de meipso*. Unde fides est principaliter de Deo, consequenter de aliis.

Ad tertium dicendum, quod veritas prima est objectum visionis patriæ ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens; unde etsi idem re sit utriusque actus objectum, non tamen est idem ratione; et sic formaliter diffrens objectum diversam speciem actus facit.

Ad quartum dicendum, quod lumen quodammodo est objectum visus, quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo conjungitur. dicitur non esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato: in quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit (II de Anima, comm. 67 et seq.); et sic veritas prima est per se fidei objectum.

Ad quintum dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus objectum, non cognoscitur nisi per speciem ejus in oculo. Veritas igitur divina, quæ simplex est in seipsa, est fidei objectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; et sic, per hoc quod compositioni factæ tamquam veræ assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum.

Ad sextum dicendum, quod resurrectio carnis, et alia hujusmodi, pertinent ad veritatem primam, in quantum divina virtute fiunt.

Ad septimum dicendum, quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de

veritate prima, et secundo de rebus creatis, ut ex dictis, in corp. art., patet. Alia vero credibilia non sunt hujusmodi fidei objectum de qua nunc loquimur.

Ad octavum dicendum, quod Creator non est objectum fidei sub ratione Creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se objectum sit creatura: non enim quia eadem est cognitio domini et servi, in quantum hujusmodi, propter hoc quicumque novit aliquid circa dominum, novit aliquid circa servum.

Ad nonum dicendum, quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in seipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum.

Ad decimum dicendum, quod caritas in proximo non diligit nisi Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritatis objectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

Ad undecimum dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei objectum, sed id per quod fides in suum objectum tendit.

Ad decimumsecundum dicendum, quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simplici veritate.

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam; ad hoc enim omnes prophetiæ revelationes ordinantur, etiam illæ quæ de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem sicut ad finem; nec oportet quod sit idem prophetiæ et fidei objectum vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea æternum.

Ad decimumquartum dicendum, quod de passione non est fides nisi secundum quod conjungitur veritati æternæ, prout passio circa Deum consideratur. Unde ipsa passio, quamvis in se considerata

sit contingens, tamen secundum quod divinæ præscientiæ substat, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet.

Ad decimumquintum dicendum, quod propositionis subjectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis in talibus, cum dicimus. Deus est passus, solummodo nominet subjectum quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia: et sic non removetur quin fides habeat veritatem primam pro objecto.

Ad decimumsextum dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides; nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur sicut etiam corpus mobile est subjectum naturalis Philosophiæ; nec tamen omnia enuntiabilia quæ de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia; sed illa solum quæ ex principiis naturalis Philosophiæ manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primæ se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

#### ART. IX. — UTRUM FIDES POSSIT ESSE DE REBUS SCITIS.

(2-2. quæst. 1, art. 5).

1. Nono quæritur, utrum fides possit esse de rebus scitis; et videtur quod sic. Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de Sancto Victore (lib. I de Sacram., tract. I, cap. iv), ad omnia quæ credere oportet. non deest ratio non solum probabilis, sed necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

2. Præterea, lumen gratiæ divinitus infusum, est efficacius quam lumen naturæ. Sed ea quæ nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt a nobis scita vel intellecta, et non solum credita. Ergo et ea quæ innotescunt nobis per lumen fidei divinitus infusum, sunt a nobis scita, non solum credita.

3. Præterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis, quantumcumque scientis. Sed de eis quæ procedunt ex suppositione dicti alicujus scientis contingit habere scientiam; ut patet in scientiis subalternatis, quæ

principia sua præsupponunt a scientiis subalternantibus. Ergo multo fortius de his quæ sunt fidei, habetur scientia, cum supponantur ex testimonio divino.

4. Præterea, quodcumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit: processus enim ex necessariis scientiam facit. Sed his quæ sunt fidei, aliquis credens, ex necessitate assentit: dicitur enim Jacob. II 19, quod *dæmones credunt et contremiscunt*; quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit: et sic relinquitur quod de necessitate his quæ sunt fidei, consentiant. Ergo de his quæ sunt fidei, potest esse scientia.

5. Præterea, ea quæ sunt naturaliter cognita, sunt scita, vel certius cognita quam scita. Sed cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta, ut Damascenus dicit (lib. I orth. Fidei, cap. I et III). Fides autem est ad cognoscendum Deum. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

6. Præterea, plus distat opinio a scientia quam fides. Sed de eodem potest esse scientia et opinio; ut si aliquis unam et eandem conclusionem sciat per syllogismum demonstrativum et dialecticum. Ergo potest de eodem esse scientia et fides.

7. Præterea, Christum esse conceptum, est articulus fidei. Sed hoc beata Virgo per experimentum scivit. Ergo potest idem esse scitum et creditum.

8. Præterea, Deum esse unum, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonstrative probatur a philosophis; et ita potest esse scitum. Ergo de eodem potest esse fides et scientia.

9. Præterea, Deum esse, quoddam credibile est. Non autem credimus hoc propter hoc quod sit Deo acceptum: quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum qui acceptat; et sic existimatio qua quis existimat Deum esse, præcedit existimationem qua quis putat aliquid Deo esse acceptum, nec potest ex ea causari. Sed ad credendum ea quæ nescimus, ducimur per hoc quod credimus Deo acceptum. Ergo Deum esse, est creditum et scitum.

Sed contra, materia vel objectum fidei

principale est veritas prima. Sed de prima veritate, id est de Deo, non potest hic esse scientia, ut videtur per Dionysium, I cap. de divin. Nomin. (non remote a princ.). Ergo non potest de eodem esse fides et scientia.

Præterea, scientia per rationem perficitur. Ratio autem vim fidei evacuat: *fides enim non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum* (ut inquit Gregorius, homil. XXVI in Evang.). Ergo fides et scientia non concurrunt in idem.

Præterea, I Cor., XIII, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Cognitio fidei ex parte est, idest imperfecta; cognitio autem scientiæ est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. CXLVII, olim CXII, cap. II et III), *creduntur illa quæ absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus*. Quæ quidem doctrina evidens est in his quæ præsto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus, et quid non. Sed in sensibus animi cum quid præsto esse dicatur, magis latet; illa tamen præsto esse dicuntur intellectui quæ capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur: talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum: et hæc proprie credita dicuntur. Unde fidei objectum est id quod est absens ab intellectu. Creduntur enim absentia, sed videntur præsentia (ut in eodem lib., ubi sup., Augustinus dicit), vel etiam res non apparens, id est res non visa: quia, ut dicitur Hebr., XI, 1, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Quodcumque autem deficit ratio proprii objecti, oportet quod actus deficiat; unde, quam cito aliquid incipit esse præsens vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei. Quæcumque autem sciuntur,

proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei præsentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viæ existentium; sicut Deum esse trinum, et hujusmodi: et de is est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei, cui hæc sunt præsto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus; quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quæ de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et hujusmodi: et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habeant demonstrationes; et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt; sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

Ad primum ergo dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non sit per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamvis eam nostram præsentiam contingat latere; ut ibidem dicit Richardus: unde rationes credibilium sunt ignotæ nobis, sed Deo notæ et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte; et ideo, propter imperfectam participationem ejus, contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem: nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quæ supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quæ ex principiis suppositis de necessitate con-

cluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei.

Ad quartum dicendum, quod dæmones non voluntate assentiunt his quæ credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur, habere. Unde et credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et dæmonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus.

Ad quintum dicendum, quod de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem.

Ad sextum dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit; et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scientia.

Ad septimum dicendum, quod beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat: qua autem virtute conceptio illa facta fuerat, non potuit scire, sed creditur angelo dicenti, Luc. i, 35: *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed præsuppositum ad articulos: cognitio enim fidei præsupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divini essentiæ talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis hujusmodi, quæ probari non possunt, articulum constituit.

Ad nonum dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat; unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo, quamvis hoc etiam non sit articulus fidei; sed antecedens ad articulum, quia demonstrative probatur.

**ART. X. — UTRUM NECESSARIUM SIT  
HOMINI HABERE FIDEM.**

(2-2, quæst. 2, art. 3).

1. Decimo quæritur, utrum sit necessarium homini habere fidem; et videtur quod non. Ut enim dicitur Deuter. xxxii, vers. 4, *Dei perfecta sunt opera*. Sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his quæ sunt ei necessaria ad finem proprium consequendum. Ergo unicuique rei ex conditione naturæ suæ provisa sunt illa quæ sufficiunt ad ultimum finem consequendum. Sed ea quæ sunt fidei, sunt supra cognitionem hominum ex naturali conditione competentem. Ergo fides per quam huiusmodi accipiuntur sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

2. Sed dicendum, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisa illa quæ sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cuiusmodi est felicitas viæ, quæ ponitur a philosophis, non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo æterna. — Sed contra, homo ex natura conditionis suæ ad hoc factus est ut sit particeps æternæ beatitudinis: ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit, ut habetur in II Sententiarum, dist. 1. Ergo in ipsa natura debuerunt sibi esse indita principia per quæ ipsum finem consequi possit.

3. Præterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quæ ordinamur per naturalem ordinationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda: castitas enim infusa et acquisita eundem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo: et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationum, non fuerit necessarium ad salutem.

4. Præterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata; sicut patet de potentiis

irrationabilibus, quæ sine habitu medio sua opera faciunt, ut vis nutritiva et generativa. Sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

5. Præterea, perfectius est quod per seipsum potest consequi finem quam quod non potest per seipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide.

6. Præterea, illud quod reputatur in vitium non est necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium; unde dicitur Eccli. xix, 4: *Qui cito credit, levis corde est*.

7. Præterea, cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum; sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationis instinctum quam per aliquem apostolum vel prophetam; cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius naturæ. Ergo his quæ dictat ratio, magis debemus adhærere quam his quæ prædicantur per apostolos vel prophetas, de quibus est fides. Cum igitur hæc interdum videantur dissonare ab his quæ ratio naturalis dictat, sicut cum dicunt Deum trinum et unum vel virginem concepisse, et alia huiusmodi; videtur quod non sit conveniens fidem habere de talibus.

8. Præterea, illud quod evacuatur altero adveniente, non videtur propter illud esse necessarium: non enim evacuaretur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuatur, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendam.

9. Præterea, nihil indiget, ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur. Sed fides destruit rationem: ut enim dicit Gregorius (homil. XXVI in Evangel. a med.), *fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum*. Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

10. Præterea, hæreticus non habet habitum fidei. Sed contingit quod hæreti-

cus aliqua vera credit quæ sunt supra facultatem rationis; sicut credit Filium Dei incarnatum, quamvis non credit eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem.

11. Præterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea quæ sunt fidei, in nos per multa media devenerunt; a Deo enim dicta sunt apostolis vel prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa: non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint, decipi et decipere potuerunt. Ergo nullam certitudinem habere possumus de his quæ sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire.

12. Præterea, illud non videtur necessarium ad vitam æternam consequendam quod meritum vitæ æternæ diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

13. Præterea, potentiæ rationales sunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. Ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

Sed contra est quod dicitur Hebr. II, v. 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Præterea, illud necessarium est ad salutem, quo non habito, homo damnatur. Sed fides est hujusmodi; Marc. ult, 16: *Qui non crediderit, condemnabitur.* Ergo fides est necessaria ad salutem.

Præterea, altior vita altiori cognitione indiget. Sed vita gratiæ est altior quam vita naturæ. Ergo indiget aliqua cognitione supernaturali, quæ est cognitio fidei.

Respondeo dicendum, quod habere fidem de his quæ sunt supra rationem, necessarium est ad vitam æternam consequendam. Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicujus perfecti; nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio

perfecte; sed primo quidem imperfecte, postea perfecte, et sic deinde quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus quæ per successionem temporis aliquam perfectionem consequuntur. Et similiter videmus in operibus humanis, et præcipue in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem scientiæ consequatur, indiget aliquo instruento, qui eum ad perfectionem scientiæ ducat; quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quæ sub scientiam cadunt. Non autem in principio suæ doctrinæ statim ei qui instruitur, tradit rationes subtilium de quibus instruere intendit; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruitur; sed tradit ei quædam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere: et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectæ autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ manducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quædam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quæ totaliter vim humanæ rationis excedunt: et ista oportet credere quamdiu in statu viæ sumus; videbimus autem ea perfecte in statu patriæ. Quædam vero sunt ad quæ etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quæ de Deo demonstrative probari possunt; quæ tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quæ sunt remotissima a sensibus: unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte. Secunda causa est debilitas humani intel-



lectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quæ præexiguntur ad istorum demonstrationem, quæ homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quæ inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitæ. Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quæ necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est hominibus via fidei provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod homini in conditione suæ naturæ perfecte providetur in quantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturæ, dantur principia sufficientia, quæ sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturæ excedit, dantur principia, non quæ sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quæ pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus (lib I de prædest. Sanct., c. v non procul a fin.), *posse habere fidem et caritatem naturæ est hominum; habere autem, est gratiæ fidelium.*

Ad secundum dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet quod principia naturæ sufficientia ad finem illum consequendum, nisi fuerint adjuncta donis superadditis ex divina liberalitate.

Ad tertium dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viæ indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quæ sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam quæ dicitur ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione supra dicta.

Ad quartum dicendum, quod ad ea quæ sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione; unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

Ad quintum dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura quæ sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes. Primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur; et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum, et sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit. Secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad consequendum finem suum. Unde non poterat ei una via naturalis determinari, sicut aliis animalibus; sed loco omnium, quæ natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria hujus vitæ sibi parare potest, et disponere se ad recipienda auxilia divinitus futuræ vitæ.

Ad sextum dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo: ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod per apostolos et prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quæ naturalis ratio dicitur; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet; sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit major terra, quod diameter sit asimeter costæ; quæ tamen sapienti rationabilia apparent.

Ad octavum dicendum, quod fides evacuatur in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa; et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriæ; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide, est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quæ ordinantur ad perfectionem finis, cessent pro-

veniente fine. sicut motus veniente quiete, quæ est ejus finis.

Ad nonum dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, ut dictum est, in corp. et ad 7 argumentum.

Ad decimum dicendum, quod hæreticus non habet habitum fidei, etiamsi unum solum articulum discredat; habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis fidei assentiat; sicut et castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem hæreticus aliqua credat quæ supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso, quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia æqualiter; sed est ex quadam æstimatione humana, sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt.

Ad undecimum dicendum, quod omnia media per quæ fides ad nos venit, suspicione carent. Prophetis etiam et apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc. ult., 20: *Sermonem confirmante sequentibus signis*. Successoribus autem eorum non credimus nisi in quantum nobis annuntiant ea quæ illi in scriptis reliquerunt.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas: quædam ex conditione ipsius operis; et talis difficultas operatur ad meritum: alia est ex indispositione et tarditate voluntatis; et talis potius diminuit meritum; et hanc aufert habitus, et non primam.

Ad decimumtertium dicendum, quod potentia naturales sunt determinatæ ad unum, et non indigent habitu determinante, sicut rationales, quæ sunt ad opposita.

**ART. XI. — UTRUM SIT NECESSARIUM ALIQUID EXPLICITE CREDERE.**

(2-2, quæst. 11, art. 5).

1. Undecimo quæritur, utrum sit necessarium explicite credere; et videtur quod non. Illud enim non est ponendum, quo posito sequitur inconveniens. Sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens. Possibile est enim aliquem nutriri in silvis, vel inter lupos; et talis non potest expli-

cite aliquid de fide cognoscere; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur; quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium aliquid explicite credere.

2. Præterea, ad illud quod non est in potestate nostra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori: *fides enim est ex auditu*, ut dicitur Rom. x, vers. 17: et audire non est in potestate alicujus, nisi sit qui loquatur; et sic non est de necessitate salutis quod aliquid explicite credatur.

3. Præterea, illa quæ sunt subtilissima, non sunt rudibus tradenda. Sed nulla sunt subtiliora et altiora his quæ rationem excedunt, qualia sunt articuli fidei. Ergo talia non sunt populo tradenda; et sic non omnes tenentur, saltem rudes, ad explicite aliquid credendum.

4. Præterea, homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam angeli nesciunt. Sed angeli ante Incarnationem mysterium Incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere (ad Ephes. iv super illud: *Ut innotescat Principatibus*, etc.). Ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicite de Redemptore.

5. Præterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius, ix cap. cæl. Hierarch. Ipsi autem non poterant aliquid explicitum de Redemptore cognoscere, cum ad eos prophetæ non pervenerint. Ergo credere explicite articulos de Redemptore, non videtur necessarium ad salutem.

6. Præterea, inter articulos de Redemptore unus est de descensu ad inferos. Sed de hoc articulo Joannes dubitavit, secundum Gregorium (homilia VI in Evangelium, non procul a principio), cum quæsivit: *Tu es qui venturus es?* Matth., xi, 3. Cum igitur ipse fuerit de majoribus, quia nullus eo major, ut ibidem dicitur, videtur quod nec majores teneantur ad cognoscendum explicite articulos de Redemptore.

1. Sed contra, videtur quod sit de necessitate salutis explicite omnia credere; eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicite credere, eadem ratione oportet et omnia.

2. Præterea, unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt con-

tra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat, contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

3. Præterea, sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi; non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

4. Præterea, sicut Deus est objectum fidei, ita et caritatis. Sed nihil debet implicite diligi in Deo. Ergo nec aliquid etiam implicite credi de eo.

5. Præterea, hæreticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non esset, nisi omnes explicite credere teneretur; et sic idem quod prius.

6. Præterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenerentur ad omnia quæ sunt fidei explicite credenda, ergo et omnes tenerentur ad hoc.

7. Præterea, credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicite est credere informiter; quia frequenter prælati, in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicite credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

Respondeo dicendum, quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur hæc nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem in aliquo continentur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalialia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere. Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando ois actu cogitatis adhæremus; implicite vero quando adhæremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesiæ veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quæ sub fide Ecclesiæ continentur.

Sciendum est autem, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur; quædam vero sunt in ea, quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quædam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quædam vero nec ab omnibus nec omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi ab omni fidei, ex hoc apparet, quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimæ perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quæ sibi primo a magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat; et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et hæc sunt duo quæ Apostolus dicit Hebr. xi, vers. 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis in statu viæ explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu viæ explicite cognoscere omnia illa quæ proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quædam quibus se in finem dirigat: et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem. Sed hæc perfectio non est omnium; unde et gradus in Ecclesia constituuntur, ut quidam aliis præponantur ad erudiendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quæ sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur: sicut sunt prælati et habentes curam animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia et explicite credere. Sicut enim est perfectus unius hominis in fide per successionem temporum, ita et totius humani generis: unde dicit Gregorius (hom. XVI in Ezech., a med.): *Per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.* Plenitudo autem temporis, quasi perfectio ætatis humani generis, est in tempore gratiæ; unde in hoc tempore majores, omnia quæ sunt fidei, explicite credere tenentur. Sed temporibus legis et prophetarum majores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura au-

tem explicite credebantur post tempus legis et prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quæ sunt de Redemptore; quia adhuc necessitas Redemptoris non erat; implicite tamen hæc credebant in divina providentia; in quantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post, necessarium fuit a majoribus explicitam fidem de Trinitate haberi; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiæ; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiæ majores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite: minores vero implicite, vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in divina providentia: tempore vero gratiæ omnes, majores et minores, de Trinitate et de Redemptore tenentur explicitam fidem habere; non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel Redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli majores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum, et resurrexisse; et alia hujusmodi, de quibus Ecclesia festa facit.

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutritur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. x.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ

sunt fidei, non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate: sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est, in corp. articuli.

Ad quartum dicendum, secundum Dionysium (cap. iv cæl. Hierar., a med.) et Augustinum, quod angeli primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per angelos etiam prophetæ sint instructi; sed a Hieronymo dicuntur per Ecclesiam hoc mysterium discere, in quantum, prædicantibus apostolis, mysterium salutis gentium implebatur; et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant, jam præsens videntes quod futurum ante præviderant.

Ad quintum dicendum, quod gentiles non ponebantur ut instructores divinæ fidei; unde, quantumcumque essent sapientes sapientia sæculari, inter minores computandi sunt; et ideo sufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicite, vel in fide prophetarum, vel in ipsa divina providentia. Probabile est tamen multis generationibus mysterium redemptionis nostræ ante Christi adventum gentilibus fuisse revelatum, sicut patet ex sibyllinis vaticiniis.

Ad sextum dicendum, quod Joannes Baptista, quamvis suo tempore inter majores fuerit computandus, quia præco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicite crederet omnia quæ post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiæ revelata explicite creduntur: non enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod præcipue factum est in adventu Spiritus sancti. Quidam tamen hic dicunt, quod Joannes hæc quæsit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Vel dicatur quod non fuit quæstio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus quæ ad fidem pertinent (quædam enim sunt aliis obscuriora, et quædam aliis notiora) ad hoc quod homo dirigatur in finem: et ideo quosdam articulos præ aliis oportet explicite credere.

Ad secundum dicendum, quod ille qui

non credit explicitè omnes articulos, potest omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articuloꝝ, quos solum implicitè novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cujus est dubia in fide determinare.

Ad tertium dicendum, quod mandata Decalogi sunt de his quæ naturalis ratio dictat; et ideo quilibet tenetur ea explicitè cognoscere, nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

Ad quartum dicendum, quod diligere non distinguitur per explicitè et implicitè, nisi quatenus dilectio fidem sequitur; eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam extra animam, quæ in particulari subsistit; cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animæ, quæ potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

Ad quintum dicendum, quod aliquis simplex, qui accusatur de hæresi, non examinatur de omnibus articulis quia tenentur omnes explicitè credere, sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicujus articuloꝝ.

Ad sextum dicendum, quod non est propter differentiam ex habitu fidei explicitè credere quod aliis sufficit implicitè credere, sed propter officium diversum; nam illo qui ponitur ut doctor fidei, debet explicitè nosse ea quæ debet vel tenetur docere: et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quæ sunt fidei.

Ad septimum dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquoꝝ hominum particularium; sed in fide Ecclesiæ, quæ non potest esse informis. Et præterea, unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi fidei formatæ vel informis, sed propter convenientiam in creditu.

**ART. XII. — UTRUM UNA SIT FIDES MODERNORUM ET ANTIQUORUM.**

(2-2, quæst. 1, art. 7).

1. Duodecimo quæritur, utrum una sit fides modernorum et antiquorum; et videtur quod non. Scientia enim uni-

versalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quæ sunt fidei, quasi in universali, implicitè credentes; moderni autem in particulari credentes explicitè. Ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

2. Præterea, fides est de enuntiabilibus. Sed non sunt eadem enuntiabilia quæ nos credimus et illi crediderunt; ut Christum nasciturum, et Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

3. Præterea, determinatum tempus in his quæ sunt fidei, est de necessariis ad credendum: aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata: nos enim credimus de præterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

Sed contra, Ephes. iv, 5: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem modernorum et antiquorum: alias non esset una Ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum, quidam dixerunt, idem enuntiabile esse enuntiabile de præterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat; videmus enim compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari.

Unde alii dixerunt, quod enuntiabilia sunt diversa quæ nos credimus et illi crediderunt; sed fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sint diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse vel fuisse. Sed hoc falsum apparet: quia, cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, Credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adjungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III de Anima (com. 22, et seq.); ut sit sensus, Credo resurrectionem, id est Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse.

Et ideo dicendum est, quod objectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam; et sic proprie habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem: vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quæ refertur ad nos et ad antiquos: et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

Ad primum ergo dicendum, quod scire in universali et particulari non diversificat scientiam nisi quantum ad modum sciendi; non autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diversum ordinem ad nos vel illos: unum enim est tempus in quo Christus passus fuit; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur præteritum vel futurum, respectu præcedentium vel sequentium.

## QUÆSTIO XV.

### DE SUPERIORI ET INFERIORI RATIONE.

(In quinque articulos divisa).

Primo quæritur utrum intellectus et ratio sint diversæ potentie; — 2º utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentie; — 3º utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum; — 4º utrum delectatio morosa, per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale; — 5º utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

#### ART. I. — UTRUM INTELLECTUS ET RATIO DIVERSÆ POTENTIÆ SINT.

(1 part., q. 79, art. 8).

1. Quæstio est de ratione superiori et inferiori; et primo quæritur, utrum intellectus et ratio sint diversæ potentie in homine; et videtur quod sic. Dicitur

enim in lib. de Spiritu et Anima (cap. xi, ante med.): *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus, postea intelligentia; et in summo est sapientia, quæ est ipse Deus.* Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentie. Ergo ratio et intellectus.

2. Præterea, homo, ut Gregorius dicit (hom. XXIV in Evang. non multum a princ.), cum omni creatura convenit; ratione cujus dicitur omnis creatura. Sed id quo homo convenit cum plantis, est quædam potentia animæ, scilicet vegetativa, distincta a ratione, quæ est propria potentia hominis in quantum est homo; et similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus. Ergo pari ratione id in quo convenit cum angelis, qui supra hominem sunt, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione, quæ est propria humani generis, ut dicit Boetius in V de Consolatione (prosa 3, ante med.).

3. Præterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis judicat; ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut iudicium feratur de his de quibus ratio contulit: tunc enim de his quæ ratio confert, homo judicat, cum resolvendo ad principia devenitur, de quibus est intellectus; ratione cujus ars iudicandi resolutoria nominatur. Ergo, sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione.

4. Præterea, comprehendere et iudicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi; quorum sensus proprius comprehendit, communis autem iudicat. Sed, sicut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. xi, a med.), *quidquid sensus percipit, imaginatio representat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intelligentia comprehendit.* Ergo ratio et intelligentia sunt diversæ potentie.

5. Præterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex, ad actum compositum, ita se habet quod est omnibus modis compositum, ad actum simplicem. Sed intellectus divinus, qui est omnibus modis simplex, non habet aliquem actum compositum, sed simpli-

cissimum. Ergo et ratio nostra, quæ composita est, in quantum est collativa, non habet actum simplicem. Actus autem intellectus est simplex: est enim intelligentia indivisibilem, sicut dicitur in III de Anima. Ergo intellectus et ratio non sunt una potentia.

6. Præterea, anima rationalis secundum Commentatorem in III de Anima (comm. 21), et Philosophum ibidem, se ipsam cognoscit per aliquam similitudinem. Mens autem, in qua est imago, secundum Augustinum in IX de Trinit. (cap. III, in fin.), se per seipsam cognoscit. Ergo ratio et mens, sive intellectus, non sunt idem.

7. Præterea, potentiæ diversificantur per actus, et actus per objecta. Sed objecta rationis et intellectus sunt maxime differentia: ut enim dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI et XII), anima percipit corpora sensu, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Maxime autem differt natura corporea a spiritu increato. Ergo intellectus et ratio sunt diversæ potentiæ.

8. Præterea, Boetius dicit in V de Consolat. (prosa 4, a med.): *Ipsium hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur: sensus enim figuram in subjecta materia constitutam; imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam quæ est in ipsis singularibus, universali consideratione perpendit: intelligentiæ vero celsior oculus existit: supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie intuetur.* Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu, ex eo quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia, constitutam; ita intelligentia, quæ considerat formam absolute, est alia potentia a ratione, quæ considerat formam universalem in particularibus existentem.

9. Præterea, Boetius dicit in IV de Consolat. (prosa 6, parum ante med.): *Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad puncti medium circulus: ita est futuri series mobilis ad providentiæ divinæ stabilem simplicitatem.* Sed constat quod providentia a fato, circu-

lus a centro, tempus ab æternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differt. Ergo et ratio ab intellectu.

10. Præterea, ut dicit Boetius in V de Consol. (prosa 5, ante med.), *ratio humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini.* Sed id quod est divinum et humanum, non potest communicare in una ratione potentiæ. Ergo non sunt una potentia.

11. Præterea, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus, est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem. Ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius seipso. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

12. Præterea, est considerare rei entitatem absolute, et entitatem rei in hoc: quarum considerationum neutra animæ humanæ deest. Ergo oportet in humana anima duas esse potentias; quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus; alia entitas in alio, quod videtur esse rationis.

13. Præterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI, parum a princ.), *ratio est mentis aspectus, quo bonum malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit;* quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus. Ergo et ratio.

14. Præterea, rationalis contra irascibilem et concupiscibilem distinguitur. Sed irascibilis et concupiscibilis pertinent ad appetitivam. Ergo et ratio; ergo idem quod prius.

15. Præterea, in III de Anima (comment. 42) Philosophus dicit, quod in rationali est voluntas, quæ contra intellectum distinguitur; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicere videtur XV de Trinit. (in princ.) ubi dicit: *Pervenimus ad imaginem Dei, quæ est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia; et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quæ mens vocatur vel animus.* Ex quo videtur quod rationem vel intelligentiam accipiat pro eodem.

Præterea, in III super Genos. ad litteram (capit. XX in principio, et habetur in Glossa Ephes. IV super illud, *Renovamini spiritu mentis vestræ*): *Intelli-*

*gamus hominem in eo factum ad imaginem Dei quo irrationalibus animalibus antecedit.* Id autem est vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. Ergo ut prius.

Præterea, ut dicitur XIV de Trinit. (cap. viii in princ.) ab Augustino, *imago illius naturæ qua nulla natura melior est, ibi inquirenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius.* Sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in XII et in XV de Trinitate. Ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem vel intellectus, si essent aliud a ratione, essent supra rationem; ut patet per auctoritates supra inductas Boetii, et de Spiritu et Anima. Ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

Præterea, potentia aliqua quanto est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere. Sed sensus communis, qui est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis, ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute; aliter inter ea discernere non posset ut probatur in III de Anima (comment. 145 et seqq.) Ergo multo fortius, ratio quæ est virtus magis immaterialis, non solum potest conferre, sed etiam absolute accipere, quod pertinet ad intellectum; et sic intellectus et ratio non videntur esse potentie diversæ.

Præterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. xi parum a princ.) dicitur, quod *mens diversorum capax est, omnium rerum similitudine insignita*: anima dicitur etiam nata esse cum quadam potentia, et naturali dignitate. Sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animæ potentia. Ergo mens, quæ est quædam animæ potentia, distingui non debet; et ita nec intellectus, quia videtur esse idem quod mens.

Præterea, in operatione animæ humanæ duplex compositio invenitur; una qua componit et dividit prædicatum cum subjecto, formando propositiones: alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo. Sed in prima compositione eadem potentia animæ est quæ ipsa simplicia apprehendit, id est prædicatum et subjectum, per proprias quidditates; et quæ componendo propositionem format; utrumque enim intellectui possibili attribuitur, ut dicitur

in III de Anima (comm. 22 et seq.). Ergo et similiter una potentia erit quæ ipsa principia accipit, quod est intellectus, et principia in conclusiones ordinat, quod est rationis.

Præterea, in lib. de Spiritu et Anima dicitur: *Est spiritus intellectualis vel rationalis*; ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

Præterea, Augustinus dicit in XII de Trinit. (cap. viii in princ.), quod ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune cum pecore, hoc ad rationem pertinet. Sed hoc idem ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in lib. de Anima. Ergo idem est ratio et intellectus.

Præterea, differentia objectorum quantum ad accidentales condiciones, non demonstrat diversitatem potentiarum; homo enim coloratus et lapis coloratus eadem potentia sentiuntur, et sensibile esse hominem vel lapidem. Sed objecta quæ in lib. de Spiritu et Anima assignantur intellectui et rationi, scilicet spiritus creatus et natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad rationem cognoscibilis: sicut enim spiritus incorporeus creaturæ ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturæ corporeæ non intelliguntur nisi in quantum a materia separantur: et sic utrumque, in quantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione scilicet immaterialis. Ergo ratio et intellectus non sunt diversæ potentie.

Præterea, omnis potentia quæ comparat alia ad invicem, oportet quod habeat utriusque absolute cognitionem; unde Philosophus probat in II de Anima (comm. 144), quod oportet in nobis esse unam potentiam quæ cognoscat album et dulce, per hoc quod discernimus inter ea. Sed sicut qui discernit inter aliqua diversa, comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert, unum alteri comparat. Ergo illius potentie quæ confert, scilicet rationis, erit absolute aliquid cognoscere; quod pertinet ad intellectum.

Præterea, nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quam pati. Sed per idem est aliquid intelligibile et conferibile. Ergo et per idem est anima intelligens et conferens. Ergo ratio et intellectus sunt idem.



Præterea, idem habitus non est in diversis potentiis. Sed idem habitus potest esse quo conferimus, et aliquid absolute accipimus; sicut fides, quæ absolute aliquid accipit, in quantum ipsi primæ veritati inhæret; confert vero, in quantum ipsam in speculo creaturarum quodam quasi discursu intuetur. Ergo eadem potentia est quæ confert, et aliquid absolute accipit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam istius quæstionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam.

Sciendum est igitur, quod secundum Augustinum in III de Trinit. (cap. iv), sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quædam aliis superiores dicuntur, et earum regitivæ; ita etiam est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem et inferiorum corporum hæc est differentia: quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis et augmenti; ut patet in lapidibus, et plantis et animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam virtutem et quantitatem et figuram, absque omni motu, statim in eorum principio; ut patet in sole et luna et stellis. Perfectio autem spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit; unde sunt quædam substantiæ spirituales superiores quæ sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis: sicut est in angelis, ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur: quædam vero sunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitio in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiæ dicuntur, animæ vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur: ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in lib. de De-

fnitionibus, quod ratiocinatio est cursus causæ in causatum. Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII super Genes. ad litteram (cap. xx et xxiv); motus etiam finis est quies, ut in V Physic. dicitur. Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse; ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi foret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quæ ratio resolvit: ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi. Unde, quamvis cognitio humanæ animæ proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quæ in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, vii cap. de divin. Nomin., assignat dicens, quod *divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum*; hoc est dictu: quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturæ. Et hanc quidem differentiam angelorum et animarum Dionysius, vii cap. de divin. Nomin., ostendit, sic dicens: *Ex ipsa, scilicet divina sapientia, intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem; sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt*. Postea subjungit de animabus: *Propterea divinam sapientiam et animæ rationales habent diffusivè quidem, et circulo circa existentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus; sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignæ habitæ intellectibus æqualibus angelicis, in quantum animabus est proprium et possibile*; quod ideo dicit, quia

illud quod est superioris naturæ, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participatio rationis, in quantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet in principio *Metaphysic.* Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentie habentis illud; sicut dicitur in I *Metaphysic.* (cap. II, a med.), quod cognitio Dei divina est, et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentie participant: sed hoc inest secundum quamdam æstimationem naturalem. Similiter nec in homine est una potentia specialis, per quam simpliciter et absolute et absque discursu cognitionem veritatis obtineat: sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quæ intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione. Unde etiam in lib. de Spiritu et Anima (cap. I, circa fin.) proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod est rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod *ratio est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio.*

Dato autem quod aliqua potentia nobis proprie et perfecte compoteret ad simplicem acceptionem et absolutam cognitionem veritatis quæ est in nobis, non tamen esset alia potentia a ratione. Quod sic patet. Secundum Avicennam, VI de Naturalibus, diversi actus indicant differentiam potentiarum tunc tantum quando non possunt in idem principium referri; sicut in corporalibus non reducitur in idem principium, recipere et retinere, sed hoc in siccum, illud autem in humidum: et ideo imaginatio, quæ retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, quæ recipit prædictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui

est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utriusque inveniuntur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eandem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum sicut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversæ, sed una; quæ, in quantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit; in quantum vero est imperfecta, discursu indiget.

Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quæ est potentia animæ sensitivæ, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III de Anima (comm. 58); et hæc habet organum determinatum, scilicet modiam cellulam cerebri; et hæc ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu; sed de hac ad præsens non intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod liber de Spiritu et Anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini. Sustinendo tamen eum, potest dici, quod auctor ejus non intendit per illa distinguere potentias animæ, sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit: ut per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiæ conditionibus; per rationem ipsam formam essentialem rerum materialium sine individuali materia; ex qua ulterius con-surget ad habendum, vel in habendo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis; et sic dicitur habere intellectum, quia hujusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit; et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei; et sic dicitur intelligentiam habere, quæ proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cujus intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Boetius in V de Consol. (prosa 4, a mod.), superior vis amplectitur infe-

riorem, inferior vero ad superiorem nullo modo assurgit: unde natura superior plene potest in id quod est inferioris naturæ, non autem plene in id quod est superioris; et ideo natura animæ rationalis habet potentias ad ea quæ sunt sensitivæ vel vegetativæ naturæ, non autem ad ea quæ sunt intellectualis naturæ quæ supra ipsam existit.

Ad tertium dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum Philosophum (II de Anima, comm. 146 et seq.), oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se objectum; sed in hanc communem objecti rationem nullus sensuum priorum pertingere potest; sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis.

Ad quartum dicendum, quod judicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam intellectus judicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto iudicium rationi attribuitur, et comprehensio intelligentiæ, quia iudicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret: sed simplicia in compositis salvantur; et inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositum in quantum est compositum; sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixtionem; sed corpora mixta habent ea quæ sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori; sicut calidum et frigidum, et leve et grave invenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu divino, qui est omnino simplex, nulla compositio invenitur. Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc tamen quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum, prout componit prædicatum cum subjecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusio-

nem: unde eadem potentia in nobis est quæ cognoscit simplices rerum quidditates, et quæ format propositiones, et quæ ratiocinatur: quorum unum proprium est rationis in quantum est ratio: alia duo possunt esse intellectus, in quantum est intellectus. Unde secundum invenitur in angelis, cum per plures species cognoscant; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit, et simplicia et complexa.

Ad sextum dicendum, quod anima quodammodo cognoscit se per seipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere: et quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilem, prout cognoscere cognitionem et discretionem sui importat: et sic de eodem Philosophus et Augustinus loquuntur; unde non sequitur ratio.

Ad septimum dicendum, quod talis differentia objectorum non potest potentias diversificare, eo quod est per accidentales differentias, ut in obijciendo (in argum. 9 *Sed contra*) probatum est. Ideo autem rationis objectum ponitur natura corporea, quia proprium humanæ cognitionis est ut a sensu et phantasmate ortum habeat. Unde circa naturas rerum sensibilibum primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, in quantum ratio est humano generi propria. Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum, quod magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est proprium sibi et perfecte conveniens.

Ad octavum dicendum, quod Boetius vult intelligentiam et rationem esse diversas cognitivas vires, non tamen ejusdem, sed diversorum: rationem enim vult esse hominum; et ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas: intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, quæ primo intuitu formas penitus immateriales comprehendunt: et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentiæ: quia ad videndum quidditates immaterialium substantiarum secundum infirmitatem hujus cognitionis pertingere non possumus; hoc au-

tem erit in patria, cum per gloriam erimus deiformes.

Ad nonum dicendum, quod prout ratio et intellectus sunt in diversis, non sunt una potentia; sed nunc quæritur de eis prout utraque in homine invenitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum. Contingit autem unius potentiæ esse diversos actus, quorum unus est alio prior; sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, et formare diversas propositiones.

Ad undecimum dicendum, quod utrumque cognoscit anima, sed per eandem potentiam. Hoc tamen proprium humanæ animæ videtur, in quantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc: entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse superiorum, ut ex auctoritate supra inducta, in corpore articuli, patet.

Ad duodecimum dicendum, quod diligere Deum et eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius, sed in quantum ex iudicio rationis voluntas fertur in Deum sicut in finem, et ad virtutes sicut ad ea quæ sunt ad finem: et per hunc modum rationale distinguitur contra irascibile et concupiscibile, quia ad agendum inclinamur vel iudicio rationis, vel passione, quæ est in irascibili et concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione, in quantum est in parte animæ rationali, sicut dicitur memoria esse in sensitivo, in quantum est in parte sensitiva, non quod eadem sit potentia.

Et per hoc patet solutio ad tertiumdecimum, quartumdecimum et quintumdecimum.

**ART. II. — UTRUM RATIO SUPERIOR ET INFERIOR DIVERSE POTENTIÆ SINT.**

(1 part., quæst. 81, art. 9.)

1. Secundo quæritur, utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ; et videtur quod sic. Ut enim Augustinus dicit in XIII de Trinit. (XII, cap. vii et iv ante med.), inago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis. Ergo inferior ratio non pertinet ad eandem potentiam cum superiori; et sic videntur esse diversæ potentiæ.

2. Item, cum pars ad totum dicatur, in eodem genere invenitur in quo et totum. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale. Ergo et diversæ partes animæ sunt diversæ potentiæ. Sed ratio superior et inferior nominantur ab Augustino (ibid., cap. iii, iv et xiv) diversæ portiones rationis. Ergo sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, omne æternum est necessarium, et omne temporale et mutabile est contingens, ut patet per Philosophum II Metaph. Sed pars animæ quæ dicitur scientifica a Philosopho in VI Ethic. (cap. i et iv) circa necessaria versatur: ratiocinativum autem sive opinativum circa contingentia. Cum ergo ratio superior inhæreat æternis, inferior vero temporalia et caduca disponat, videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior pars, et scientificum idem quod superior. Sed scientificum et ratiocinativum sunt diversæ potentiæ, ut patet per Philosophum, ibidem. Ergo et ratio superior et inferior sunt diversæ potentiæ.

4. Præterea, sicut Philosophus, ibidem dicit, *ad ea quæ sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias animæ*; cum omnis potentia animæ quæ ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem; et sic ipsa diversitas objectorum secundum genus attestatur diversitati potentiarum. Sed æternum et corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile et incorruptibile nec in genere conveniant, ut dicitur in X Metaph. (comm. 26). Ergo ratio superior, cuius objectum sunt rationes æternæ, est alia potentia a ratione inferiori, quæ habet pro materia res caducas.

5. Præterea, potentiæ distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed aliud objectum est verum contemplabile, et aliud operabile bonum. Ergo et alia potentia est ratio superior, quæ verum contemplatur: et alia inferior, quæ bonum operatur.

6. Præterea, illud quod in se non est unum, multo minus, alii comparatum, est unum. Sed superior ratio non est una potentia, sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. Ergo nec potest dici quod inferior et superior ratio sint una potentia.

7. Præterea, ratio est simplicior quam

sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia. Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere poterit. Sed ratio superior et inferior per officia geminantur, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. (cap. iv in princ.). Ergo sunt diversæ potentiae.

8. Præterea, quaecumque animæ attribuuntur aliqua quæ non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare; sicut secundum recipere et retinere distinguitur imaginatio a sensu. Sed æternum et corruptibile in eadem principia reduci non possunt; non enim sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium proxima, ut probatur in XI Metaph. Ergo eidem potentiae animæ attribui non debent: et sic ratio superior et inferior sunt diversæ potentiae.

9. Præterea, Augustinus in XII de Trinit. (cap. xii) per tria quæ ad hominis peccatum concurrerunt, scilicet virum, mulierem et serpentem, tria significari dicit quæ sunt in nobis, scilicet rationem superiorem et inferiorem, et sensualitatem. Sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo et ratio superior ab inferiori.

10. Præterea, una potentia non potest simul peccare et non peccare. Sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante, ut patet per Augustinum de Trinit. (lib. XII, cap. xii). Ergo non sunt una potentia.

11. Præterea, diversæ perfectiones sunt diversorum perfectibilium, cum proprius actus requirat propriam potentiam. Sed habitus animæ sunt perfectiones potentiarum. Ergo diversi habitus sunt diversarum potentiarum. Sed ratio superior deputatur sapientiæ, secundum Augustinum (lib. XII de Trin., cap. xiv); inferior autem scientiæ, quæ sunt diversi habitus. Ergo ratio superior et inferior sunt diversæ potentiae.

12. Præterea, quælibet potentia perficitur per summum actum. Sed diversitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentiarum diversitatem. Ergo et ubicumque invenitur diversitas actuum, debet judicari diversitas potentiarum. Sed ratio superior et inferior habent diversos actus, quia per officia gemi-

nantur, ut Augustinus dicit (XII de Trinit., cap. iv in princ.). Ergo sunt diversæ potentiae.

13. Præterea, ratio superior et inferior magis differunt quam intellectus agens et possibilis, cum circa idem intelligibile attendatur actus intellectus agentis et possibilis; non autem actus superioris et inferioris rationis, sed circa diversa, ut dictum est (in arg. 7 et 8). Sed intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiae. Ergo et ratio superior et inferior.

14. Præterea, omne quod deducitur ab aliquo, est aliud ab illo, quia nulla res est sui ipsius causa. Sed inferior ratio deducitur a superiori, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. Ergo est alia potentia a superiori.

15. Præterea, nihil movetur a seipso, sicut probatur in VII Physic. Sed ratio superior movet inferiorem, in quantum dirigit et gubernat eam. Ergo superior ratio et inferior sunt diversæ potentiae.

Sed contra, diversæ potentiae animæ sunt diversæ res. Sed ratio superior et inferior non sunt res diversæ; unde dicit Augustinus, XII de Trinit. (c. iv in princ.): *Cum disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus; nec eam in hæc duo quæ commemoravimus, nisi per officia geminamus.* Ergo superior et inferior ratio non sunt diversæ potentiae.

Præterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se extendere potest. Sed ratio est immaterialior quam sensus: eadem autem potentia sensitiva (scilicet visu) et æterna, sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet cælestia corpora, et corruptibilia, sicut hæc inferiora, cernimus. Ergo et eadem potentia rationis est quæ æterna contemplantur, et temporalia disponit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet duo præcognoscere: scilicet qualiter potentiae distinguuntur, et quomodo ratio superior et inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, quod ad præsens intendimus; scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia, vel duæ.

Sciendum igitur, quod potentiarum diversitas penes actus et objecta distinguitur. Quidam autem dicunt, hoc non

esse ita intelligendum quod actuum et objectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt quod diversitas objectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis. Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur actus et objecta non solum esse signa diversitatis, sed causæ aliquo modo. Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut serra est huiusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animæ, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX. Metaph. (I, comm. 11 et 15); unde unaquæque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et secundum hoc diversificatæ sunt potentiæ, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem objectum comparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus, ut patet in V Phys., oportet quod actus penes objecta distinguantur; et ideo objectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed objectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationem. Diversitas objectorum secundum naturam rerum, ut color et sapor: secundum diversam rationem objecti, ut bonum et verum. Cum autem potentiæ quæ sunt actus determinatorum organorum, non possint se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum): oportet de necessitate quod potentiæ quæ sunt organis affixæ, circa quasdam naturas determinatæ sint: scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quæ per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur: possibile erit aptare unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id

quod commune habent; sicut imaginativa prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figuræ et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit); sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quæ solum se extendit, invenitur vis activa et immutativa. Quædam vero potentiæ aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum, et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animæ utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur: scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune objectum omnibus entibus; sic enim jam transcenderet corporalia; et iterum quod possibile est in ea inveniri diversas potentias secundum diversam naturam objectorum propter conditionem organorum, quæ aptari potest huic vel illi naturæ. Illa vero pars animæ quæ non utitur organo corporeo in opere suo, non reevanet determinata, sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis; et sic ejus virtute se extendit ad objectum commune omnibus entibus. Unde commune objectum intellectus dicitur esse quod quid est, quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde Philosophus dicit (III de Anima comm. 18), quod *intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri*. Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversæ potentiæ ad diversas naturas objectorum: sed solummodo secundum rationem diversam objecti, prout, scilicet, secundum diversam rationem in unam et eandem rem quandoque actus animæ fertur: et sic bonum et verum in parte animæ diversificant intellectum et voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum: in bonum autem fertur ut in finem. Unde a Philosopho in VI Metaphys. (comm. 8) dicitur verum esse in mente, bonum et malum in rebus; cum forma sit intus, et finis extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eandem rationem objecti. Sic etiam circa intellectum agens et possibilis intellectus distinguuntur.

Non enim eadem ratione est objectum aliquid in quantum est in actu et in quantum est in potentia, aut in quantum agit et patitur: intelligibile enim actu, est objectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est objectum intellectus agentis, prout sit per intellectum agentem intelligibile actu.

Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiæ distingui possunt. Ratio vero superior et inferior hoc modo distinguitur. Sunt enim quædam naturæ anima rationali superiores, quædam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis; rerum quæ sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero quæ sunt infra animam, inest animæ intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsæ nobilius esse habeant quam in seipsis; et sic ad utraque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplant; sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; superior ratio nominatur; secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem, scilicet superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur; superior quidem prout est immaterialis in seipsa, inferior autem prout a materia per actum intellectus agentis denudatur.

Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eandem ad diversa diversimode comparatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est in quæstione de mente, artic. 7, imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed complete in actibus potentiarum: et secundum hoc dicitur imago ad superiorem et non inferiorem rationem pertinere.

Ad secundum dicendum, quod pars animæ non semper potentiam distinctam designat; sed aliquando pars po-

tentia accipitur secundum partem objectorum, secundum quæ virtualis quantitatis divisio attenditur; ut si aliquis potest portare centum libras, dicitur potentia illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie: et secundum hunc modum superior et inferior rationis portio dicuntur, secundum quod feruntur in partem objectorum quæ communiter ratio respicit.

Ad tertium dicendum, quod scientificum et ratiocinativum et opinativum non sunt idem quod potentia superior et inferior: quia et circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessarie considerationes, quæ ad scientificum pertinent; alias Physica et Metaphysica non essent scientiæ; similiter et superior ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo convertitur; alias superiori rationi non attribueretur peccatum, quod circa hoc contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur a ratiocinativo vel opinativo. Scientificum autem et ratiocinativum diversæ quidem potentiæ sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cum enim actus alicujus potentiæ se non extendat ultra virtutem sui objecti, omnis operatio quæ non potest reduci in eandem rationem objecti, oportet quod sit alterius potentiæ, quæ habeat aliam objecti rationem. Objectum autem intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima (comm. 26): et propter hoc, actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus ejus ad quod quid est: per hanc autem primo ipsa principia cognita fiunt, ex quibus cognitio ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam: et hanc potentiam quæ ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere, Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quædam in quibus non est possibile talem resolutionem facere ut perveniatur usque ad quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse: sicut est in contingentibus in quantum contingentia sunt: unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium objectum intellectus, sed per alium modum, scilicet per quamdam conjecturam de rebus illis de quibus plena certitudo

haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia hæc potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed consistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quæ inquit; ideo quasi a termino suæ operationis hæc potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur. Sed ratio superior et inferior distinguuntur penes ipsas naturas, et ideo non sunt diversæ potentia, sicut scientificum et opinativum.

Ad quartum dicendum, quod objecta scientifici et ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diversa genere cognoscantur; sed æternæ res et temporales sunt diversæ genere naturæ; non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et objectum.

Ad quintum dicendum, quod verum contemplabile et bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum et voluntatem; sed penes hoc non distinguuntur ratio superior et inferior, cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad sextum dicendum, quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse unum cum alio multa continente, si eadem multa continentur ab utroque: sicut hic acervus et hæc congregatio lapidum sunt unum et idem: et per hunc modum ratio superior et inferior sunt una potentia, quamvis utraque quodammodo plures potentias contineat; easdem autem utraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentia, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividatur; sed secundum quod voluntas ab intellectu comprehenditur: non quia sint una potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

Ad septimum dicendum, quod in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia; sicut imaginatio, cujus officium est conservare ea quæ accepta sunt a sensibus, et iterum intellectui repræsentare: tamen cum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendere possit, unam poten-

tiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiva, non autem in sensitiva.

Ad octavum dicendum, quod quamvis æternum et temporale non reducantur ad eadem principia proxima, tamen cognitio æterni et temporalis ad idem principium reducitur; cum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur.

Ad nonum dicendum, quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir et mulier, inter quos erat carnale conjugium, non autem serpens; ita ad naturam superioris rationis pertinet inferior tanquam mulier, non autem sensualitas tanquam serpens, ut dicit Augustinus, XII de Trin. (cap. xii).

Ad decimum dicendum, quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo, non est rationis neque superioris neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quod secundum unam habitudinem sit peccatum, secundum aliam non; sicut cum plures habitus sunt in una potentia, contingit peccare secundum actum unius habitus, et non secundum actum alterius; ut si idem sit grammaticus et geometra, et vera de lineis enuntiet, solœcismum faciendo.

Ad undecimum dicendum, quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam ejus capacitatem, impossibile est unius perfectibilis esse plures perfectiones in eodem ordine; et ideo non potest esse quod materia perficiatur simul duabus formis substantialibus, quia una materia non videtur esse capax nisi unius formæ; secus autem est de accidentalibus formis, quæ non perficiunt sua subjecta secundum totam suam potentiam: unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis; et ideo plures habitus esse unius potentia est possibile, cum habitus sint accidentales perfectiones potentiarum; superveniunt enim post completam potentia rationem.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut Avicenna dicit in VI de Naturalibus, diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animæ diversitas inveniri potest. Uno modo secundum fortitudinem et debilitatem,



sicut opinari et credere. Alio modo secundum velocitatem et tarditatem, sicut currere et moveri. Tertio modo secundum habitum et privationem, ut quiescere et moveri. Quarto modo secundum comparationem ad contraria ejusdem generis, ut sentire album et nigrum. Quinto modo est quando actus est diversorum generum, ut apprehendere vel moveri, vel sentire sonum et colorem. Diversitas igitur primi et secundi modi diversitatem potentiae non indicat: quia sic oporteret tot esse potentias animae distinctas, quot gradus fortitudinis vel debilitatis, vel velocitatis, vel tarditatis inveniuntur in actibus: similiter etiam nec diversitas tertii et quarti modi, cum ejusdem potentiae sit operari ad utrumque oppositum. Sola autem diversitas quinti modi indicat diversitatem potentiae, ut dicamus actus genere diversos qui in ratione objecti non conveniunt: et secundum hoc diversitas actuum rationis superioris et inferioris diversitatem potentiae non indicat.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus agens et possibilis plus differunt quam ratio superior et inferior: cum intellectus agens et possibilis diversa objecta formaliter respiciant, etsi non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem objecti, quamvis utrumque in eadem re intelligibili possit inveniri; unum enim et idem potest esse prius intelligibile in potentia, et post intelligibile in actu. Sed ratio superior et inferior respiciunt diversa objecta materialiter, non formaliter: cum respiciant naturas diversas secundum unam rationem objecti, ut ex dictis, in corp. art., patet. Diversitas autem formalis major est quam materialis: et ideo ratio non sequitur.

Ad decimumquartum dicendum, quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum quae attendit inferior ratio, quae deducuntur ab his quae superior attendit: rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Unde nihil prohibet rationem superiorem et inferiorem esse unam potentiam; sicut videmus quod ejusdem est considerare principia subalternantis scientiae et principia subalternatae, quamvis haec ab illis deducantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod

pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia rationes inferiores regulandae sunt secundum superiores; sicut etiam subalternata scientia a subalternante regulatur.

**ART. III. — UTRUM IN RATIONE SUPERIORI VEL INFERIORI POSSIT ESSE PECCATUM.**

(2-2, quæst. 74. art. 5).

1. Tertio quaeritur utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum: et videtur quod non. Quia dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Ratio autem eadem est potentia cum intellectu, ut supra, art. 1 hujus quæst., habitum est. Ergo etc.

2. Item, quidquid est susceptivum alicujus perfectionis, si sit susceptivum defectus, non potest esse in eo defectus nisi oppositus illi perfectioni: quia contrariorum idem est susceptivum. Sed secundum Augustinum, XII de Trinit. (cap. iv), propria perfectio rationis superioris est sapientia, et inferioris scientia. Ergo in eis non poterit esse aliud peccatum nisi stultitia vel ignorantia.

3. Item, secundum August. (I Retract., cap. xv), omne peccatum est in voluntate. Sed ratio est alia potentia a voluntate. Ergo etc.

4. Item, nihil est susceptivum sui contrarii; quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est contrarium rationi, malum enim hominis est contra rationem, ut dicit Dionysius, iv cap. de divinis Nomin. Ergo etc.

5. Præterea, peccatum quod circa aliquam materiam continetur, non potest attribui alicui potentiae quae ad illam materiam se non extendit. Sed ratio superior habet pro materia res aeternas, non autem delectabilia carnis. Ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo rationi superiori attribui debet, cum tamen dicat Augustinus (XII de Trin., cap. xii, circa med.), quod consensus in actum rationi superiori attribuatur.

6. Præterea, fortius non vincitur ab inferiori. Sed ratio est fortissimum eorum quae in nobis inveniuntur. Ergo non potest vinci per concupiscentiam, vel aliquid hujusmodi. Ergo etc.

Sed contra, ejusdem est mereri et de-

mereri. Sed meritum in actu rationis consistit. Ergo etc.

Præterea, secundum Philosophum (libro III Ethic., cap. I et II), contingit peccare non solum ex passione, sed ex electione. Sed electio in actu rationis consistit, cum sequatur consilium, ut dicitur in Ethic. (lib. III, cap. III). Ergo etc.

Præterea, per rationem dirigimur in speculabilibus et operabilibus. Sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis paralogizat. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum XII de Trinit. (cap. VIII et XII), quandoque peccatum est in superiori ratione, quandoque in inferiori. Ad cuius intellectum oportet duo cognoscere: scilicet quis actus possit attribui rationi, et quis superiori, et quis inferiori.

Sciendum est igitur, quod sicut duplex est apprehensiva, scilicet inferior, quæ est sensitiva, et superior, quæ est intellectiva vel rationalis; ita etiam duplex est appetitiva, scilicet inferior, quæ vocatur sensualitas, quæ dividitur per irascibilem et concupiscibilem; et superior, quæ nominatur voluntas. Huiusmodi autem duæ appetitivæ ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, et quantum ad aliquid dissimiliter. Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi præcedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel inferiorem vel superiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel a phantasia vel a sensu; ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus. Dissimiliter autem quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori est quædam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiæ apprehensivæ, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus: sed motus appetitus superioris attribuitur suæ apprehensivæ, scilicet rationi, quia superioris ap-

petitus inclinatio in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem, et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus.

Sic igitur patet quod aliquis actus attribuitur rationi dupliciter. Uno modo quia est immediate ejus, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis vel scibilibus. Alio modo quod ejus est mediante voluntate, quæ per ejus iudicium movetur. Sicut autem motus appetitus qui sequitur iudicium rationis, rationi attribuitur; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis, attribuitur superiori rationi; utpote cum aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptum, vel divina lege præceptum, vel aliquo huiusmodi modo. Inferioris vero rationis est quando motus appetitus consequitur inferioris rationis iudicium; ut cum deliberatur de agendis per causas inferiores, utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, hominum offensam, et huiusmodi. Huiusmodi autem duæ considerationes ordinate sunt. Fines enim, secundum Philosophum, VII Eth. (c. VIII, a med.), in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur iudicium rationis nisi quando resolvuntur rationes in prima principia: unde nec in operabilibus perficitur nisi quando fit reductio usque ad ultimum finem: tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam dabit de operando; et hæc sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quæ finem ultimum respicit; sed delectatio, sive delectationis complacentia, sive consensus, attribuitur ab Augustino (XII de Trin., cap. XII) rationi inferiori.

Quando igitur peccat aliquis in actum consentiendo, est peccatum in ratione superiori: quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione, dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod in huiusmodi inferioribus disponendis immediate consistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione et inferiori, in quantum motus appetitivæ, rationi attribui-

tur. Sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione, quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in V de Anima (com. 63 et 161), sicut sensus in propriis sensibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium objectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens; nec circa propria principia, quæ statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones; et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod sapientiæ et scientiæ secundum se opponuntur directe stultitia et ignorantia; sed quodammodo indirecte omnia alia peccata; in quantum scilicet regimen sapientiæ et scientiæ, quod in quolibet opere requiritur, per peccatum depravatur, ratione cujus omnis malus dicitur ignorans.

Ad tertium dicendum, quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium; illud autem quod in voluntate causatur, rationi attribuitur, ratione supradicta.

Ad quartum dicendum, quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem, in quantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod ratio superior fertur in rationes æternas directe sicut in propria objecta; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia et caduca, prout ex illis rationibus æternis de hujusmodi temporalibus iudicat; et sic, cum ejus iudicium pervertitur circa aliquam materiam, illud rationi superiori adscribitur.

Ad sextum dicendum, quod similem rationem Socrates faciebat, ostendere volens, quod nullum scientem contingit peccare, quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur. Ad quod respondet Philosophus, VII Ethic. (c. III), distinguendo scientiam in universalem et particularem, et scientiam in habitu

et in actu: et in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus et ligatus, ut in ebriosis accidit. Contingit enim aliquem habentem scientiam universalem, in actu particulari, circa quem est opus non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem; ut sic iudicium rationis in particulari operatione non possit informari secundum universalem scientiam; et ita contingit errare rationem in electione; et a tali errore electionis omnis malus erit ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc modum ratio ad peccatum deducitur, in quantum per concupiscentiam ligatur.

**ART. IV. — UTRUM DELECTATIO MOROSA PER CONSENSUM IN DELECTATIONEM IN INFERIORI PARTE RATIONIS EXISTENS, SINE CONSENSU IN OPUS, SIT MORTALE PECCATUM.**

(1-2, quæst. 79, art 6 et 8).

1. Quarto quæritur, utrum delectatio morosa per consensum in delectationem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum; et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus in Ench. (capit. LXXI in princ.), tuncio pectoris et oratio dominica valent, vel sunt remedia contra venialia deputata. Sed consensus in delectationem sine consensu in opus, inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contusionem et orationem dominicam; dicit enim Augustinus, XII de Trin. (c. XII a med.): *Nec sane cum sola cogitatione mens oblectetur illicitis, non quidem discernens esse facienda, tenens tamen et volens libenter quæ statim ut attingunt animam, respui debuerunt; tenendum est non esse peccatum; sed longe minus quam si opere statuatür implendum: et ideo de talibus quoque cogitationibus est venia petenda, pectusque tundendum, et dicendum: Dimitte nobis debita nostra.* etc. Ergo consensus in delectationem prædictus non est peccatum mortale.

2. Item, consensus in veniale peccatum venialis est, sicut consensus in mortale mortalis est. Sed delectatio peccatum veniale est. Ergo et consensus in eam venialis est.

3. Item, in actu fornicationis duo invenimus propter quæ malus judicari potest: scilicet vehementiam delectationis, quæ absorbet rationem; et nocumentum ex actu proveniens, scilicet incertitudo prolis, et alia hujusmodi quæ consequerentur, nisi concubitus lege matrimonii ordinaretur. Non autem potest dici quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis, quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimonii, qui non est peccatum. Ergo non est peccatum mortale nisi propter nocumentum quod ex actu provenit: ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis, non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est nocumentum mortale; ergo etc.

4. Item, non minus peccatum est homicidium quam fornicatio. Sed qui cogitat de homicidio, et delectatur, et consentit in delectationem, non peccat mortaliter; alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, et in hanc delectationem consentirent, peccarent mortaliter, quod non videtur probabile. Ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

5. Item, cum veniale et mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia pœnæ perpenditur, veniale non potest fieri mortale. Sed delectatio quæ in sola consistit cogitatione, ante consensum est venialis. Ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

6. Item, ratio peccati mortalis in aversione a Deo consistit. Averti autem a Deo non est inferioris rationis, sed superioris, cujus est converti; opposita enim sunt ejusdem. Ergo peccatum in inferiori ratione esse non potest. Sed consensus in delectationem ab Augustino ponitur in inferiori. Ergo etc.

7. Item, ut dicit Augustinus in l. I contra Manichæum (XII de Trin., capit. XII, quoad sensum), si cupiditas nostra mota fuerit, jam quasi mulieri persuasum est; sed aliquando viriliter ratio commotam cupiditatem refrenat atque compescit, quod cum fit, non labimur in peccatum. Ex quo videtur accipi, quod in spiritali conjugio nobis intimo si mulier peccat, et non vir, non est peccatum. Sed quando consentitur in delectationem et non in actum, mulier peccat, et

non vir, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. Ergo etc.

8. Item, secundum Philosophum, X Eth. (cap. III, IV et V), delectatio in bonitate et malitia consequitur operationem ex qua causatur. Sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab interiori, scilicet cogitatione. Ergo et delectatio quæ consequitur anteriorem cogitationem, alia est ab illa quæ consequitur posteriorem. Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. Ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis; ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

9. Præterea, id solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Augustino datam (lib. XXII contra Faustum, cap. XVII, in princ.), quod *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. Sed non invenitur in lege prohibitus consensus in delectationem. Ergo etc.

10. Item, idem judicium videtur esse de consensu interpretativo et expresso. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentiae; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis, quæ dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitos motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale: ergo nec similiter consensus expressus.

11. Item, ex hoc aliquod peccatum est mortale, ut dictum est, argum. 6, quod est contra præceptum divinum; alias non contemneretur Deus in transgressione præcepti, et sic peccantis animus non averteretur a Deo. Sed ratio inferior non advertit rationem præcepti divini; hoc enim est officium rationis superioris, quæ consulit rationes æternas. Ergo in inferiori ratione peccatum, mortale esse non potest.

12. Item cum in peccatu sicut duo: conversio et aversio; ad conversionem aversio sequitur: hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur, ab alio avertitur. Sed ille qui consentit in delectationem et non in actum, non plene convertitur ad bonum com-

mutabile, quia complementum in actu consistit. Ergo nec est ibi completa aversio, et ita nec peccatum mortale.

13. Item, ut dicit Glossa (ordin.), in princ. Hierem., Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed si aliquis in meditatione divinorum præceptorum delectaretur, et in talem delectationem consentiret, dummodo non proponeret opere implere divina præcepta, non mereretur præmium. Ergo nec meretur pœnam, si in delectationem peccati consentiat, dummodo non statuat opere implere.

14. Item, inferior potestas rationis mulieri comparatur. Sed mulier non est suæ voluntatis, quia corporis sui potestatem non habet, ut dicit Apostolus. Ergo nec inferior pars rationis suæ voluntatis est, et ita non potest peccare.

1. Sed contra, nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Sed homo condemnabitur pro consensu in delectationem: unde Augustinus, XII de Trinit. (cap. XII a med.): *Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccatu, per Mediatoris gratiam remittantur.* Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

2. Præterea, delectatio alicujus operationis et ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et delectatio in eadem ad eandem virtutem; justus enim est et operari justus, et delectari de justis operibus, ut patet in I Ethic. (cap. VIII, a med.). Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. Ergo et delectatio in cogitatione de fornicatione; ergo etc.

3. Item, si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, qui non deliberabant de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando; quod patet esse falsum. Igitur in ratione inferiori potest esse peccatum.

Respondeo dicendum, quod eadem quæstio est de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale, et qua quæritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem

peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat; cum non sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur esse dubium, utrum delectatio quæ dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, peccatum mortale sit. Circa hoc autem diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt quod non est peccatum mortale, sed veniale. Quæ quidem opinio Augustino adversari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis ejus inductis. Isti opinioni contradicit communis opinio modernorum; et videtur in periculum animarum vertere: cum ex consensu in talem delectationem homo in peccatum promptissime incidere possit.

Unde alteri opinioni magis videtur esse assentiendum, quæ ponit talem consensum esse peccatum mortale: cujus opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum namque, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita ad actum cogitationis sequitur sua delectatio interior. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur: una quidem ex parte ipsius cogitationis; alia vero ex parte ipsius cogitati. Delectamur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quædam cognitio in actu aliquorum, quamvis illa nobis displiceant: sicut aliquis justus cogitat de peccatis, de eis disputando et conferendo; et in veritate istius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur, quando ipsa res cogitata affectum movet et allicit. Et hæc quidem duæ cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt, et aperte distinguuntur: sed earum distinctio in cogitatione de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis ad cogitationem talium concupiscibilium, statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa quæ cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualitercumque malorum cogitationem sequatur, penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri;

vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quæ sequitur cogitationem ex parte rei cogitatæ, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in II Metaph., delectatio per se in actu consistit; sed species et memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis erit. Quandocumque autem se ratio subicit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale: excluditur enim a ratione rectitudo justitiæ, cum ipsa subicitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subicit huic delectationi perversæ quando in eam consentit. Et hæc est prima subjectio qua ei se subicit; et ex hac subjectioe consequitur quandoque ut ipsum actum inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequenda. Et quanto ad plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit; unde ibi peccatum mortale inchoatur.

Unde simpliciter concedimus, consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quod quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut hujusmodi delectationem nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosa oscula, vel aliquid hujusmodi, totum est mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Ench. (cap. LXXI), oratio dominica et alia hujusmodi non solum ad delenda peccata venialia valent, sed ad remissionem mortalium, quamvis non ita sufficiant ad delectationem mortalium sicut venialium.

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quæ consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum,

in quantum scilicet prævenit assensum deliberatum, in quo perficitur ratio peccati mortalis; sine quo si corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus iniquatione peccati sine consensu mentis, ut dixit Lucia. Et ideo quando consensus advenit, removetur prædictum accidens, et fit peccatum mortale, sicut accideret in ea quæ per violentiam corrumperetur, si consentiret.

Ad tertium dicendum, quod tota inordinatio fornicationis, undecumque contingat, redundat in delectationem quæ ex ipsa causatur; unde qui hujus generis delectationem approbat, mortaliter peccat.

Ad quartum dicendum, quod si aliquis delectaretur in cogitatione homicidii propter ipsam rem cogitam, hoc non esset nisi per affectionem quam haberet ad homicidium, et ita peccaret mortaliter; sed si aliquis delectaretur in cogitatione mali propter notitiam eorum de quibus cogitat, vel propter aliquid hujusmodi, non erit peccatum mortale semper; sed reducetur ad aliud aliud genus peccati scilicet ad curiositatem, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad quintum dicendum, quod illa delectatio quæ fuit venialis, nunquam eadem numero erit mortalis: sed actus consensus superveniens erit mortalis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen hujus conversionis aliquantulum fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiore regulatur; sicut concupiscibilis et irascibilis dicuntur participare aliquantulum rationem, in quantum rationi obediunt: et ita aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus in lib. contra Manichæum non eodem modo exponit illa tria, sicut in XII de Trinit. (cap. XII et XIII). In lib. enim de Trinitate serpentem attribuit sensualitati, mulierem inferiori rationi, virum superiori; sed in lib. contra Manichæum, serpentem sensui, mulierem concupiscentiæ vel sensualitati, virum rationi. Et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod interior

actus, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quæ consequitur cogitationem per seipsam; sed delectatio quæ consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur in idem genus; quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud, et apprehendat illud ut conveniens. Unde qui consentit in delectationem interiorem approbat exteriorem, et vult ea frui, saltem cogitando de ea.

Ad nonum dicendum, quod consensus in delectationem prohibetur præcepto illo, *Non concupisces*; non enim sine causa de actu interiori et exteriori concupiscentia diversa præcepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo præcepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur omnia consequentia quæ ad idem genus pertinent.

Ad decimum dicendum, quod antequam ratio delectationem perpendat vel nocentium ipsius, non habet interpretativum consensum, etsi non resistat; sed quando jam perpendit ratio de delectatione insurgente, et de nocentia consequente; utpote cum percipit homo se totaliter per huiusmodi delectationem in peccatum inclinari, et in præceptis ruere, nisi expresse resistat, videtur consentire. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum ejus: quia agere et non agere, cum quis agere debet, ad idem genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

Ad undecimum dicendum, quod vis præcepti Dei pervenit usque ad rationem inferiorem, in quantum ipsa participat regimen superioris.

Ad duodecimum dicendum, quod conversio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis; quamvis post hanc completionem aliqua alia completio addi possit.

Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (iv cap. de divin. Nomin.), bonum causatur ex una tota et perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus; et ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc quod sit malum demeritorium; quamvis Deus sit pronior ad remunerandum bona quam

ad puniendum mala. Unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum

Ad decimumquartum dicendum, quod mulier de jure non debet velle contra debitam viri ordinationem; sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, et vult: et ita est de inferiori ratione.

Rationes in contrarium concedimus, quamvis ultima falso concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset. Nullus enim est qui non æstimet in aliquo esse finem humanæ vitæ; et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

**ART. V. — UTRUM IN RATIONE SUPERIORI POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE.**

(2-2, quæst. 74, art. 9).

1. Quinto quæritur, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale: et videtur quod non. Superioris enim rationis est inhærere rationibus æternis. Ergo et peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod deflectitur a rationibus æternis. Sed deflecti ab illis, est peccatum mortale. Ergo etc.

2. Præterea, peccatum veniale, per contemptum fit mortale. Sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum et a Deo puniendum, et tamen illud committere consentiat. Ergo videtur quod quandoque post deliberationem superioris rationis in actum consentit, peccatum veniale fit mortale.

3. Item, est aliquid in anima in quo non potest esse nisi peccatum veniale, scilicet sensualitas; et aliquid in quo potest esse veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo videtur quod ibi sit aliquid in quo non possit esse nisi mortale. Hoc autem non est syndereis, quia in ea nullum peccatum est. Ergo etc.

4. Item, in angelo et in homine in statu innocentie non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quæ tunc non erat. Sed ratio superior est remota a carnis corruptione. Ergo etc.

Sed contra, consensus in actum peccati non est gravior quam ipse actus

peccati. Sed consensus in actum venialis peccati ad superiorem rationem pertinet. Ergo etc.

Item, subitus motus infidelitatis peccatum veniale est; et non est nisi in superiori ratione. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale et mortale; sed tamen aliqua materia est circa quam non potest esse nisi peccatum mortale: quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes æternas; et circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa rationes temporales, de quibus judicat secundum rationes æternas. Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes æternas, habet actum duplicem, scilicet subitum et deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficitur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori rationi peccatum veniale, quando erit motus subitus; mortale autem quando erit deliberatus, sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet actum nisi deliberatum, quia non fertur ad ea nisi conferens ad ea rationes æternas. Unde quantum ad hujusmodi materiam, si sit in genere peccati mortalis semper actus superioris rationis erit peccatum mortale; si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale, ut patet cum quis consentit in verbis otiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior peccat per hoc quod deflectitur a rationibus æternis, non solum contra eas faciendo, sed faciendo præter eas, quod est peccatum veniale.

Ad secundum dicendum, quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei solum; et per hunc solum homo avertitur a Deo. Post quantamcumque autem deliberationem in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum, nisi forte æstimaret peccatum illud esse contrarium præcepto divino.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale, contingit ex imperfectione ejus. Ratio autem, perfecta potentia est; et ideo in ea potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam: actus enim ejus potest esse in quolibet genere

completus. Unde si sit in genere venialis, est veniale; si in genere mortalis, est mortale.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ratio superior non sit immediate carni conjuncta, tamen corruptio carnis usque ad ipsam pertingit, in quantum superiores potentie ab inferioribus accipiunt.

## QUÆSTIO XVI.

### DE SYNDERESI

(*In tres articulos divisa*).

Primo, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; — 2º utrum synderesis possit peccare; — 3º utrum synderesis in aliquo extingatur.

#### ART. I. — UTRUM SYNDERESIS SIT POTENTIA, VEL HABITUS.

(*1 part., quæst. 79, art. 2*).

1. Quæstio est de synderesi: et primo quæritur, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; et videtur quod sit potentia. Ea enim quæ veniunt in eadem divisionem, sunt ejusdem generis. Sed synderesis dividitur contra concupiscibilem, irascibilem et rationalem, ut dicitur in Glossa Hieronymi Ezech. 1 (super illud: *In quatuor partibus*). Sed irascibilis et concupiscibilis et rationalis sunt potentie. Ergo et synderesis.

2. Sed dicendum, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. — Sed contra, subjectum cum accidente non dividitur contra subjectum absolute sumptum: non enim esset divisio conveniens, animalium aliud homo, aliud homo albus. Sed habitus comparatur ad potentiam sicut accidens ad subjectum. Ergo non debet dividi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilis, concupiscibilis et rationalis, contra id quod nominat potentiam cum habitu.

3. Item, unius potentie contingit esse diversos habitus. Si igitur ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis qua partes anime ad invicem distinguuntur.

4. Item, nihil idem et unum potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non possunt potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum simul designet.



5. Item, habitus non inscribitur aliquid, sed potentiæ tantum. Sed universalia principia juris naturalis dicuntur inscribi synderesi. Ergo etc.

6. Item, ex duobus non potest unum fieri nisi altero transmutato. Sed habitus naturalis quem significare dicitur synderesis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia; nec iterum potentiæ animæ transmutantur. Ergo ex habitu naturali et potentia non potest fieri unum, ut utrumque uno nomine nominetur.

7. Item, synderesi opponitur sensualitas, quia sicut sensualitas semper inclinatur ad malum, ita synderesis semper ad bonum. Sed sensualitas est potentia absolute sine habitu. Ergo et synderesis.

8. Item, sicut dicitur IV Metaphys. (comm. 28), ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subjecto et accidente, ut hoc quod dico, Homo albus, defini non potest, ut probatur VII Metaph. (concl. 12 et sequent.). Ergo nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest cum habitu potentia uno nomine nominari.

9. Item, superior ratio potentiam absolute nominat. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur: dicit enim Augustinus in lib. de libero Arbitrio (II, cap. x, a med.): *In naturali iudicatorio, quod synderesim dicimus, adsunt quædam regulæ et lumina virtutum, et vera et incommutabilia.* Incommutabilibus autem rationibus adhærere, secundum Augustinum, XII de Trinitate (cap. II, et VII, in fin.), est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.

10. Item, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v), omne quod est in anima, aut est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo divisio Philosophi vel est insufficientis, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

11. Item, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinatur ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synderesis, quæ semper inclinatur ad bonum, non est habitus, vel habitus cum potentia, sed potentia absolute.

12. Item, ad operandum sufficit poten-

tia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato; cum synderesis inclinatur ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur hæresis esse Pelagii.

13. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una per quam cum angelis convenit in quantum spiritus est, quæ est superior; alia per quam corpus vivificat in quantum anima est, quæ est inferior. Oportet ergo quod synderesis fundatur supra formam superiorem vel inferiorem. Si supra superiorem, est superior ratio; si supra inferiorem, est inferior. Sed tam superior quam inferior ratio nominat potentiam absolute. Ergo etc.

14. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu infuso vel acquisito, possibile est synderesim amittere. Sed synderesis non nominat habitum innatum. Ergo potentiam absolute. Probatio mediæ. Omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed synderesis præsupponit actum temporalem: est enim synderesis malo remurmurare, et instigare ad bonum; quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum et malum. Ergo etc.

15. Item, officium synderesis videtur esse iudicare; unde et naturale iudicium dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo liberum arbitrium est idem quod synderesis. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo etc.

16. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque; hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur; quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam; sic enim quilibet habitus potentiæ superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in compositione naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII Metaph. (comm. 20, 21, 59). Ergo synderesis non est potentia nec habitus,

sed aliquid præter hæc; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

Sed contra, si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Sed rationales potentiæ se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod est falsum, quia semper instigat ad bonum, nunquam autem ad malum.

Item, si synderesis est potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non eadem, quia contra rationem dividitur in Glossa (ord. ex Hieronymo), Ezech. i. Nec potest dici quod sit alia a ratione; specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus autem actus synderesi attribuitur quem ratio facere non possit; ratio enim ipsa et instigat ad bonum, et remurmurat malo. Ergo etc.

Item, fomes semper inclinatur ad malum, synderesis semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia, quæ in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo synderesis est habitus.

Item, si synderesis est potentia, aut est cognitiva, aut motiva. Sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus ejus est inclinare ad bonum, et remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc apparet esse falsum, quia potentiæ motivæ, sufficienter dividuntur per irascibilem et concupiscibilem et rationalem, contra quas dividitur synderesis, ut prius. argum. i, dictum est. Ergo etc.

Item, sicut in parte animæ operativa synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per Philosophum in VI Ethic. (cap. vi). Ergo synderesis est habitus.

Raspondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversæ opiniones sunt.

Quidam enim dicunt, quod synderesis potentiam absolute nominat, et aliam a ratione, ea superiorem.

Alii vero dicunt, potentiam quidem absolute esse; sed eandem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut ra-

tio, id est in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, id est in quantum naturaliter cognoscit aliquid; et sic dicitur synderesis.

Alii autem dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionysius, vii cap. de divin. Nom., divina sapientia conjungit fines primorum principiiis secundorum; naturæ enim ordinatæ ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem animæ humanæ est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque: naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ; ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat. quamvis quantum ad hoc invenitur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui posuerunt angelos motores orbium, et omnes formas naturales præexistere in eorum cognitione, quam secundum theologos, qui ponunt angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativæ sive practicæ, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi

quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habituales esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animæ humanæ est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam in ratione; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cujus contrarium supra, quæst. præced., art. 1, dictum est. Restat igitur ut hoc nomen *synderesis* vel nomet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nomet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque hoc fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest: quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua possunt in eandem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid sit illud commune, sive sit genus, sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum.

Ad secundum dicendum, quod quodcumque ex accidente supervenit subjecto aliquid speciale præter id quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subjectum, vel subjectum cum accidente contra subjectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam: in quantum enim superficies absolute

sumitur, est quoddam mathematicum, per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. art., patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habituales dividi contra potentiam absolute sumptam.

Ad tertium dicendum, quod habitus qui insunt potentiæ rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi in quantum est ratio; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

Ad quartum dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus: sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui subternitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid inscribi in aliquo est dupliciter: uno modo sicut in subjecto: et sic in anima non potest aliquid inscribi nisi quantum ad potentiam; vel sicut in continente: et sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi, secundum quod dicimus, singula quæ ad geometriam pertinent, ipsi geometriæ inscribi.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex potentia et habitu; sed sicut ex accidente et subjecto.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinatur semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quæ quidem corruptio inest per modum cujusdam habitus: et sic etiam synderesis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

Ad octavum dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione propria, qualis est definitio substantiarum quæ significant unum per se: sed potest definiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex subjecto et accidente fit unum secundum quid; et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde Philosophus, ibidem, dicit, quod subjectum cum accidente potest uno nomine nominari.

Ad nonum dicendum, quod synderesis neque nominat rationem superiorem neque inferiorem, sed quid communiter habens se ad utrumque. In ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliiter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturæ; et sic divina incommutabilia sunt; et hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit. Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles, sicut ista veritas: Omne totum est majus sua parte, incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus; et hoc modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur.

Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod nominatur in anima, est alterum horum tantum: illa enim quæ secundum rem distincta sunt, potest intellectus conjungere, et uno nomine nominare.

Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori conjungitur; habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem animæ: et ideo hi duo contrarii habitus non sunt ejusdem secundum idem.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem hujus habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo, et inclinare ad bonum: et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit: hoc enim naturali facultati imputare solummodo, Pelagianæ impietatis est.

Ad decimumtertium dicendum, quod synderesis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam: non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem:

quia, cum cujuslibet potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparisonem potentiæ ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva; et inde est quod omnes potentiæ vegetabilis animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando; sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva, quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subjectum habituum, sed magis possibilis: unde ipsa potentia quæ habitui naturali subjicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit activa potentia, ulterius non recte proceditur: non enim sunt in anima duæ formæ, sed una tantum, quæ est ejus essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur supra essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animæ solum illæ vires quæ sunt organis affixæ, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eandem cum habitu sibi inhærente.

Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non præægitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis, sit innatus.

Ad decimumquintum dicendum, quod iudicium est duplex: in universali, et hoc pertinet ad synderesim; et in particulari operabili, et hoc est iudicium electionis, et hoc pertinet ad liberum arbitrium.

Ad decimumsextum dicendum, quod compositio philosophica et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis; et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formæ substantialis et materiæ, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quæ quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subjecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque: et talis est compositio potentiæ et habitus.

**ART. II. — UTRUM SYNDERESIS POSSIT PECCARE.**

(1 part, quæst. 7, art. 12).

1. Secundo quæritur, utrum synderesis possit peccare; et videtur quod sic. Quia dicitur in Glossa Ezech. I (ordin. super illud: *In quatuor partibus*, et sumitur ex Hieron.), de synderesi: *Hanc interdum præcipitari videmus*. Sed præcipitatio in operabilibus nihil aliud est quam peccatum. Ergo etc.

2. Item, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, nec potentiæ, sed hominis, quia actus sunt singularium; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicujus potentiæ vel habitus homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Joan. xvi, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo; et sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod iudicabant esse obsequendum Deo, quod ad synderesim pertinet*. Ergo etc.

3. Item, Hierem. II, 16, dicitur: *Filii Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem*. Vertex autem est superior pars animæ, ut dicit Glossa (ordin. ex August., XII de Trin., c. XII), super illud Ps. VII, 17: *In verticem ipsius iniquitas ejus descendet*; et sic ad synderesim pertinet, quæ est supremum in anima. Ergo synderesis a dæmonibus constupratur.

4. Item, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum Philosophum. Sed synderesis est potentia rationalis. Ergo se habebit ad opposita: ergo potest bonum facere, et peccare.

5. Item, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtus et peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum, etiam erit in ipsa actus peccati.

6. Item, sicut se habet habitus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativæ ex principiis oritur. Ergo omnis operatio practicæ rationis ex synderesi initium sumit: ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicæ quæ est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum.

7. Item, pœna respondet culpæ. Sed tota anima punitur in damnatis, etiam synderesis. Ergo et ipsa peccat.

Sed contra, bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquod bonum est cui nihil admiscetur de malo; nihil autem adeo est malum, quod non habeat aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinatur ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinatur ad bonum. Hoc autem non videtur esse nisi synderesis. Ergo etc.

Item, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

Respondeo dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt; et ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in I Phys. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile: inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et

omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis nunquam præcipitatur in universali: sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter imperfectam vel falsam deductionem, vel alicujus falsi assumptionem; et ideo non dixit simpliciter quod præcipitatur synderesis; sed quod conscientia præcipitatur, quæ universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur veræ, sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio quo occisores Apostolorum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, peccatum non proveniebat ex universali iudicio synderesis, quod est Deo obsequendum, sed ex falso iudicio superioris rationis, quæ arbitrabatur occisionem Apostolorum esse beneplacitum Deo; et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis inclinarentur ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut vertex corporis est suprema pars corporis, ita vertex animæ est suprema pars animæ; unde secundum diversas distinctiones partium animæ vertex diversimode accipitur. Considerando vel distinguendo enim partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars animæ vertex dici potest; ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior dicitur vertex; ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicitur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligitur secundum quod vertex nominat superio-

rem rationem, non autem prout nominat synderesim.

Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, quæ de se, se habet ad opposita per habitum quandoque determinatur ad unum; et maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum, ita etiam in operativis accidit.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus, XII de Trinit., ostendit hoc argumentum non valere: dicit enim, quod peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur, et hoc ideo quia ad unam partem pertinet utraque ratio, cujus est proprium peccare. Et ideo pœna directe respondet personæ, et non potentiæ, nisi in quantum potentia est personæ: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis pœnam meretur quantum ad omnia quæ in persona continentur. Unde et in iudicio sæculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

### ART. III. — UTRUM SYNDERESIS IN ALIQUO EXTINGUATUR.

1. Tertio quæritur, utrum synderesis in aliquo extingatur; et videtur quod sic. Psalm. LII, 2: *Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt.* Glossa: *Corrupti, omni lumine rationis privati.* Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo lumen synderesis in aliquibus extinguitur.

2. Item, infideles non habent aliquem remorsum conscientiæ de sua infidelitate. Infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit extincta.

3. Item, per Philosophum, VII Ethic. ille qui habet habitum vitii est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad syn-

deresim. Ergo in habente habitum vitii alicujus extinguitur.

4. Item, Proverb. xviii, 9: *Impius, cum in profundum venerit, contemnit*: quod cum accidit, synderesis locum suum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa Ezech. i (super illud *in quatuor partibus*). Ergo in aliquibus extinguitur.

5. Item, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo per contrarium et in damnatis omnis inclinatio ad bonum. Sed synderesis inclinatur ad bonum. Ergo etc.

Sed contra, Isaïæ ult., 24: *Vermis eorum non morietur*; et exponitur de verme conscientia, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientia. Sed remorsus conscientia causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

Item, in peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per Hieronymum in Glossa Ezech. i, ut sup., ubi dicit, quod nec in Cain est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dicitur Genes. iv, 13: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear*.

Respondet dicendum, quod synderesim extingui, intelligi potest dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extingatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis; de quo lumine dicitur in Psalm. iv, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quod scilicet nobis bona ostendit; hæc enim erat responsio ad id quod dixerat: *Quis ostendit nobis bona?* Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus ejus omnino intercipitur; et sic contingit actum synderesis extingui et in non habentibus usum liberi arbitrii, nec aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium

deflectatur; et sic impossibile est in universali judicium synderesis extingui; in particulari vero operabili extinguitur quodcumque peccatur in eligendo; vis enim concupiscentia vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale judicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privari quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

Ad secundum dicendum, quod in hæreticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod judicium synderesis huic particulari non applicetur. In universali enim judicium synderesis in eis manet; judicant enim malum esse non credere his quæ a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum superiorem rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili; in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale judicium ad ejus particulare operabile applicet in eligendo; et per hunc modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

Et sic patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod malum est præter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam; unde natura manente, non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

## QUÆSTIO XVII.

### DE CONSCIENTIA

(In quinque articulis divisa)

Primo, utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus; — 2º utrum conscientia possit errare; — 3º utrum conscientia liget; —

4<sup>o</sup> utrum conscientia erronea liget; — 5<sup>o</sup> utrum conscientia in indifferentibus plus liget vel minus quam præceptum prælati.

**ART. I. — UTRUM CONSCIENTIA**

**SIT POTENTIA, VEL HABITUS, VEL ACTUS.**

(1 part., quæst. 79, art. 13).

1. Quæstio est de conscientia; et in primo quæritur, utrum sit potentia, vel habitus, vel actus; et videtur quod sit potentia. Dicit enim Hieronymus in Glossa Ezech. 1, postquam de synderesi mentionem fecerat: *Hanc conscientiam interdum præcipitari videmus; ex quo videtur quod idem sit conscientia et synderesis. Sed quodam modo synderesis est potentia. Ergo est conscientia.*

2. Præterea, nihil est subjectum vitii nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum iniquationis peccati, ut patet ad Titum 1, 15: *Inquinata est eorum et mens et conscientia. Ergo conscientia est potentia.*

3. Sed dicebatur, quod iniquatio non est in conscientia sicut in subjecto. — Sed contra, nihil potest numero idem esse inquinatum et mundum, nisi sit subjectum iniquationis. Sed omne quod mutatur de iniquatione in munditiam idem numero manens, quandoque est mundum, quandoque inquinatum. Ergo omne quod mutatur de iniquatione in munditiam vel e converso, est subjectum iniquationis et munditiæ. Sed conscientia mutatur de iniquatione in munditiam; Heb. ix, 14: *Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortis. Ergo conscientia est potentia.*

4. Præterea, conscientia dicitur esse rationis dictamen, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis iudicium. Sed iudicium ad liberum arbitrium pertinet, a quo nominatur. Ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et conscientia.

5. Præterea, Basilius (in Psal. xxxviii super illud, *Non timebo in die mala*) dicit, quod conscientia est naturale iudicium; naturale autem iudicium est synderesis. Sed synderesis est potentia aliquo modo. Ergo et conscientia.

6. Præterea, peccatum non est nisi in voluntate et ratione. Peccatum autem est in conscientia. Ergo conscientia est

ratio vel voluntas. Sed ratio et voluntas sunt potentia. Ergo et conscientia.

7. Præterea, neque habitus neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire; Eccle. vii: *Scit enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis. Ergo conscientia non est habitus neque actus; ergo est potentia.*

8. Præterea, Origenes dicit (lib. II in epist. ad Roman. non multum a med.), quod conscientia est *spiritus corrector et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, et adhæret bonis. Sed spiritus nominat potentiam animæ, vel essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam nominat.*

9. Præterea, conscientia vel est actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper manet actu, qui non est in dormiente, qui tamen conscientiam habere dicitur; nec est habitus; quod sic ostenditur: Nullus habitus rationis est de particularibus; sed conscientia est particularium actuum; ergo conscientia non est habitus rationis, nec alicujus alterius potentia, cum conscientia ad rationem pertineat. Ergo est potentia.

10. Præterea, in ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus; nec operativus, cum nec sit ars, nec prudentia, hoc enim solum Philosophus in V Ethic. (cap. iij, iv et v), in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus. Quod autem non sit ars, manifestum est. Quod autem non sit prudentia, sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilia, ut dicitur in VI Ethic. (capit. v); non autem respicit agibilia singularia; quia cum sint infinita, non poterit eorum esse ratio; et iterum sequeretur quod prudentia per se augeretur, per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

11. Sed dicendum, quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur iudicium universale rationis ad particulare opus. — Sed contra, ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singu-



lare, solummodo potentia sensitiva interveniente; sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam sterilem esse, sciet hanc mulam esse sterilem, cum eam percipit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis iudicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus; et sic conscientia non est habitus; et sic idem quod prius.

12. Præterea, omnis habitus vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes: non autem omnes eandem conscientiam habent; neque iterum est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus: conscientia autem quandoque non recta; neque est iterum habitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine, antequam per multos actus habitum acquisivisset. Ergo non est habitus.

13. Præterea, habitus, secundum Philosophum, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

14. Præterea, conscientia pœna est in damnatis, ut habetur I Corinth. III in Glossa. Sed habitus non est pœna, sed magis perfectio habentis. Ergo non est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit habitus. Conscientia enim, secundum Damascenum (lib. IV, cap. XI), est *lex intellectus nostri*. Sed lex est habitus universalium principiorum juris. Ergo conscientia est habitus.

2. Præterea, Roman. III super illud, *Cum enim gentes que legem non habent, etc.*, dicit Glossa (ordin.): *Etsi gentiles non habeant legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quisque intelligit, et qua sibi quisque conscius est quod sit bonum et malum*. Ex quo videtur quod lex naturalis sit qua sibi aliquis conscius est. Sed quilibet sibi conscius est per conscientiam. Ergo conscientia est lex naturalis; et sic idem quod prius.

3. Præterea, scientia nominat habitum conclusionis. Sed conscientia quædam scientia est. Ergo et habitus.

4. Præterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus. Sed aliquis operatur frequenter secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

5. Præterea, I Tim. I: *Finis præcepti est caritas de conscientia bona*; Glossa (interlin.): *Conscientia bona, id est spe*. Sed spes est habitus quidam. Ergo et conscientia.

6. Præterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus. Sed, secundum Damascenum in IV lib., sicut fomes est per immissionem a dæmone, ita conscientia per immissionem a Deo. Ergo conscientia est habitus infusus.

7. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. V), omne quod est in anima, est habitus, vel potentia, vel passio. Sed conscientia non est passio; quia passionibus non meremur neque demeremur, neque laudamur neque vituperamur, ut ibidem Philosophus dicit; neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit actus. Conscientia enim dicitur accusare vel excusare. Sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi quod actu considerat. Ergo conscientia est actus aliquis.

2. Præterea, scire quod consistit in collatione, est scire in actu. Sed conscientia nominat scientiam cum collatione; dicitur enim conscire, id est simul scire. Ergo conscientia est scientia actualis.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque pro habitu; a quibusdam dicitur quod quandoque pro actu. Et hujus distinctionis hæc videtur esse ratio; quia cum scire sit aliquis actus, et circa actum consideretur objectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor æquivocatur sicut hoc nomen *intellectus* quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque vero actum. In hujusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II Topic. (cap. I, circa fin.). Illud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut

conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur, Dicam tibi conscientiam meam, id est quod est in conscientia mea. Sed potentiæ vel habitui proprie loquendo, hoc nomen attribui non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quæ de conscientia dicuntur.

Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse alicujus potentiæ et actus et habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicujus potentiæ vel alicujus habitus; sicut videre est proprium potentiæ visivæ, et scire in actu habitus scientiæ: unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et scientia similiter. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari: sicut patet de hoc nomine *usus*; significat enim actum cujuslibet habitus et potentiæ, usus enim est illius cujus est actus; unde hoc nomen *usus* ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quælibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam; sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit: alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicujus actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur, hoc non esse factum de conscientia mea, id est nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit; et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. XLIII, 22: *Non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris*; et Eccl. VII, 23: *Scit conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis*; et secundum hoc dicitur conscientia te-

stificare aliquid; Rom. IX, 1: *Testimonium mihi perhibente conscientia mea*. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ est in speculativis; scilicet viam quæ est inveniendi et judicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quæ jam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via judicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ jam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ.

Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiæ sensitivæ, ut memoriæ, per quam ejus quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus jam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiæ, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiæ, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicantur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examina-

tio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; consilium autem de faciendis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Hieronymus: *Hanc conscientiam præcipitari videmus*, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixit esse conscientiam scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel potest dici, quod tota vis conscientiam examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativæ pendet ex principiis primis; et ideo conscientiam synderesim nominat, in quantum scilicet ex vi ejus agit: et præcipue quoniam volebat exprimere defectum quo synderesim deficere potest: non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicandum defectum synderesis, synderesi conscientiam immisit.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio non dicitur esse in conscientia sicut in subjecto, sed sicut scitum in cognitione; dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicujus iniquationis sibi est conscius.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc conscientia inquinata mundari dicitur, secundum quod aliquis qui fuit sibi conscius prius peccati, postmodum scit se esse a peccato mundatum; et ita dicitur habere conscientiam puram. Est enim eadem conscientia quæ prius immunda est, et postea munda; non quidem ita quod conscientia sit subjectum munditiæ et immunditiæ, sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur; non quod sit idem actus numero quo prius sciebat se esse immundum, et post mundum scit se esse; sed quia ex eisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur eadem consideratio quæ ex eisdem principiis procedit.

Ad quartum dicendum, quod iudicium conscientiam et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiam in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis et differunt

iudicium conscientiam et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiam consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiam; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multæ circumstantiæ ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne ejus dictamen in ejus rejectionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiam non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

Ad quintum dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale iudicium, in quantum tota examinatio vel consiliatio conscientiam ex naturali iudicario dependet, ut prius dictum est.

Ad sextum dicendum, quod peccatum est in voluntate et ratione sicut in subjecto, in conscientia autem alio modo, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie, sed secundum illum modum loquendi quo scire dicitur illud quo scimus.

Ad octavum dicendum, quod dicitur esse spiritus, idest spiritus nostri instinctus, prout ratio dicitur spiritus.

Ad nonum dicendum, quod conscientia nec est potentia nec habitus, sed actus. Et quamvis actus conscientiam non sit semper, nec sit in dormiente, tamen actus ipse manet in sua radice, idest in habitibus applicabilibus ad actum.

Rationes autem illas quæ probant conscientiam non esse habitum, concedimus.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, quod scilicet sit habitus, dicendum, quod conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis sibi ipsi dicitur esse conscius per legem

naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia; sed per conscientiam, eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia sit habitus, tamen applicatio scientiæ ad aliquid non est habitus, sed actus; et hoc significatur nomine conscientiæ.

Ad quartum dicendum, quod ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus ejusdem rationis, sicut ex actibus infusæ caritatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel præexistens augmentatur: sicut in eo qui habet habitum temperantiæ acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur. Et ita, cum actus conscientiæ procedat ex habitu sapientiæ et scientiæ, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficiuntur.

Ad quintum dicendum, quod cum conscientia dicitur esse spes, est prædictio per causam, in quantum scilicet conscientia bona facit hominem bonæ spei esse, ut Glossa, ibidem, exponit.

Ad sextum dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quæ est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostræ naturæ est indita.

Ad septimum dicendum, quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similium actuum eos esse principium; et sic conscientia non est habitus nec potentia, sed actus, qui ad habitum reducitur.

Rationes autem illas quæ probant conscientiam esse actum, concedimus.

## ART. II. — UTRUM CONSCIENTIA POSSIT ERRARE.

1. Secundo quæritur, utrum conscientia possit errare; et videtur quod non. Naturale enim iudicatorium nunquam errat. Sed conscientia est naturale iudicatorium. Ergo non errat.

2. Præterea, conscientia addit aliquid

supra scientiam: id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiæ. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in VI Ethic. (cap. III et V). Ergo nec conscientia errare potest.

3. Præterea, synderesis est scintilla conscientiæ, ut dicitur in Glossa Hieronymi, Ezech. I. Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus ignis et scintillæ. Ergo et conscientiæ et synderesis. Sed synderesis nunquam errat. Ergo nec conscientia.

4. Præterea, conscientia, secundum Damascenum, IV lib. (cap. XXIII), est lex intellectus nostri. Sed lex est certior quam ipse intellectus; intellectus autem semper est rectus, ut dicitur in III de Anima (comm. 31). Ergo multo fortius conscientia semper est recta.

5. Præterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit, non errat. Sed ratio conjuncta synderesi facit conscientiam. Ergo conscientia nunquam errat.

6. Præterea, in iudicio statur dictis testium. Sed in iudicio divino testis est conscientia, ut patet Rom. II, 15: *Testimonium illis reddente conscientia sua*, etc. Cum igitur iudicium divinum nunquam possit falli, videtur quod conscientia nunquam errare possit.

7. Præterea, in omnibus, regulam ad quam alia regulantur, oportet habere rectitudinem indeficientem. Sed regula quædam humanorum operum est conscientia. Ergo oportet conscientiam esse rectam.

8. Præterea, spes iunitur conscientiæ, sicut habetur per Glossa I Tim. I, 5: *Ex corde puro et conscientia bona*. Sed spes certissima est, ut habetur Hebr. VI, vers. 18: *Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus; quia confugimus ad tenendam propositam spem*. Ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

Sed contra est quod dicitur Joau. XVI, vers. 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo*. Ergo his qui occidebant Apostolos, dictabat conscientia quod ex hoc placerent Deo. Sed hoc est erroneum. Ergo conscientia errat.

Præterea, conscientia collationem

quamdam dicit. Sed ratio conferendo decipi potest. Ergo conscientia errare potest.

Respondeo, sicut ex dictis, art. præc., patet, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem specialem actum; in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur; sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter: vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat. Sed hoc quidem quod falsis utatur, ex una quidem parte contingit, ex alia autem parte non contingit. Dictum est enim supra, art. præced., quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicium universale existat; non potest applicare iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicujus particularis. Quam quidem particularitatem quandoque subministrat ratio superior, quandoque inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex iudicio synderesis proferatur, nihil prohibitum lege Dei esse faciendum; et ex superioris rationis notitia assumatur, concubitus cum ista muliere esse prohibitum lege Dei; fiet applicatio conscientie concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum. In universali quidem iudicio synderesis, errorem esse non contingit, ut supra ex dictis, art. præced., patet; sed in iudicio rationis superioris contingit esse peccatum; sicut cum quis existimat esse secundum legem, vel contra, quod non est; ut hæretici qui credunt juramentum a Deo esse prohibitum. Et ideo error accidit in conscientia propter falsitatem quæ erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiore parte rationis; ut cum aliquis errat circa civiles rationes justis vel injustis, honestis vel inhonestis. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia, etiam error contingit; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi prætermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem: ita etiam contingit in syllogi-

simo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est.

Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi universale iudicium. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quæ directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse majus sua parte, nullus decipitur; sicut nec in hoc, Omne totum est majus sua parte; ita nec in hoc quod est, Deum non esse a me diligendum, vel aliquid malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque iudicio tam speculabilium quam operabilium, et major est per se nota, utpote in universali iudicio existens; et minor etiam, qua idem de seipso prædicatur particulariter; ut cum dicitur: Omne totum est majus sua parte; hoc, totum quoddam est; ergo est majus sua parte.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur naturale esse iudicatorium, in quantum est conclusio quædam ex naturali iudicatorio deducta, in qua potest error accidere, etsi non propter errorem naturalis iudicatorii, tamen propter errorem particularis assumptæ, vel propter indebitum ratiocinandi modum, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiæ ad actum particularem; et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non dico vel implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus, communi usu loquendi scire dicimus.

Ad tertium dicendum, quod sicut scintilla est id quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni; ita synderesis est id quod supremum in conscientie iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientie dicitur. Neque oportet ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen in igne materiali aliquis motus accidit igni propter admixtionem

ad materiam alienam, qui non accidit scintillæ ratione suæ puritatis; et ita etiam aliquis error potest accidere conscientiæ propter commixtionem ejus ad particularia, quæ sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit rationi in sua puritate existenti.

Ad quartum dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum illud quod habet a synderesi; et secundum hoc nunquam errat, sed aliunde, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod licet ratio ex hoc quod conjungitur synderesi, non erret. tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adjungitur majori veræ.

Ad sextum dicendum, quod in judicio statur dicto testium, quando dicta testium non possunt per alia manifesta indicia argui falsitatis. In eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientiæ arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis; et sic non stabitur dicto conscientiæ errantis in divino judicio, sed magis dictamini legis naturalis.

Ad septimum dicendum, quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si error in ea potest accidere.

Ad octavum dicendum, quod spes illa quæ super rectam conscientiam fundatur, certitudinem habet; et hæc est gratuita; spes autem quæ super erroneam conscientiam fundatur, est illa de qua dicitur, Proverb. x, 28: *Spes impiorum peribit.*

#### ART. III. — UTRUM CONSCIENTIA LIGET.

1. Tertio quæritur, utrum conscientia liget; et videtur quod non. Nullus ligatur ad aliqua facienda nisi aliqua lege. Sed homo non facit sibi ipsi legem. Ergo, cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat.

2. Præterea, aliquis ad consilia non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliationis; ita enim videtur conscientia præcedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

3. Præterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4. Præterea, ejusdem est ligare et solvere. Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum. Ergo nec etiam ad ligandum.

Sed contra, Eccle. vii, 28: *Scit conscientia tua*; Glossa (interlin.): *Qua judice nemo nocens absolvitur.* Sed præceptum judicis obligat. Ergo dictamen conscientiæ ligat.

Præterea, super illud Rom. ix: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Origenes: *Vult Apostolus ut nihil dicam vel cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam.* Ergo conscientia ligat.

Respondeo dicendum, quod conscientia procul dubio ligat.

Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi; unde patet quod ligatio non habet locum in illis quæ ex se necessaria sunt: non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit ipsum sursum ferri; sed in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas quæ ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur: sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum præmium. Prima quidem necessitas, quæ est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per Philosophum in V Ethic. (cap. 1, circa med.). Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio au-

tem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde Philosophus dicit, in V Metaph., quod rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum ali- quod nisi mediante scientia illius præcepti; et ideo ille qui non est capax notitiæ, præcepto non ligatur; nec aliquis ignorans præceptum Dei, ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut autem in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scientiam; et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis non nisi mediante tactu; ita eadem virtus est qua præceptum ligat et qua conscientia ligat; cum præceptum non liget nisi per virtutem scientiæ, nec scientia nisi per virtutem præcepti. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi præcepti divini.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non facit sibi legem; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

Ad secundum dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est quam actio rationis inquirentis de agendis; et hoc modo consilium se habet ad electionem sicut syllogismus vel quæstio ad conclusionem, ut patet per Philosophum in III Ethicor. (cap. III). Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra præceptum; quia de his quæ sunt in præcepto, consiliamur in hunc mo-

dum: unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam; et sic consilium contra præceptum dividitur, cujusmodi sunt amicabile exhortationes; et ex isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia hujus consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute ejus quod in conscientia habetur, conscientia quæ ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille de cujus præcepto scientiam habet eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur.

Ad quartum dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quæ scire tenetur. Si autem osset error circa ea quæ quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur; sicut patet ex eo qui ex ignorantia facti peccat; ut cum aliquis accedit ad alienam uxorem, quam credit suam.

**ART. IV. — UTRUM CONSCIENTIA  
ERRONEA LIGET.**

(1-2, quæst. 19, art. 5).

1. Quarto quæritur, utrum conscientia erronea liget; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus (lib. XXII contra Faustum, cap. xxvii, in princ.), peccatum est *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei. Ergo non obligat ad peccatum.

2. Præterea, Rom. XIII, super illud: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, dicit Glossa Augustini (in serm. VI de verbis Domini a med.), quod inferiori potestati non est obediendum contra præceptum superioris: sicut non est obediendum proconsuli, si contrarium imperatori præcipiat. Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo.

Cum ergo conscientia erronea præcipiat contraria præceptis Dei, præceptum conscientie errantis nullo modo obligare videtur.

3. Præterea, secundum Ambrosium (lib. de Paradiso, cap. viii, ante med.), peccatum est *transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum*. Ergo quicumque deviat ab obedientia legis divinæ, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare a præceptis legis divinæ; quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi aliquid quod divina lege est prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum si non observetur.

4. Præterea, secundum jura, si aliquis habet conscientiam quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc oportet eam sequi contra præceptum Ecclesiæ, etiam si excommunicatio addatur: si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesiæ obedire. Sed conscientia erronea, præcipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

5. Præterea, Deus est misericordior quam aliquis dominus temporalis. Sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. Ergo multo minus per conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

6. Sed dicendum, quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quæ sunt per se mala. — Sed contra, ideo in illis quæ sunt per se mala, conscientia erronea dicitur non ligare, quia dictamen rationis est in contrarium. Sed similiter naturalis ratio dictat contrarium conscientie erronee quæ circa indifferentia errat. Ergo similiter ista non ligat.

7. Præterea, opus indifferens se habet ad utrumlibet. Sed quod est ad utrumlibet, non est necessarium fieri vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

8. Præterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei facit, non excusatur a peccato. Si igitur ille qui contra conscientiam etiam sic errantem ageret, peccaret; sequeretur quod

sive ageret secundum conscientiam erroneam, sive non, peccaret. Ergo erit coactus ut peccatum vitare non possit; quod videtur impossibile, quia *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, secundum Augustinum (I Retract., cap. ix, parum ante med.). Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

9. Præterea, omne peccatum ad ali-quod genus reducitur. Sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione non potest ad ali-quod genus peccati reduci. Ergo non peccaret sic contra conscientiam agens; ergo conscientia talis non ligat.

Sed contra est quod dicitur Rom. xiv, vers. 23: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quæ prohibet illud quod in se est bonum, est erronea. Ergo talis ligat.

Præterea, observare legalia post tempus gratiæ revelatæ non erat indifferens, sed per se malum: unde dicitur Gal. v, 2: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest*. Sed tamen conscientia de circumcissione observanda ligabat; unde ibidem, 3, dicitur: *Testificor autem circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*. Ergo erronea conscientia ligat in per se malis.

Præterea, peccatum principaliter in voluntate consistit. Quicumque autem vult transgredi præceptum divinum, habet malam voluntatem. Ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse præceptum, et vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem. Ergo peccat. Qui autem habet erroneam conscientiam sive in his quæ sunt per se mala, sive in quibuscumque, credit id quod est contrarium suæ conscientie esse contra legem Dei. Ergo, sit vult facere illud, vult facere contra legem Dei, et peccat; et ita conscientia, quantumcumque erronea, obligat ad peccatum.

Præterea, secundum Damascenum (libro IV, cap. xxxii), conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum. Ergo etiam facere contra conscientiam quomodocumque.

Præterea, aliquis ex præcepto ligatur. Sed hoc quod conscientia dictat, est præceptum. Ergo, quantumcumque sit erronea, conscientia ligat.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones.



Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quæ sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quæ sunt per se mala, non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat: alias enim consilium obligare diceretur; impleus enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium præterit, non peccat; ad præcepta autem ligari dicimur, quia si non servamus præcepta, peccatum incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit: sed quia si non fiat, peccatum incurritur.

Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dicat aliquid esse præceptum Dei quod sit indifferens sive per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quæ est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligatoria est, quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat; recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest præteriri in actu sine peccato; unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid et sub conditione. Ille enim cui dicat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis duret conscientia. Hæc autem conscientia removeri

potest absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum; potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiæ, quo contingente, ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim vult vel amat unum propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter aliud, quasi per accidens, sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), nec inhæret conscientiæ erroneæ propter rectitudinem quam in ea credit esse; inhæret quidem, per se loquendo, rectæ conscientiæ, sed erronea quasi per accidens; in quantum hanc conscientiam quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VII Eth., ubi quasi eandem quæstionem quærit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa: et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid; quod per se est, simpliciter est: quod autem per accidens, secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis id quod dicat erronea conscientia, non consonum sit legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei; et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedet a lege Dei; quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris vel inferioris sunt distincta præcepta, et utrumque per se distinctum pervenit ad eum qui præcepto obligatur; quod hic non contingit: quia conscientiæ dictamen nihil est aliud quam perventio præcepti divini ad eum qui conscientiam habet, ut ex dictis, art. 1 et 2, patet. Esset autem simile in exemplo proposito, si præceptum imperatoris nunquam ad ali-

quem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul non præciperet nisi recitans imperatoris præceptum. Tunc enim idem esset contemnere præceptum imperatoris et proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

Ad tertium dicendum, quod conscientia erronea errans in his quæ sunt per se mala, dictat contraria legi Dei; sed tamen illa quæ dictat, dicit esse legem Dei et ideo transgressor illius conscientia, transgressor efficitur legis Dei; quamvis conscientiam sequens, et eam opere implens, contra legem Dei faciens mortaliter peccat: quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia ejus quod scire debebat.

Ad quartum dicendum, quod quando conscientia non est probabilis, tunc debet eam deponere; sed tamen dum manet, si contra eam faciat, mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur quod conscientia erronea non liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter et in omnem eventum.

Ad quintum dicendum, quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur; sed si impleatur, excusat a peccato; unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum: utpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia juris est, sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est; sic enim apud judicem sæcularem non excusatur qui ignorantiam juris quod scire debet, allegat.

Ad sextum dicendum, quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium ejus quod erronea conscientia dictat, sive sit error circa indifferentia, sive circa per se mala; tamen actu ratio naturalis non dictat contrarium; si enim dictaret contrarium, non erraret conscientia.

Ad septimum dicendum, quod quamvis opus indifferens, quantum in se est, ad utrumlibet se habeat; tamen cum quis existimat hoc opus cadere sub præcepto, efficitur non indifferens propter suam æstimationem.

Ad octavum dicendum, quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non in-

cidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente; et hoc non est inconveniens, ut aliquo supposito, homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriæ, ille qui tenetur eleemosynam dare, peccatum vitare non potest; si enim dat ex tali intentione, peccat; si vero non dat, transgressor est.

Ad nonum dicendum, quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus justitiæ, vel temperantiæ, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cujus specie conscientia illud dictat; vel si dictat illud sub specie divini præcepti, vel alicujus prælati tantum, incurrit peccatum inobedientiæ conscientiam transgrediens.

**ART. V. — UTRUM CONSCIENTIA IN INDIFFERENTIBUS PLUS LIGET QUAM PRÆCEPTUM PRÆLATI, VEL MINUS.**

1. Quinto quæritur, utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus; et videtur quod minus. Subditus enim religiosus vovit obedientiam prælato. Sed tenetur votum reddere, Psalm. xxv, vers 12: *Vovete et reddite*. Ergo videtur quod tenetur prælato obedire contra conscientiam; et ita magis prælato quam conscientia.

2. Præterea, prælato semper est obediendum in his quæ non sunt contra Deum. Sed indifferentia non sunt contra Deum. Ergo in eis tenetur obedire prælato; et sic idem quod prius.

3. Præterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Qui resistunt*), Rom. xiii. Sed anima prælati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex prælati imperio quam ex conscientia propria.

4. Præterea, subditus non debet judicare de præcepto prælati, sed magis prælatus de actibus subditi. Judicaret autem subditus de præcepto prælati, si propter suam conscientiam ab ejus præcepto recederet. Ergo quantumcumque conscientia dictat in indifferentibus, magis est standum præcepto prælati.

Sed contra, vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, prælatus autem vinculum corporale et extrinsecum, ut videtur, quia per temporalem dispensationem omnis prælatio agitur; unde, cum ad æternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Omnem potestatem*), I Corinth. xv. Ergo, videtur quod magis est obediendum conscientie quam prælato.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis ratio satis ex his quæ dicta sunt, art. 3 hujus quæst., potest apparere. Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi vi præcepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturæ inditam. Comparare igitur ligamen conscientie ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non est aliud quam comparare ligamen præcepti divini ad ligamen præcepti prælati. Unde, cum præceptum divinum obliget contra præceptum prælati, et magis obliget quam præceptum prælati; conscientie ligamen erit majus quam ligamen præcepti prælati; et conscientia ligabit, præcepto prælati in contrarium existente.

Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea. Conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra præceptum prælati obligat; simpliciter quidem, quia ejus obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia; perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam sequitur peccatum non incurrat, sed ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato quantumcunque prælati præceptum sit in contrarium: sed conscientia erronea ligat contra præceptum prælati in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suæ durationis: potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum non incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum præceptum prælati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens præceptum

prælati obliget; in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia prælato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam præceptum prælati.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quæ bonum obedientie se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientie, nec iterum a conscientie absolvitur ligamine per istam obligationem; et ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quæ est conscientie, est major, quia intensior; minor, quia solubilius; alia vero e contrario. Obligatio enim illa quæ est ad prælatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea deponi potest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientie fit non indifferens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prælatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cujus præcepti specie ligat conscientia, est major quam prælatus.

Ad quartum dicendum, quod subditus non habet judicare de præcepto prælati, sed de impletionem præcepti, quæ ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

## QUÆSTIO XVIII.

### DE COGNITIONE PRIMI HOMINIS IN STATU INNOCENTIE.

(In octo articulos divisa).

Primo utrum homo in statu innocentie cognoverit Deum per essentiam; — 2º utrum homo in statu innocentie per creaturas viderit Deum; — 3º utrum Adam in statu innocentie fidem de Deo habuit; — 4º utrum Adam habuit in statu innocentie omnium creaturarum notitiam; — 5º utrum Adam in statu innocentie viderit angelos per essentiam; — 6º utrum Adam in primo statu errare sive decipi potuit; — 7º utrum pueri qui ex Adam nascerentur, plenam rerum omnium notitiam habuissent, sicut Adam habuit; — 8º utrum pueri mox nati in statu innocentie usum plenarie rationis habuissent.

**ART. I. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ COGNOVERIT DEUM PER ESSENTIAM.**

(1 part., quæst. 94, art. 1)

1. Quæstio est de cognitione primi hominis in statu innocentiae; et primo quæritur, utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam; et videtur quod sic. Dicit enim Magister in IV Sentent. dist. 1, quod *homo ante peccatum Deum sine medio vidit*. Sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam. Ergo in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

2. Sed dicendum, quod Magister intelligit quod vidit sine medio quoad nubilum culpæ, non autem sine medio creaturæ. — Sed contra est quod Magister ibidem dicit, quod *quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis ad eum deveniamus*. Ergo videtur quod intelligat de medio creaturæ. Sed videre sine medio creaturæ, est videre per essentiam. Ergo etc.

3. Præterea, Philip. iv, 7, dicitur, quod *pax Dei, quæ exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra*; hoc intelligitur de pace quam Deus facit in patria in beatis; quod Glossa (ordin. et interlin.) ibid. sic exponit: *Omnem sensum, idest intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem Patris*. Ex quo habetur quod pax sive gaudium beatorum excedit intellectum omni illius qui gaudio illo non perfruitur. Sed Adam in innocentia gaudia beatorum vidit: unde dicit Gregorius, IV Dialog. (in princ.): *Homo peccando extra seipsum fusus illa jam cælestis patriæ gaudia quæ prius contemplari solebat, videre non poterat*. Ergo Adam in illo statu gaudio cælestis patriæ fruebatur.

4. Præterea, Hugo de sancto Victore (lib. I de Sacram., part. V, cap. xiv), dicit, quod homo in statu illo cognoscebat Creatorem suum ea cognitione qua tunc per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur. Sed videre Deum per præsentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, ut videtur. Ergo Deum per essentiam Adam in statu illo vidit.

5. Præterea, homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suæ particeps esset, quæ in ejus visione consistit, ut habetur 1 dist. II Sent. Si

igitur in statu innocentiae Deum Adam per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impediabat. Non autem medium culpæ impediabat, quia tunc ab ea immunis erat; nec impediabat medium creaturæ, quia Deus est intimior rationali animæ quam quælibet creatura. Ergo Adam in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

6. Præterea, sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in lib. de Spiritu et Anima (cap. xi). Sed unucuique inest desiderium suæ perfectionis. Ergo Adam in primo statu desiderabat Deum per essentiam videre. Sed quicumque caret eo quod desiderat, affligitur. Si igitur Adam tunc Deum per essentiam non videbat, affligebatur. Hoc autem est falsum, quia afflictio, cum sit pœna, culpam præcedere non potest. Ergo Deum per essentiam vidit.

7. Præterea, anima hominis ita facta est ad Dei imaginem, ut nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. x non procul a fin., et cap. xi, ante med.). Sed imago manebat integra et pura in homine in statu innocentiae. Ergo in ipsam suam veritatem ferebatur nullo mediante; et ita Deum per essentiam videbat.

8. Præterea, ad hoc quod aliquid videamus in actu, nihil aliud requiritur nisi quod species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia et a conditionibus materiæ, quod pertinet ad intellectum agentem; et ut in intellectu recipiatur, quod pertinet ad intellectum possibilem. Sed essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata: est etiam animæ ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. Cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiae, videtur quod Deum per essentiam videbat.

9. Præterea, cum anima Adæ in statu innocentiae esset debito modo ordinata, non erat ratio superior minus perfecta circa suum objectum proprium quam inferior circa objectum proprium. Sed inferior ratio, cujus est circa temporalia intendere, ipsa temporalia immediate videre poterat. Ergo et ratio superior

cujus est æterna conspiceret, poterat immediate Deum per essentiam videre.

10. Præterea, illud a quo fit aliquid visibile in actu, immediate a sensu visus cognoscitur, scilicet lux. Ergo illud a quo fit aliquid intelligibile actu, immediate ab intellectu cognoscitur. Sed non fit actu intelligibile aliquid ab aliquo nisi in quantum est actu; et ita Deus, cum solus sit actus purus, ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. Ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

11. Præterea, Damascenus dicit (orth. Fidei, lib. II, cap. XII), quod *homo in statu innocentie beatam vitam habuit, et omnem beatitudinem*. Sed beata vita vel beatitudo consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. Ergo tunc per essentiam Deum vidit.

12. Præterea, Damascenus dicit (libro III, cap. XI), quod homo tunc reficiebatur fruitione ditissimæ contemplationis, sicut angelus. Sed angeli vident Deum per essentiam. Ergo Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

13. Præterea, natura hominis erat perfectior in statu innocentie quam post statum peccati. Sed aliquibus post statum peccati concessum est ut Deum per essentiam viderent adhuc in hac vita mortali existentibus, sicut de Paulo et Moyses Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XXVI et XXVIII), et in lib. de videndo Deum ep. CXLVII, (olim CXII, cap. XII). Ergo multo fortius Adam in statu innocentie Deum per essentiam vidit.

14. Præterea, Genes. XI, super illud: *Misit Deum soporem in Adam*, dicit Glossa (ordin. super illud: *Adæ non inveniatur*): *Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ et intrans in sanctuarium Dei. novissima intelligeret*. Ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit. Sed illi qui rapiuntur Deum per essentiam vident. Ergo et Adam.

15. Præterea, secundum Damascenum (orth. Fidei, lib. II, cap. XI, circa med.), Adam non tantum in corporali paradiso collocatus fuit, sed in spirituali. Spiritualis autem paradisos nihil aliud est quam beatitudo in visione Dei per essentiam consistens. Ergo etc.

16. Præterea, Augustinus dicit, XIII

de civit. Dei (cap. X, parum a princ.), quod *in statu innocentie non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur*. Sed bona voluntas hoc adipisci poterat, ut Deum per essentiam videret. Ergo hoc a primis parentibus non aberat; ergo etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus in I de Trinit. (cap. VIII a med.), quod Dei visio per essentiam est tota merces Sanctorum. Sed Adam in statu innocentie beatus non erat. Ergo Deum per essentiam non vidit.

Præterea, Bernardus dicit, quod Deus in statu viæ potest quidem totus diligi, sed non videri. Videretur autem totus si videretur per essentiam, cum ejus essentia sit simplex. Ergo cum Adam esset in statu viæ, Deum per essentiam videre non potuit.

Præterea, anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionem amittit; unde Boetius dicitur in lib. de Consolat. (III, metro III) quod *summam retinens, singula perdit*. Sed in statu innocentie anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum sicut post peccatum. Ergo retardabatur a visione divinæ essentiae, ad quam requiritur perfectissima dispositio; nec est aliquis ita perfecte intelligens, quin possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus, qui infinita limpide omnia intelligit.

Præterea, esse viatorem et comprehensorem simul, soli Christo est proprium. Sed Adam in statu innocentie viator erat; quod patuit ex hoc quod peccare potuit; et ita non fuit comprehensor, et ita Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed in via, quamvis non ita perfecte in via sicut in patria; secundum hoc homo in statu innocentie mediam habuit visionem inter visionem beatorum et visionem hominis post peccatum; quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuit. Sed istud dictum est contrarium Scripturæ testimoniis, quæ concorditer in divina visione beatitudinem ultimam hominis ponunt; unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad

beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit, nec ipse Adam in statu innocentiae, ut communis opinio tenet. Cujus veritas ratione ostendi potest. Cujuslibet enim naturæ est aliquod ultimum assignare, in quo ejus ultima perfectio consistit. Hominis autem, in quantum homo, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit; in operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo ex diversitate intelligibilium. Quanto enim aliquis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est ejus intelligentia; unde, ut dicitur in X Ethic. (cap. VII et VIII), *perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu jacentium.* Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim unum et idem intelligibile diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibilis ut ultimus terminus perfectionis humanæ accipiatur secundum aliquem modum intelligendi; quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quo unus alio perfectius intelligit; unde oportet quod ultimus terminus humanæ perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquæque rationalis creatura beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliqua visione triplex medium considerari potest: unum est medium sub quo videtur; aliud quo videtur, quod est species rei visæ; aliud a quo accipitur cognitio rei visæ. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, et visus perficitur ad videndum; medium autem quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quæ, sicut

forma videntis in quantum est videns, principium est visivæ operationis; medium autem a quo accipitur cognitio rei visæ, est sicut speculum, a quo interdum species alicujus visibilis, utpote lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Et hæc tria in visione intellectuali inveniuntur: ut lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt; speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens; medio vero a quo accipitur visi cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causæ devenimus: et ita similitudo causæ nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causæ resplendet. Unde hujusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem quæ fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo; oportet enim ut per ea quæ facta sunt, in invisibilia ejus veniamus, ut dicitur Rom. I. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiae; indigebat autem medio quod est quasi species rei visæ; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebit in patria, quia ipsam Dei essentiam per seipsam videbit, non per aliquam ejus similitudinem vel intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit perfecte Deum representare, ut per eam videns ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebit autem lumine gloriæ in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psalm. xxxv, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*, eo quod ista visio nulli creaturæ est naturalis, sed soli Deo: unde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere: sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda autem visio, quæ est per medium, quod est species, est naturalis angelo; sed est supra naturam hominis. Unde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia vero est competens naturæ hominis: et ideo ea sola sibi relinquitur post pec-

catum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiae vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum: scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur; sive sit lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis, sive gratiæ, ut fidei et sapientiæ. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio: scilicet medio quod est similitudo Dei; et quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem uno tantum indigent medio, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio, ipse enim est lumen quo seipsum videt.

Ad secundum dicendum, quod Magister non removet quin per aliquam similitudinem creaturæ quasi per medium Deus in statu innocentiae videretur; sed quia non indigebat ad hoc medio visibilis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod Adam in statu innocentiae non videbat gaudia caelestis curiæ ut comprehenderet quæ vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est; sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod aliquam eorum participationem habebat.

Ad quartum dicendum, quod in contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiæ, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur; et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae.

Ad quintum dicendum, quod homo factus erat ad videndum Deum non in principio, sed in ultimo suæ perfectionis; et ideo quod in principio suæ conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod obstaculo impediretur; sed solum proprio defectu, quia nondum ei inerat perfectio illa quæ requiritur ad videndum Deum per essentiam.

Ad sextum dicendum, quod Adam in statu innocentiae desiderabat Deum per essentiam videre; sed ejus desiderium erat ordinatum: ad hoc enim tendebat quod videret Deum, quando tempus es-

set. Unde ex hoc quod Deum ante tempus debitum non videbat, nulla ei afflictio inerat.

Ad septimum dicendum, quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa veritate prima, non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu vel specie vel creatura; sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum. Posuerunt enim quidam, ut patet per Dionysium de divin. Nomin. (v cap.), superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, et ita animam hominis a Deo procedere mediante angelo, et ad exemplar divinum formari mediante exemplari angelico; quod quidem ex verbis inductis removetur; ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut exemplari formatur; et per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis, et adesset menti hominis in statu innocentiae, non tamen aderat ei ut intelligibilis forma; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem quæ ad hoc requiritur.

Ad nonum dicendum, quod superioris rationis objectum, secundum conditionem naturæ, non est ipsa divina essentia, sed rationes quædam a Deo in mentem influentes, et a creaturis acceptæ, quibus ad æterna conspicienda perficimur.

Ad decimum dicendum, quod immediatum principium et proximum quo ea quæ sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis; sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquid intelligibile actu.

Ad undecimum dicendum, quod dictum Damasceni non est intelligendum quod Adam simpliciter beatus esset.

sed beatus erat quadam beatitudine quæ illi statui competebat: sicut in statu miseræ aliqui dicuntur secundum quid beati ratione alicujus perfectionis in eis existentis, ut Matth. v, 5: *Beati pauperes spiritu.*

Ad duodecimum dicendum, quod angelus in statu naturæ conditæ non vidit Deum per essentiam; sed hoc ei competebat solum per gratiam. Adam autem in statu innocentie per gratiam habuit illum modum visionis quem habet angelus per naturam, ut dictum est; et ideo dicitur sicut alter angelus.

Ad decimumtertium dicendum, quod Moyses et Paulus quadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderunt. Et tamen, quamvis simpliciter essent in statu viæ, secundum quid tamen, prout Deum per essentiam videbant, non erant in statu viæ. Et ideo Adæ in statu innocentie, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliquem raptum fuerit ad hoc elevatus supra communem cognitionem, quæ tunc ei competebat, ut Deum per essentiam videret, non est inconueniens; cum talis gratia ita potuerit conferri in statu innocentie sicut et post statum peccati.

Ad decimumquartum dicendum, quod si intelligamus talem extasim Adæ fuisse qualis fuit raptus Pauli: tunc dicemus, quod illa visio erat supra modum communem visionis qui ei tunc competebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere quod in illa extasi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad cognoscenda quædam profundiora de divinis mysteriis quæ secundum communem modum humanæ cognitionis tunc sibi competeabant.

Ad decimumquintum dicendum, quod paradus spiritualis, prout perfectam delectationem designat, quæ beatum facit, in Dei visione consistit; sed prout simpliciter delectationem de Deo habitam designat, in qualicumque contemplatione Dei paradus spiritualis consistit.

Ad decimumsextum dicendum, quod non fuisset bona et ordinata voluntas, si desiderasset tunc habere quod tunc ei non competebat, et propter hoc ratio non sequitur.

## ART. II. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIE DEUM PER CREATURAS VIDERIT.

1. Secundo quæritur, utrum homo in statu innocentie Deum per creaturas viderit; et videtur quod non. Cognoscere enim Deum per creaturas, est cognoscere per effectum. Hæc autem est collativa sive venativa cognitio: quæ, cum languida sit et imperfecta, homini in statu innocentie non competebat. Ergo Adam in statu innocentie non vidit Deum per creaturas.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed Isidorus (lib. I de summo Bono, cap. iv) assignat hanc causam quare homo Deum per creaturas videt, quia a Creatore aversus ad creaturas se convertit; quod tunc in statu innocentie nondum erat. Ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

3. Præterea, secundum Hugonem de sancto Victore (lib. I de Sacramentis parte VI, cap. iv) homo in statu illo Deum cognoscebat per præsentiam contemplans. Sed in contemplatione videtur sine medio creaturæ. Ergo Deum non videbat per creaturas.

4. Præterea, Isidorus dicit (ibidem., cap. xii), quod angelus, ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cognovit. Sed homo in statu innocentie Deum sicut alter angelus, secundum Damascenum (lib. II, cap. xi), vidit. Ergo ipse Deum ex creaturis non cognovit.

5. Præterea, tenebra non est ratio cognoscendi lucem. Sed omnis creatura Creatori comparata, est tenebra. Ergo Creator per creaturam cognosci non potest.

6. Præterea, Augustinus dicit, VIII super Genes. ad litteram (cap. ult.): *Fortè, inquam, sic eum eis loquebatur, scilicet primis parentibus, etsi non tanta participatione divinæ sapientiæ quantum capiunt angeli, tamen pro humano modulo quantumlibet minus, sed ipso genere visionis et locutionis.* Ex quo videtur posse accipi, quod homo in statu innocentie illo genere cognitionis Deum cognoscebat quo angeli cognoscunt. Sed angeli non cognoscunt Deum per creaturas, ut patet per Augustinum, II super Genes. ad litt. (cap. viii), et per Dionysium cap. de div. Nomin. Ergo homo in statu innocentie Deum per creaturas non videbat.



7. Præterea, anima hominis similior est Deo quam aliqua sensibilis creatura. Ergo quando anima hominis in sua puritate erat, non tendebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam.

8. Præterea, posita cognitione perfectiori, superfluit minus perfecta. Sed homo in statu innocentiae per præsentiam contemplationis Deum cognoscebat, ut dicit Hugo de sancto Victore (lib. I de Sacr., part. VI, cap. xvi). Ergo Deum per creaturas non cognovit.

Sed contra est quod Damascenus dicit II lib. (cap. xi a med.), quod Adam in paradiso corporali constitutus est, ubi per creaturas suum Creatorem consideraret.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis sciendum est, quod secundum Boetium in libro de Consol. (III, prosa 10, parum a princ.), natura a perfectis principium sumit. Quod in operibus divinis considerari potest; in quolibet enim ejus opere ea quæ prima sunt, perfectionem habent. Unde, cum in statu innocentiae constitueretur Adam ab ipso ut totius humani generis principium, non solum a quo natura humana propagaretur in posteros, sed etiam quo in alios originalem justitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentiae duplicem perfectionem habuisse; unam quidem naturalem, aliam autem gratiæ a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum. Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret, nisi ex creatura: quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva extendit se nisi ad illa ad quæ extendit se potentia activa; et ideo dicit Commentator, IX Metaph. (comm. 11), quod non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur: una quasi passiva, quæ est intellectus possibilis; alia est quasi activa, quæ est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quæ per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Hæ autem non sunt nisi formæ sensibilibus rerum, quæ a phantasmatibus abstrahuntur; nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per seipsas, non quia nos eas in-

telligibiles faciamus; et ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit; et inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinæ sapientiæ; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa.

Ita igitur in homine duplex cognitio erat; una qua cognoscebat Deum conformiter angelis per inspirationem internam; alia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differabat autem hæc ejus secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiæ, qui ex notis considerat ea quæ quandoque noverat, ab inquisitione ad discensum, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat.

Ad primum ergo dicendum, quod illa cognitio collativa qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quæritur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio qua homo in statu innocentiae utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid imperfectum homini in illo statu competeat, non quidem quantum ad id quod debetur suæ naturæ, sed per comparisonem ad naturam digniorem: non enim fuit tantæ perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel divina.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei, quasi ignoti, accipere; et hoc homo in statu innocentiae non indigebat, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod præter illam contemplationem cognitionis, habebat aliam Dei notitiam qua eum ex creaturis cognoscebat, ut dictum est, ubi supra.

Ad quartum dicendum, quod Adam conformabatur angelo in cognitione contemplationis per gratiam; sed præter hoc habebat aliam cognitionem suæ naturæ competentem, ut dictum est. ibidem.

Ad quintum dicendum, quod creatura est tenebra in quantum est ex nihilo; in quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam ejus participat, et sic in ejus similitudinem ducit.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de illa cognitione quæ est per inspirationem divinam: quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, ubi subjungit: *Fortassis etiam illo locutionis genere.* Deus enim loquebatur, quod sit per creaturam, sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua imagine præsentata.

Ad septimum dicendum, quod anima quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem naturæ suæ, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis. a quibus cognitio nostra ortum habet.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis consideravit: ut scilicet idem pluribus modis cognosceret; et quod non solum gratuitam, sed naturalem haberet cognitionem.

#### ART. III. — UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIÆ FIDEM DE DEO HABUIT.

(2-2, quæst. 5, art. 1).

1. Tertio quæritur, utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit; et videtur quod non. Cognitio enim fidei est cognitio ænigmatica, ut patet I Cor., cap. XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Sed Adam in statu innocentiae habuit cognitionem non ænigmaticam, sed apertam. Ergo etc.

2. Item, Hugo de sancto Victore dicit (lib. I de Sacr., part. VI, cap. XIV), quod *cognovit Creatorem suum non ea cognitione qua a credentibus modo absens fide quæritur.* Ergo idem quod prius.

3. Item, Gregorius, IV Dialog. (cap. 1), dicit: *Fides illi competit qui ea quæ credenda sunt, per experimenta non possunt*

*cognoscere.* Sed Adam, ut ibidem dicitur, experimento cognovit ea quæ nos credimus. Ergo etc.

4. Item, fides non solum est de Creatore, sed de Redemptore. Sed Adam in statu innocentiae nihil videtur cognovisse de Redemptore, quia sui casus præsciis non fuit, sine quo redemptio non fuisset. Ergo etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. XIV de civit. Dei (cap. XXVI, paulo a princ.), quod *Adam in statu innocentiae habuit caritatem de corde puro et fide non ficta.*

Item, habuit omnes virtutes, ut Magister dicit in II Sent., dist. 29. Ergo et fidem.

Respondeo dicendum, quod Adam in primo statu fidem habuit: quod quidem apparet si objectum fidei consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est objectum fidei; dico autem non apparens nec per speciem, sicut beatis apparet, nec per naturalem rationem, sicut aliqua philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse incorruptibilem, incorporeum, intelligibilem, et alia hujusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo quæ naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius; nec tamen ad videndum Deum per essentiam pervenerat; unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat.

Sed fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum, et duplicem locutionem. Est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom. X. Est etiam quædam locutio exterior, qua Deus nobis per prædicatores loquitur; quædam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quædam ad similitudinem exterioris locutionis: sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam; ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suæ essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suæ sapientiae. Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui fidem primo acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis: unde in Psal. LXXXIV, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Per se-

cundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, et primo est fidem edoctus a Deo; et ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

Ad primum ergo dicendum, quod non habuit ita apparentem cognitionem quæ sufficiat ad obscuritatem fidei removendam, quæ non removetur nisi per hoc quod prima veritas sit apparens.

Ad secundum dicendum, quod Hugo a primo homine removet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhæremus revelationibus aliis factis.

Ad tertium dicendum, quod experimentum illud quod homo habuit non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, ut prius dictum est; unde non sufficit ad evacuandam fidem.

Ad quartum dicendum, quod Adam de Redemptore non habebat fidem explicite, sed tantum implicite, in quantum credebat Deum sibi sufficienter provisurum in his omnibus quæ suæ saluti necessaria essent.

**ART. IV. — UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIÆ HABUIT NOTITIAM CREATURARUM OMNIUM.**

(1 part., q. 99, art. 3).

1. Quarto quæritur, utrum Adam in statu innocentie habuit omnium creaturarum notitiam; et videtur quod non. Non enim habuit notitiam futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium, secundum illud Isa. xli, 28: *Annuntiate futura, et dicemus quia dii estis vos.* Sed multa in creaturis futura erant. Ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

2. Præterea, sicut dicit Avicenna in lib. VI de Naturali, ad hoc sensus sunt anime humanæ necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat. Si igitur anima Adæ scientiam omnium rerum ex sua habuit conditione, frustra sibi sensus collati fuissent: quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. Ergo scientiam omnium non habuit.

3. Præterea, sicut dicit Boetius in li-

bro V de Consol. (metro III, parum ante finem):

Nunc membrorum condita nube,

Non in totum est oblita sui,

Summamque tenet, singula perdens.

Ubi ostenditur quod anima in principio suæ conditionis habet confusam cognitionem, qua sciuntur res in universali; non autem distinctam, qua sciuntur singula in propriis naturis. Si igitur Adam talem cognitionem habuit qualem animam humanam in sui conditione decet habere, videtur quod non habuit creaturarum cognitionem distincte, sed solum sub confusione quadam.

4. Præterea, cognitio propria non habetur de re aliqua nisi per ejus propriam speciem in anima existentem. Sed anima humana, ut habetur ex verbis Philosophi in III de Anima (comm. 14), est in sui principio sicut tabula in qua nihil scriptum est. Ergo non potuit habere Adam in principio suæ conditionis de rebus propriam cognitionem.

5. Sed dicendum, quod quamvis non haberet ex vi nature, habebat tamen ex dono divino. — Sed contra, omnes homines in sui principio quantum ad meritum pares sunt, et quantum ad naturam speciei consimiles. Si igitur perfecta rerum cognitio divinitus fuit Adæ collata in principio suæ conditionis, videtur quod pari ratione omnibus aliis hominibus in principio confertur; quod videtur esse falsum.

6. Præterea, nihil movetur ad perfectionem cognitionis quod est in termino perfectionis. Sed Adam movebatur ad perfectionem cognitionis. Ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionem habens creaturarum. Probatio mediæ. Intellectus, secundum Philosophum in III de Anima (comm. 14), nihil est eorum quæ sunt, antequam intelligat; postquam autem intelligit, est actu aliquid eorum quæ sunt; et ita quandoque est in actu aliquid eorum quæ sunt, quandoque non. Omne autem quod hoc modo se habet, est in motu ad actum perfectum. Ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem; et ita intellectus Adæ in sui principio non erat in termino perfectæ scientiæ, sed in motu ad perfectionem.

7. Præterea, hoc pertinet ad excellentiam angelicæ nature quod angeli mox

in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in lib. de Causis (propos. 10): *Omnis intelligentia est plena formis*. Sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicæ naturæ. Ergo non fuit competens animæ primi hominis statim in principio omnium rerum cognitionem habere.

8. Præterea, impossibile est quod intellectus intelligat nisi quando intellectus fit actu ipsum intelligibile. Sed intellectus humanus non potest simul in actu fieri plura intelligibilia. Ergo nec cognoscere; et ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

9. Præterea, unius perfectibilis una est perfectio, quia una potentia non perficitur simul nisi uno actu unius generis: sicut in materia prima non potest esse nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi unus color. Sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. Ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus; et ita anima Adæ non potuit habere omnium rerum scientiam, cum diversæ res per diversos habitus cognoscantur.

10. Præterea, si Adam cognovit omnes creaturas, aut eas cognovit in Verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. Sed non cognovit eas in Verbo, quia est cognitio beatorum videntium Verbum; nec in propria natura, quia nondum erat in propria natura; nec iterum in propria intelligentia; non enim est contra perfectionem primi status ut superior potentia ab inferiori accipiat, sicut imaginatio a sensu; et sic humanæ animæ competeat ut intellectus a sensu acciperet; et sic, cum non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterat omnium in intelligentia ejus esse cognitio. Ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

11. Præterea, Adam creatus fuit in statu quo proficere posset pari ratione secundum intellectum sicut et secundum affectum. Sed ille qui habet omnium rerum cognitionem, in ea proficere non potest. Ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam.

12. Præterea, Augustinus dicere videtur, lib. VIII super Genes. ad litteram

(cap. VIII et IX), quod Adam positus fuit in paradiso ad operandum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturæ, quæ contingit ex hoc quod cum rerum natura humana ratio quodam modo loquitur, cum positus seminibus, plantatis surculis, tamquam interrogetur quæ vis radice et seminis quid possit, quidve non possit. Sed interrogare naturam de virtute naturæ nihil est aliud quam vires naturæ ex naturæ operibus visis agnoscere. Ergo Adam indigebat ex rebus accipere naturam rerum; et sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

13. Præterea, Adam in statu innocentie non fuit perfectior angelis beatis. Sed illi non omnia sciunt; unde beatus Dionysius, VII cap. cœl. Hierarch., dicit, quod inferiores a superioribus purgantur a nescientia. Ergo nec homo in statu innocentie omnia scivit.

14. Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. de Divinatione dæmonum (cap. V), secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innotescunt ex motibus corporis. Cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano, videtur quod nec Adam in statu innocentie potuit secreta cordium cognoscere; et sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

1. Sed contra, Augustinus dicit in libro XIV de civit. Dei (cap. X, parum a princ.), quod *in statu illo nihil aberat quod bona voluntas non adipisceretur*. Sed hoc bona voluntate velle poterat ut omnium scientiam haberet. Ergo omnium scientiam habuit.

2. Præterea, Adam magis erat ad imaginem secundum animam quam secundum corpus. Sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum ætatem; in statura, quantum ad omnia membra. Ergo etiam fuit secundum animam perfectus quantum ad omnem scientiam.

3. Præterea, perfectio naturæ conditæ major est quam perfectio naturæ lapsæ. Sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturæ lapsæ; unde quidam Sanctorum in hanc perfectionem promoti sunt, ut futura cognoscerent per donum prophetiæ post lapsum naturæ. Ergo multo fortius Adam habuit cognitionem futurorum, et multo magis præsentium.

4. Præterea, nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus. Sed Adam imposuit rebus nomina, ut patet Genes. ii. Ergo ipse plenarie res cognovit

Respondeo dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio: scilicet naturalis, et gratiæ. Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quæcumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cujus quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem ejus est in quadam confusa cognitione omnium, prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute præexistunt omnia scibilia quæ ratione naturali cognosci possunt. Sed hujus cognitionis terminus est quando ea quæ virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actum: sicut cum ex semine animalis, in quo virtute præexistunt omnia membra animalis, produciuntur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis.

Adam autem in principio suæ conditionis non solum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad suum principium, sed quantum ad terminum; eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem. Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu; ratione cujus, actus naturaliter est prior potentia, et naturæ operatio semper a perfectis incipit, inde est quod oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis, et quantum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructionis principium. Et sicut nihil in corpore ejus erat non explicitum in actu quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius; ita quidquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quæ virtus primorum principiorum se extendere poterat.

Unde dicendum est, quod quidquid

unquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter scivit. Scivit etiam multa quæ sunt in creaturis quæ naturali cognitione cognosci non possunt, ad quæ scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum, secundum quod subsunt divinæ providentiæ: tamen divinam providentiam comprehendere non poterat; unde nec ordinem ipsarum creaturarum, secundum quod divinæ providentiæ subsunt; quæ interdum creaturas ad multa ordinat supra naturæ facultatem; sed ad hæc aliquid cognoscenda adjuvabatur alia cognitione, quæ est cognitio gratiæ, per quam Deus ei interius loquebatur, ut dicit Augustinus, lib. VIII super Genes. (cap. ult.). Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratiæ cognitionis non est nisi in visione gloriæ, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo hujusmodi omnia non cognoscebat, sed quantum de his sibi divinitus revelabatur. Et sic oportet utrisque rationibus respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam futura sunt quæ in suis causis naturaliter cognosci possunt; et istorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quæ naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit, sed eorum tantum quæ sibi fuerunt divinitus revelata.

Ad secundum dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfecte quæ natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini ut ad perfectam quantitatem perveniat; ita et sensus dantur animæ humanæ ut perfectionem scientiæ capiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam cresceret, sed ut nihil deesset eorum quæ ad perfectionem naturæ requiruntur; ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam haberet, ut iterum per sensus ea quæ habitualiter sciebat experiretur.

Ad tertium dicendum, quod Adam aliud habuit in quantum constituebatur totius humanæ naturæ principium, quam id quod communiter omnibus convenit.

Competebat enim ei, in quantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset: et propter hoc etiam oportuit quod intellectus ejus non esset in sui principio sicut tabula non scripta, sed haberet plenam notitiam ex divina operatione. Nec hoc aliis competebat hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis.

Et per hoc patet solutio ad quartum et quintum et sextum.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit ei ex debito suæ naturæ, non autem homini; sed ex operatione divina; et ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam: sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius cælesti corpore: quamvis corpus Adæ virtute divina, acceperit quantitatem perfectam in principio, quod cælesti corpori competit ex debito suæ naturæ.

Ad octavum dicendum, quod intellectus Adæ non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus; poterat tamen simul multis habitualiter informari.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, et color potentiam superficiem; sed unus habitus scientiæ non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia; et ideo non est simile.

Ad decimum dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in Verbo, sed in propria natura, et in sua intelligentia; qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species rerum prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipsæ sunt quæ cognoscuntur: quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura, non cognoscit eas, nisi per species quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet, ducitur intellectus in ipsas res quæ sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura: quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus, considerans naturam et dispositionem ipsam specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia, utpote cum intelli-

git se intelligere, et modum quo intelligit. Quod igitur dicit quod res nondum omnes erant in propria natura, et ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dicitur dupliciter. Uno modo per modum enuntiationis: dum scilicet cognoscitur res ipsa in sua natura propria, quod non potest esse nisi quando in natura propria est; et sic Adam non cognovit omnes res in propria natura, quia nondum erant omnes in propria natura: nisi dicamus, quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte: quia omnia quæ postmodum producta sunt in operibus sex dierum, præcesserunt secundum aliquem modum, ut patet ex Augustino super Genes. (lib. V, cap. v). Alio modo dicitur quis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis: scilicet dum cognoscit aliquis quid sit propria natura alicujus rei; et sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci; ut si omnes leones essent mortui, possem scire quid sit leo; et sic res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter nihil prohibet quin omnes creaturæ per suas similitudines in ejus intelligentia essent, quamvis non omnes sensu comprehenderit; quia, etsi non sit contra dignitatem primi status quod potentia superior ab inferiori recipiat, erat tamen contra perfectionem quæ primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiæ, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

Ad undecimum dicendum, quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter. Uno modo quantum ad ea quæ nescivit, ad quæ scilicet naturalis ratio se extendere non potest: in quibus potuit proficere partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinorum mysteriorum; partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quæ cum adimplebantur, nota sibi fuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo quantum ad ea quæ sciebat: ut scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

Ad duodecimum dicendum, quod illa verba Augustini non sunt sic intelligenda ut intelligatur Adam ex naturæ

operibus oportuisse naturæ virtutem cognoscere: sed quia naturam, quam interius mente cognoscebat operari, experiebatur secundum id quod in ejus notitia præexistebat; et hoc erat ei delectabile.

Ad decimumtertium dicendum, quod angeli non purgantur a nescientia rerum naturalium, sed a nescientia divinorum mysteriorum; quæ etiam nescientia in Adam fuit, ut dictum est; et ad hoc etiam ipse illuminatione angelica indignit.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quæ cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere; unde simile iudicium est de his et cognitione futurorum contingentium.

Ad primum in contrarium dicendum, quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat; hoc est ut hoc quod vellet, suo tempore appeteret habere, nec vellet id quod sibi non competebat.

Ad secundum dicendum, quod Adam, quantum ad corpus habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem quæ est perfectio gloriæ; unde non sequitur quod secundum animam habuit perfectionem cognitionis nisi naturalis.

Ad tertium dicendum, quod præcognitio futurorum est quidem perfectio naturæ humanæ, quia ea perficitur etiam post lapsum, non autem ita quod sit homini naturalis; unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quæ alii sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiæ, sicut Adam principium naturæ; ratione cujus perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

Ad quartum dicendum, quod de ratione status innocentiae erat ut Adam omnes virtutes haberet; quia quæcumque ei deessent, justitiam originalem non haberet: non autem est de necessitate innocentiae omnem cognitionem habere; unde non est simile.

Ad aliud dicendum quod Adam legitur animalibus nomina imposuisse, et eorum naturas novit plene, et per consequens omnium aliarum rerum naturalium; sed ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt supra naturalem cognitionem, cognoverit.

**ART. V. — UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIAE COGNOVERIT SEU VIDERIT ANGELOS PER ESSENTIAM.**

(1 part., qu. 94, artic. 2.)

1. Quinto quæritur, utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit; et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius, IV Dialog. (in princ.): *In paradiso homo assueverat verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.* Ergo videtur quod per altitudinem visionis suæ ad ipsos angelos videndos attigerit.

2. Præterea, Genes. II, super illud: *Immisit Deus soporem etc.*, dicit Glossa: *Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret novissima.* Sed non potuit esse particeps angelicæ curiæ nisi angelos cognoverit. Ergo angelorum notitiam habuit.

3. Præterea, Magister dicit in 23 dist. lib. II, quod homo scientiam habuit rerum propter se factarum. Sed inter alias creaturas angeli propter hominem quodammodo facti sunt, ut Magister dicit, dist. 1, lib. II. Ergo habuit notitiam angelorum.

4. Præterea, difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia, intelligibile actu, et intelligere illud, quam intelligere illud quod est de se actu intelligibile. Sed intellectus Adæ poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quæ de se sunt intelligibiles in potentia, et per hoc intelligere res materiales. Ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias angelorum, quæ de se sunt intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

5. Præterea, quod aliquis non magis intelligat ea quæ de se sunt intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui. Sed angelorum essentiae sunt de se magis intelligibiles quam essentiae rerum materialium; nec aliquis defectus in intellectu Adæ erat. Cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius angelos per essentiam cognoscere poterat.

6. Præterea, intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali; et si illa quidditas est iterum suppositum habens

quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere; et cum non sit abire in infinitum, deveniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem aliam quidditatem. Sed hujusmodi est quidditas substantiæ separatæ, scilicet angeli. Ergo intellectus Adæ potuit cognoscere angeli essentiam.

7. Præterea, secundum Philosophum lib. III de Anima (comm. 6 et 7), intellectus, propter hoc quod est potentia non conjuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibili; non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maximo intelligibile, sed magis; cujus contrarium in sensu accidit. Sed intellectus Adæ in statu innocentiae erat integer et perfectus. Ergo non impediatur ab excellentia alicujus intelligibilis quin illud intelligere posset; et ita poterat angelos per essentiam cognoscere, cum hanc cognitionem impedire non videatur nisi ipsius intelligibilis excellentia; ergo etc.

8. Præterea, sicut supra, art. præc., dictum est, Adam mox conditus habuit omnem cognitionem ad quam naturaliter homo pervenire potest. Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc ut substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum philosophorum sententiis, quas Commentator tangit in III de Anima (comm. 36). Ergo Adam angelos cognoscebat per essentiam.

9. Præterea, constat quod Adam animam suam per essentiam noverat. Sed essentia animæ est a materia immunis, sicut et angeli. Ergo et angelum cognoscere per essentiam poterat.

10. Præterea, cognitio Adæ media fuit inter cognitionem nostram et cognitionem beatorum. Sed beati vident et cognoscunt essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium; inter Deum autem et res materiales sunt substantiæ spirituales, scilicet angeli. Ergo Adam per essentiam angelos cognovit.

Sed contra, nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum objectum. Sed objecta animæ intellectivæ sunt phantasmata, ad quæ ita se habet anima intellectiva sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in III de Anima (comm. 30). Ergo anima nostra non po-

test se extendere ad cognoscendum nisi ea in quæ ex phantasmatis devenire potest. Sed essentia angelorum excedit omnia phantasmata. Ergo homo naturali cognitione, qua posuimus Adam perfectum, non potest pervenire ad hoc ut cognoscat angelos per essentiam.

Sed dicendum, quod quamvis angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus ejus aliquis potest sub phantasmate deprehendi, et ex tali effectu potest angelus cognosci. — Sed contra: nullus effectus qui non æquat suam causam, est sufficiens ad hoc quod per ipsum suæ causæ essentia cognoscatur; alias cognoscentes Deum ex creaturis, essentiam Dei viderent, quod falsum est. Sed effectus corporeus, qui solus in phantasmate deprehendi potest, est talis effectus qui non æquat virtutem angeli. Ergo per hujusmodi effectum non potest cognosci de angelo quid est, sed solum an sit.

Sed dicendum, quod Adam per aliquem effectum intelligibilem angelos cognoscere poterat, secundum id quod dicit Avicenna (lib. III Metaph., c. viii a med.), quod intelligentias esse in nobis, nihil aliud est quam impressiones earum esse in nobis. — Sed contra: quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum ejus in quo recipitur. Sed modus animæ humanæ est infra modum angelicæ naturæ. Ergo impressio facta ab angelo in animam humanam, sive lumen angelicum, quo mentem illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. Cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per hujusmodi impressionem non pertinet ad cognoscendum angelum, secundum quod est in essentia sua.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest. Una qua cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentiae angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multa familiarius et plenius quam nos cognoscamus. Alia est qua cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam; et sic Adam, ut mihi videtur, angelos in statu innocentiae non cognoscebat. Cujus ratio est, quia duplex cognitio Adæ attribuitur: scilicet cognitio naturalis et cognitio gratiæ.



Quod autem cognitione naturali angelos per essentiam non cognoverit ex hoc potest certum esse. In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa ejusdem generis; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum ad quæ aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit IX Metaphys. (comm. 11). In animæ autem humanæ intellectu duplex potentia invenitur: una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis; et alia quasi activa, scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo fiant nisi ea quæ intellectus agens natus est facere: quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut et in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea quæ sunt de seipsis intelligibilia, cujusmodi sunt essentiæ angelorum, sed ea quæ sunt de seipsis potentia intelligibilia, qualia sunt essentiæ rerum naturalium, quæ per sensum et imaginationem capiuntur; unde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illæ species intelligibiles quæ sunt a phantasmatibus abstractæ. Per hujusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiæ separatæ, cum sint improporcionabiles, et quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat angelos per essentiam.

Similiter nec Adam cognitione gratiæ hoc potuit. Cognitio enim gratiæ est elevatio quam cognitio naturæ; sed hæc elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem; et similiter per gratiam prophetiæ; sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus ejus, est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod

etiam in cognitione gratiæ, quæ est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata; et hoc est quod Dionysius dicit (1 cap. cæl. Hierach.), quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Adam autem in statu innocentiæ erat in statu viatoris; unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiæ angelorum videri, ut jam dictum est.

Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorum statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Gregorii non potest haberi nisi quod Adam angelos cognoverit in quadam celsitudine visionis, non tamen tanta quæ pertingeret ad eorum essentiam.

Ad secundum dicendum, quod si sopor Adæ intelligatur talis extasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quin in illo raptu angelos per essentiam viderit; sed hoc erat supra communem modum cognitionis qui tunc sibi competeat. Si autem sopor ille non talis extasis intelligatur fuisse, ut Adam secundum quid in statu beatorum elevaretur, sed sicut solet mens prophetarum elevari ad divina mysteria intuenda, sicut verba Glossæ sonare videntur; tunc dicitur particeps angelicæ curiæ fuisse per quamdam cognitionis eminentiam, quæ tamen usque ad eorum essentiam non pertingebat.

Ad tertium dicendum, quod Adam habuit cognitionem angelorum, in quantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes suæ beatitudinis, et ministros suæ salutis in via, in quantum cognovit distinctionem ordinum et eorum officia multo melius quam nos cognoscamus.

Ad quartum dicendum, quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter: uno modo ex parte cognoscibilis, alio modo ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile et intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile; sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum id

quod est in se intelligibile: et hoc convenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod intellectus Adæ non patiebatur defectum alicujus perfectionis quæ sibi inesse deberet: habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspicere; quod quidem intellectui humano naturaliter convenit ex hoc quod est corpori unitus, et ex hoc quod per naturam suam est in infimis in ordine intellectuum.

Ad sextum dicendum, quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei naturalis non habentem aliam quidditatem; quam quidem intelligere potest, quia eam a phantasmatibus abstrahit, et est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione: sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiæ separatæ, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a representatione illius quidditatis; cum non omnino eodem modo quidditas inveniatur in substantiis separatis et rebus materialibus, sed quasi æquivoce, ut dicit Commentator in III de Anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere quidditatem substantiæ separatæ in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam angeli, ita quod sciret differentiam uniuscujusque essentiae separatæ ab aliis essentis separatis.

Ad septimum dicendum, quod intellectus humanus quamvis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen invenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertingere ad maxima intelligibilia; unde ex verbis Philosophi non potest haberi quod maxima intelligibilia intelligat, sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

Ad octavum dicendum, quod hanc quæstionem Philosophus insolutam dimisit in III de Anima (comm. 36), ubi quærit, utrum intellectus conjunctus possit separata intelligere; nec alibi invenitur eam solvisse in libris ejus qui ad nos pervenerunt. Sequentes vero ipsi, in hoc discordaverunt.

Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest pertingere ad intelligendum separatas essentias. Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertingere possit. Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cujus est ratio inducta de quidditate, et Themistius, cujus est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas Commentator in lib. III de Anima (comm. 55) solvit. Quidam vero usi sunt positionibus extraneis et contra fidem, sicut Alexander, et ipse Commentator ajunt. Alexander enim dicit, quod intellectus possibilis cum sit generabilis et corruptibilis, secundum eum, nullo modo potest pertingere ad hoc quod substantias separatas intelligat; sed in fine suæ perfectionis pertingit ad hoc quod intelligentia agens, quam ponit quendam substantiam separatam, jungatur nobis quasi forma; et illo statu intelligimus per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quia intelligentia agens, cum sit substantia separata, intelligit substantias separatas, inde est quod in illo statu intelligimus substantias separatas; et in hoc consistit ultima felicitas hominis, secundum eum.

Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile et separatum, ut intellectus agens, continueatur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis et materialis: ideo aliis visum est, quod ipse intellectus possibile sit separatus et incorruptibilis; unde Themistius dicit, quod intellectus possibilis est etiam separatus: et quod in natura est non solum intelligere res materiales, sed etiam substantias separatas: et quod intelligibilia ejus non sunt nova, sed æterna: et quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente et possibili. Sed si hoc est, cum intellectus possibilis a principio nobis continueatur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus.

Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri et Themistii; dicit enim, intellectum possibilem esse separatum et æternum, in quo convenit cum Themistio, et differt ab Alexandro; dicit tamen intelli-

gibilia speculativa esse nova, et effecta per actionem intellectus agentis; et in hoc convenit cum Alexandro, et differt a Themistio. Et hæc dicit habere duplex esse: unum quo fundantur in phantasmatis, et secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad hæc autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat hujusmodi intelligibilia quæ in phantasmatis fundantur, et iterum intellectum agentem, et intellectus agens sit perfectior: oportet quod proportio intellectus agentis ad hujusmodi intelligibilia quæ sunt in nobis, sit sicut proportio formæ ad materiam; sicut proportio lucis et coloris ad invicem, quæ recipiuntur in diaphano; et similiter est de omnibus receptis in uno, quorum unum est altero perfectius. Quando igitur in nobis completur generatio hujusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte conjungitur nobis ut forma: et sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut possumus nos cognoscere per intellectum qui est in habitu.

Patet ex dictis istorum philosophorum quod non poterant invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis et agens sint substantiæ separatæ, non est consonum veritati fidei, nec sententiæ Philosophi, qui in lib. III de Anima (comm. 17 et 18) ponit intellectum agentem et possibilem esse aliquid humanæ animæ.

Et ideo hac positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentie per hoc quod intelligebat aliquid intelligibile perfecte, cognoscebat perfecte actum intelligendi; et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adæquans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam animæ suæ. Sed ex hoc non sequitur quod intellexit essentiam angeli; cum iste actus intelligendi non adæquet virtutem intellectus.

Ad decimum dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam et corporalem, ita cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, et qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duos extrema possunt esse multa media: nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed pertingit ad aliquod medium; homo enim in statu innocentie ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis, sed ex revelatione interna, non autem ad hoc medium ut cognosceret essentiam angelicam; ad quod tamen medium angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

**ART. VI. — UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIE ERRARE POTUERIT, SIVE DECIPI.**

(1 part., quæst 91, art. 4).

1. Sexto quæritur, utrum Adam in statu innocentie errare potuerit, sive decipi: et videtur quod sic. Quia, ut dicit Ambrosius (serm. XXII super Ps. cviii. circa princ.). omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare; ergo potuit errare.

2. Præterea, voluntas non est nisi de bono, vel æstimato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Nunquam ergo est peccatum nisi præcedat æstimatio qua æstimatur aliquid bonum et non est. Omnis autem talis æstimatio deceptio quædam est. Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentie deceptus fuit.

3. Præterea, Magister dicit. II Sent., dist. 21, quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. Hoc autem falsum est. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret; ergo decepta fuit.

4. Præterea, sicut Magister in eadem dist. dicit, et Augustinus super Genes. ad litteram (lib. XI, cap. iii et xxvii) in tali specie permissus est venire diabolus in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Sed in quacumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentie decipi non potuisset. Ergo decipi potuit.

5. Præterea, mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se con-

sequi posse; alias stulte appetiisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinatur esse impossibile. Ergo, cum esset impossibile id quod diabolus promittebat, videtur quod mulier ante peccatum, hoc credens, decepta fuerit.

6. Præterea, intellectus hominis in statu innocentiae collativus erat, et deliberatione indigens. Non autem indigebat deliberatione nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiae.

7. Præterea, intellectus dæmonis cum non sit corpori conjunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus hominis in statu innocentiae, qui erat corpori conjunctus. Sed diabolus decipi potest; unde dicunt sancti, quod quando dæmones videbant Christum infirma patientem, existimabant eum purum hominem; quando autem miracula facientem, Deum. Ergo multo fortius homo in statu innocentiae decipi potuit.

8. Præterea, dum homo primo peccato peccavit, in actu ipso nondum erat in statu culpæ; quia cum status culpæ causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatum. Sed in actu quo primo homo peccavit, deceptus fuit. Ergo ante statum culpæ homo decipi potuit.

9. Præterea, Damascenus dicit, II lib. (cap. xi, non procul a fin.): *Hæc, scilicet cognitio fallax, Adæ extiterat noviter plasmata*. Sed quicumque habet fallacem cognitionem, decipitur. Ergo Adam deceptus fuit in ipsa novitate suæ plasmationis.

10. Præterea, speculativa cognitio est contra affectionem divisa. Sed potest esse peccatum in affectiva sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculativa parte; multoties enim habentes scientiam contra scientiam agimus. Ergo et potuit esse in primo homine deceptio in parte speculativa, antequam esset peccatum in affectiva.

11. Præterea, sicut super illud I Tim. cap. ii, *Adam non est seductus*, etc. dicit Glossa (interl.): *Adam non fuit seductus eo modo quo mulier, ut putaret esse verum quod diabolus suggerebat; in eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod erat peremptorium*. Ergo Adam ante peccatum decipi potuit.

12. Præterea, nullus liberatur a deceptione nisi per notitiam veritatis. Sed Adam non omnia sciebat. Ergo non in omnibus poterat esse immunis a deceptione.

13. Sed dicendum, quod servabatur per divinam providentiam a deceptione. — Contra: divina providentia maxime in necessitatibus subvenit. Sed in maxima necessitate qua fuisset ei utilissimum a seductione liberari, divina providentia non servavit eum a seductione illæsum. Ergo multo minus in aliis fuisset divina providentia a seductione liberatus.

14. Præterea, homo in statu innocentiae dormivisset, ut dicit Boetius in lib. de duabus Naturis circa fin., et eadem ratione somniasset. Sed in somnio quilibet homo decipitur, cum aliquantulum similitudinibus rerum inhæreat quasi rebus ipsis. Ergo Adam in statu innocentiae decipi potest.

15. Præterea, Adam sensibus usus fuisset corporalibus. Sed in cognitione sensitiva, frequenter accidit deceptio, sicut cum unum videtur duo, et cum id quod a remotis videtur, parvum videtur. Ergo Adam in statu innocentiae non fuisset omnino a deceptione liber.

Sed contra, *Approbare vera pro falsis*, sicut dicit Augustinus (lib. III de lib. Arbitrio, cap. xviii, circa fin.), *non est natura instituti hominis, sed poena damnati*. Ergo in statu innocentiae non potuit decipi; quod est vera pro falsis approbare.

Præterea, anima nobilior est corpore. Sed in statu innocentiae homo nullum defectum pati potuit in corpore. Ergo multo minus deceptionem, quæ est animæ defectus.

Præterea, in statu innocentiae nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor. Sed decipi est in hominibus contrarium voluntati, secundum Augustinum (Ench., cap. xvii, circa fin.), etiam is qui decipere volunt. Ergo in statu innocentiae decipi non poterat.

Præterea, omnis error vel est culpa, vel poena: quorum neutrum in statu innocentiae esse poterat. Ergo nec error.

Præterea, quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error; quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim,

et intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur. Sed in statu innocentiae id quod est inferius in homine, erat rationi superiori subjectum. Ergo non poterat esse tunc deceptio.

Præterea, secundum Augustinum (de prædest. Sanctor., cap. v, non procul a fin.), *posse credere est natura hominum, credere vero gratia fidelium*. Ergo eadem ratione posse decipi est naturæ, decipi autem vitium. Sed in statu innocentiae non erat vitium. Ergo nec poterat tunc esse deceptio.

Præterea, sicut dicit Damascenus in lib. II, *homo in statu innocentiae dulcissimo fructu contemplationis lascivians, etiam hac, scilicet contemplatione, usus est*. Sed cum homo convertitur ad divina, non decipitur. Ergo Adam in statu illo non poterat decipi.

Præterea, Hieronymus dicit: *Quidquid mali patimur, peccata nostra meruerunt*. Sed deceptio est malum. Ergo ante peccatum esse non potuit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod cum Adam non habuerit simpliciter omnium rerum scientiam, sed quædam cognoverit, et quædam ignoraverit; in his quorum notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, ut in his quæ naturaliter cognoscuntur, et in his quæ sibi divinitus revelabantur: in aliis autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium et futura contingentia, et singularia a sensu absentia, poterat quidem falsam æstimationem habere, leviter in hujusmodi aliquid falsum opinando, non autem ita quod præcise assensum præberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbare, quia in his designatur præcise assensus ad id quod est falsum.

Alii vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Augustinus (Enchirid., cap. xvii), omnem falsam æstimationem errorem nominat, et dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in parvis autem parvum.

Sed in hoc non est multum insistendum: quia cum de rebus agitur, debet quæstio nominum intermitteri. Unde dico, quod non solum in statu innocentiae non potuit error esse, sed nec qualis-

cumque falsa opinio; quod sic patet. Quamvis enim in statu innocentiae potuerit esse alicujus boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI Ethic. (c. v et vi), utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio; non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, et ille qui habet falsam opinionem, cujus æstimatione corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius; propter quod habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, ut dicitur VI Ethic. (cap. iii). Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa, sit quidam malus actus intellectus. Unde cum in statu innocentiae non fuerit aliqua corruptio vel aliquid malum, non potuit esse in statu innocentiae aliqua falsa opinio. Dicit etiam Commentator in III de Anima (comm. 34), quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens præter intentionem ipsorum primorum principiorum, quæ sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis; et hoc ideo quia omne malum est præter intentionem, ut dicit Dionysius, iv cap. de divinis Nomin. Unde, sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiae nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu ejus nulla falsitas esse potuisset. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo; sicut si voluntas moveatur a delectabili sensu, cum debeat tantummodo moveri ab honesto. Proprium autem motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur. Unde, cum nulla inordinatio in statu innocentiae in in-

tellectu hominis esse potuerit, nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam, nisi ab infallibili aliquo motivo.

Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset, sed penitus nulla opinio in eo fuisset: et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset.

Ad primum ergo dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a Philosopho in III Ethic. (cap. 1 a med.). Hic autem error præsupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile, et appetitus superior ei non repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat. Et sic patet quod iste error omnino non præcedit peccatum, sed sequitur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod apprehenditur ut apparens bonum, non potest esse omnino non bonum: sed secundum aliquid bonum est, et secundum hoc ut bonum apprehenditur a principio; utpote cum cibus nocivus apprehenditur in visu decorus et delectabilis gustu, et cum appetitus sensibilis in hujusmodi bonum fertur sicut in proprium objectum; sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter; et sic ex deordinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, ut dictum est (in solut. ad 1 argum.).

Ad tertium dicendum, quod hæc ratio contra utramque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpentem accepisse loquendi usum: cum illi qui hominem in statu innocentie credunt falli potuisse, nullo modo credant eum falli potuisse in dijudicandis naturis rerum, cum rerum naturalium plenam cognitionem habuerit. Hoc autem est contra naturam serpentis quod usum loquendi habeat per naturam, cum hoc solum sit animalis rationalis. Et ideo oportet dicere quod non credidit mulier serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem in eo occulte interiori operantem; nec contulit an esset a Deo vel a dæmone.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sic intelligenda est (quare in specie serpentis apparuerit) non quia deprehendi non posset in quacumque specie appareret, sed quia in tali specie apprensus facilius poterat deprehendi.

Ad quintum dicendum, quod mulier speravit se aliquo modo posse consequi quod serpens promisit: et credidit hoc aliquo modo esse possibile; et in hoc seducta fuit, secundum Apostolum, I Tim. cap. xi; sed istam seductionem præcessit quædam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetiit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulatoria supra seipsos efferuntur. Et hæc quidem elatio præcedens, fuit excellentie propriæ in generali, quæ est primum peccatum, quod consecuta est seductio, quia credidit esse verum quod serpens dicebat; et sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetiit quam serpens promittebat.

Ad sextum dicendum, quod intellectus hominis in statu innocentie indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione, ne corpus ejus deficeret. Erat autem ita recta deliberationis, ut deliberando posset omnem errorem vitare, sicut comedendo, omnem defectum corporalem. Unde sicut si non comederet, peccaret omittendo; ita si non deliberaret, cum tempus esset; et sic error peccatum sequeretur.

Ad septimum dicendum, quod sicut homo in statu innocentie defendebatur a passione corporali intrinseca, sicut est febris, et hujusmodi, per efficaciam naturæ; ab exteriori, autem, sicut est percussio vel vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex providentia divina, quæ eum ab omni nocimento servabat immunem; ita etiam ab illa deceptione quæ interiorius contingit, cum aliquis per seipsum paralogizat, defendebatur vigore propriæ rationis; ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio divino, quod sibi ad omnia necessaria tunc adorat; dæmonibus autem non adest, et propter hoc decipi possunt.

Ad octavum dicendum, quod actus momentanei simul dum esse incipiunt, suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus vi-

det unde cum motus voluntatis, in quo primo consistit peccatum, sit in instanti: in eodem instanti quo peccavit, fuit a statu innocentiae destitutus: et sic decipi potuit in illo instanti.

Ad nonum dicendum, quod Damascenus dicit de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est; quod quidem peccatum noviter plasmatus commisit; non enim diu in statu innocentiae perseveravit.

Ad decimum dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentiae conjuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quamdiu talis conjunctio continuaretur. Hæc autem conjunctio facta erat principaliter per affectum; unde antequam affectiva corrumperetur, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat; quamvis e converso potuerit esse defectus in affectu, non præexistente defectu in speculativo intellectu, eo quod conjunctio non perficitur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

Ad undecimum dicendum, quod illam falsam opinionem qua credidit esse veniale quod erat mortale, in Adam præcessit mentis elatio, sicut et de muliere (in sol. 5 argum.) dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod in his quorum notitiam non habebat, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia ejus intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo; partim, et principalis, a divina providentia quæ cum a deceptione servasset immunem.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu quo peccavit, divinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se convertisset; quod quia non fecit, in peccatum et seductionem cecidit; et tamen illa seductio peccatum consecuta est, ut ex dictis, in solut. ad 5 argum. patet.

Ad decimumquartum dicendum, quod quidam dicunt quod Adam in statu innocentiae non somniasset. Sed istud non est necessarium; somni enim visio non est in parte intellectiva, sed in sensitiva; unde deceptio non fuisset in intellectu qui liberum usum in somno non habuisset, sed magis in parte sensitiva.

Ad decimumquintum dicendum, quod quando sensus representat quod acci-

pit, non est falsitas in sensu, ut Augustinus dicit in lib. de vera Rel. (c. xxvi a med.), sed falsitas est in intellectu, qui judicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat; quod nunquam in Adam fuisset, quia vel a judicio cessasset intellectus, ut in somnis, vel in vigilando de sensibilibus judicans, verum medium habuisset.

**ART. VII. — UTRUM PUERI EX ADAM IN STATU INNOCENTIÆ NASCENTES PLENAM RERUM OMNIUM SCIENTIAM HABUISSENT, SICUT HABUIT ADAM.**

(1 part., quæst. 101, art. 1).

1. Septimo quæritur, utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiae nascerentur, plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut et Adam habuit; et videtur quod sic. Quia secundum Anselmum (lib. de peccato Origin., c. x a med., et cap. xxii in med.), *qualis fuit Adam, tales filios genuisset*. Sed Adam omnium naturalium scientiam plenam habuit, ut dictum est prius. Ergo et illam ejus filii mox nati habuissent.

2. Præterea, sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia. Sed filii Adam in statu innocentiae nati, mox cum plenitudine virtutum nati essent: transfudisset enim in eos originalem justitiam, ut dicit Anselmus (loc. cit.). Ergo et similiter omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia et malitia consequuntur ex peccato. Sed in pueris mox natis nulla fuisset malitia vel infirmitas vel concupiscentia. Ergo nec ignorantia aliqua; et ita habuissent omnem scientiam.

4. Præterea, magis decuisset eos nasci perfectos in anima quam in corpore. Sed in corpore absque omni defectu nati fuissent. Ergo et in anima absque omni ignorantia.

5. Præterea, homo in statu innocentiae, secundum Damascenum, fuit alius angelus. Sed angelus mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuit. Ergo et eadem ratione homines in statu innocentiae.

6. Præterea, ejusdem naturæ fuit anima Adæ et anima filiorum ejus. Sed anima Adæ in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, ut dictum

est. Ergo et animæ filiorum in eadem plenitudine scientiæ conderentur.

7. Præterea, major perfectio cognitionis debetur homini quam aliis animalibus. Sed alia animalia mox nata habent naturalem æstimationem convenientis et nocivi; sicut agnus mox natus fugit lupum, et sequitur matrem. Ergo multo fortius pueri in statu innocentiae perfectam scientiam habuissent.

Sed in contrarium est auctoritas Hugonis de S. Victore (lib. I de Sacram., part. VI, cap. xvi), qui dicit, quod *non fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eam per temporis spatium pervenissent.*

Præterea, cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam ad corpus. Sed pueri in statu innocentiae non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut Adam habuit in principio suæ conditionis. Ergo eadem ratione nec habuissent plenam scientiam, sicut Adam habuit.

Præterea, filiorum est accipere a patre esse, naturam et disciplinam. Sed si filii Adam mox nati habuissent plenam scientiam, ab eo disciplinam non potuissent accipere. Ergo non servaretur inter eos et primum parentem completus paternitatis ordo.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiae, quantum ad ea quæ sunt animæ, perfecti fuissent sicut et Adam, et quantum ad virtutes, et quantum ad scientiam. Quod autem non essent perfecti quantum ad corpus, hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci.

Alii vero sequentes Hugonem, dicunt, quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturam, sed ad eam profecissent tempore, ita ad perfectam scientiam tempore pervenissent.

Ut autem sciatur quæ istarum opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam, et de filiis ejus mox natis. Adam enim, quia instituebatur ut principium totius humani generis, oportuit ut statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filii autem ejus, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes, non oportebat in termino per-

fectionis naturalis institui. Sufficiebat autem, si habebant tantum de perfectione mox nati, quantum initium perfectionis naturalis requirit.

Initium autem naturalis perfectionis quoad cognitionem secundum duas opiniones diversimode assignatur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis, sed nube corporis opprimitur, et impeditur ne scientia habita libere uti possit nisi quantum ad quædam universalialia: sed postmodum per exercitium studii et sensuum, hujusmodi impedimenta tolluntur, ut libere sua scientia uti possit: et sic discere dicunt esse idem quod reminisci. Quod si hæc opinio vera esset, tunc oporteret dicere, quod pueri mox nati in statu innocentiae omnium scientiam habuissent, quia corpus illud in statu innocentiae illo erat omnino subditum animæ, quia per inolem corporis non potuisset anima ita opprimi ut suam perfectionem omnino amitteret. Sed quia hæc opinio procedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura angeli et animæ, ut sic anima in sui creatione plenam scientiam habeat, sicut et intelligentia dicitur esse plena formis creata: ratione cujus Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, et post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias: quæ quidem opinio non est consona catholicæ veritati, ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimus in ordine intelligibilem, sicut materia prima in ordine sensibilium; et sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula in qua nihil scriptum est, sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur virtute intellectus agentis. Sic igitur principium naturale humanæ cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quæ statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut principia universalialia.

Et sic non oportuit filios Adam mox nato omnium scientiam habuisse; sed ad eam tempore proficientes pervenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis ponere perfectam oportet, scilicet eligendorum et vitandorum scientiam



quæ ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia ceteræ virtutes esse non possunt, ut probatur VI Ethic. (c. XII et XIII), quas utique oportebat pueros habere propter originalem justitiam. Et hæc opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod naturæ integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex divina gratia eis fuisset collatum supra id quod naturæ integritas requirebat, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

Ad primum ergo dicendum, quod qualis fuit Adam, tales filios genuisset quantum ad ea quæ sibi debebantur ex natura speciei; sed quantum ad ea quæ sibi debebantur ut erat principium humani generis, non oportebat quod filii ei similes nascerentur.

Ad secundum dicendum, quod ad perfectam conjunctionem cum Deo, quam status innocentiae requirebat, omnes virtutes requiruntur, non autem omnes scientiæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent quæ ex peccato consequitur, quæ est nescientia eorum quæ sciri debent: habuissent enim nescientiam eorum quæ status eorum non requirebat ut scirentur.

Ad quartum dicendum, quod in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo privarentur bono tunc eis debito; erat tamen in eorum corporibus carentia alicujus boni quod eis postmodum accessisset, sicut staturæ perfectæ, et donum gloriæ. Similiter est dicendum ex parte animæ.

Ad quintum dicendum, quod angeli secundum gradum naturæ sunt altiores animabus, quamvis quantum ad beneficium gratiæ, animæ eis possunt esse æquales; unde non oportet de necessitate concedere quod angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentiae dictus est homo quasi alius angelus propter plenitudinem gratiæ.

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima Adæ et animæ filiorum ejus fuerint ejusdem naturæ, non tamen ejusdem officii: quia anima Adæ constituebatur ut quidam fons, unde in posteros omnis disciplina perveniret; et ideo oportebat eam statim esse perfectam, quod non oportuit de animabus filiorum.

Ad septimum dicendum, quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem æstimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad hæc et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire; unde non oportuit quod omnis scientia naturaliter insit. Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium; unde quidam inveniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur Ethic VI; et propter hoc prudentiam non obliviscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo pueri magis tunc fuissent perfecti in his quæ pertinent ad prudentiam, quam in his quæ pertinent ad scientiam speculativam, ut dictum est, in corp. art.

**ART. VIII. — UTRUM PUERI MOX NATI IN STATU INNOCENTIÆ USUM RATIONIS PLENARIÆ HABUISSENT.**

(I part., quæst. 101, art. 2).

1. Octavo quæritur, utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenariæ habuissent; et videtur quod sic. Quia si impediti fuissent, hoc non fuisset nisi propter defectum corporis. Sed corpus in statu illo in nullo resistebat animæ. Ergo nec poterat usus rationis impedi.

2. Præterea, virtus vel potentia quæ non utitur organo, non impeditur in sua operatione propter organi defectum. Sed intellectus est potentia non utens organo, ut dicitur in lib. III de Anima (comm. 64). Ergo actus intellectus non poterat tunc impedi propter defectum organi corporalis.

3. Si dicatur, quod impediabatur propter defectum corporis, in quantum intellectus accipiebat a sensibus: — Contra, intellectus est superior quam aliqua sensitiva potentia. Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

4. Præterea, intellectus indiget sensibus ad hoc ut per eos scientiam acquirat: cum autem scientiam acquisiverit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam explevit iter suum, ut dicit

Avicenna. Sed secundum unam opinionem, pueri in statu innocentiae habuerunt plenitudinem omnium scientiarum. Ergo non poterant impediri quin uterentur scientia habita propter imperfectionem organorum sensibilibus.

5. Præterea, defectus organorum corporalium magis impedit sensum quam intellectum. Sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quin possint videre et audire. Ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur; sed, ut videtur, propter pœnam primi peccati. Hoc autem ante peccatum non fuisset. Ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent mox nati.

6. Præterea, sicut se habent animalia bruta ad naturalem æstimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet. Sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali æstimatione. Ergo et pueri mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primorum principiorum.

7. Præterea, Sap. ix, 15: *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Sed corpus in statu innocentiae non erat corruptibile. Ergo ex eo non aggravabatur anima, quin liberum usum rationis haberet.

Sed contra, omnis actio quæ est communis animæ et corpori, impeditur propter corporis defectum. Sed intelligere est actio animæ et corpori communis, ut patet in I de Anima (comm. 6). Ergo ex defectu sive imperfectione quam patiebantur pueri in corpore, usus rationis poterat impediri.

Præterea, secundum Philosophum in lib. III de Anima (comm. 30) nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Sed usus phantasie impeditur propter defectum organi corporalis. Ergo et usus intellectus; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiae habuissent plenum usum omnium membrorum; et ista ineptitudo membrorum quæ in pueris nunc videtur, scilicet ut non possint uti pedibus ad incedendum, manibus ad scalpendum, et sic de aliis, totaliter ex primo peccato provenit.

Alii autem, considerantes hujusmodi ineptitudines ex principiis naturalibus

causari, utpote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare; dicunt quod in statu innocentiae membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quamvis nec omnino ita deficerent sicut et modo: quia nunc cum eo quod est naturæ, additur id quod est corruptionis. Quæ quidem opinio probabilior videtur.

Unde, cum necessarium sit humiditatem præcipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa et æstimatoria et memorativa et sensus communis organa sua habent; harum virtutum actus necesse erat impediri, et per consequens intellectum qui immediate ab hujusmodi potentiis accipit, et ad eas convertit se quandocumque est in actu; et tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

Ad primum ergo dicendum, quod anima a corpore dupliciter potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, in quantum corpus animæ resistit et eam obnubilat: quod quidem in statu innocentiae non fuisset. Alio modo per modum impotentiae et defectus; in quantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quæ anima, quantum est de se, sufficiens esset; et hoc modo animam in statu innocentiae a corpore fuisse impeditam nihil prohibet. Sic enim constat quod per corpus impediabatur ne obstrusa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quantum cum est separata mutat: et per hunc modum impediabatur ne usum potentialium perfecte habere posset. In hoc tamen nullus dolor fuisset, quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi posset.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis quæ organo utuntur; et ideo propter impedimentum vel defectum corporalium organorum ejus actus impeditur.

Ad tertium dicendum, quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis

proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa et mensura cognitionis nostræ. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in III de Anima, intellectiva anima comparatur ad phantasmata sicut ad objecta propria; unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita; quod patet ex hoc quod si lædatur organum imaginativæ virtutis, ut fit in phræneticis, scientia prius acquisita homo tunc uti non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennæ intelligitur de anima a corpore separata, quæ habet alium modum intelligendi.

Ad quintum dicendum, quod imaginativæ virtutis organum, et memorativæ et cogitativæ, est in ipso cerebro, quod est locus summæ humiditatis in corpore humano; et ideo propter abundantiam humiditatis quæ est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus.

Ad sextum dicendum, quod quædam alia animalia naturaliter sunt siccæ complexionis: et ideo in principio suæ nativitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quæ multum actus sensuum interiorum impediatur. Homo autem naturaliter est temperatæ complexionis, et oportet quod in eo abundet calidum et humidum: et ideo in principio suæ generationis oportet quod proportionaliter in eo major humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium et plantarum principium ab humore sumitur.

Ad septimum dicendum, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, non solum per impotentiam, sed per

resistentiam et obnubilationem. Sed corpus hominis in statu innocentie impediens actus animæ solum propter imperfectionem virtutis vel dispositionis.

## QUÆSTIO XIX.

### DE COGNITIONE ANIMÆ POST MORTEM

(In duos articulos divisa).

Primo utrum anima post mortem possit intelligere; — 2<sup>o</sup> utrum anima separata possit cognoscere singularia.

#### ART. I. — UTRUM ANIMA POST MORTEM POSSIT INTELLIGERE.

(1 part. quæst. 69, art. 2).

1. Quæstio est de cognitione animæ post mortem: et primo quæritur utrum anima post mortem possit intelligere; et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animæ et corpori potest remanere in anima post mortem. Sed intelligere est operatio animæ corporique communis; dicit enim Philosophus in I de Anima (comm. 64), quod *qui dicit animam intelligere, simile est ac si dicatur eam texere vel ædificare*. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

2. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animæ secundum statum inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum superiorem statum. — Contra: status superior animæ est secundum quem ad divina convertitur. Sed homo, cum aliquid intelligit ex divina revelatione, suum intelligere dependet a corpore, quia oportet quod intelligere sit per conversionem ad phantasmata, quæ in organo corporali sunt; ut enim dicit Dionysius 1 cap. cæl. Hierar. (parum ante med.), *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*; et appellat velamina ipsas corporales formas sub quibus spiritualia revolantur. Ergo intelligere quod competit animæ secundum superiorem statum, a corpore dependet; et sic nullo modo intelligere post mortem in anima manet.

3. Præterea, Eccle. ix, 5, dicitur: *Viventes sciunt se esse morituros; mortui*

*vero non noverunt amplius* (Glossa interlin. ibi super illud: *Neque habent ultra mercedem, quia non proficiunt amplius*. Ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si temporaliter sumatur *ly amplius*, vel quod saltem nihil possit intelligere eorum quæ prius non intellexit; sic enim proficeret, quod est contra Glossam.

4. Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (comm. 39), sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad phantasmata. Sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei repræsententur. Ergo nec anima humana aliquid potest intelligere nisi repræsententur ei phantasmata. Sed non repræsentabuntur ei post mortem; quia illa non repræsentantur nisi in aliquo organo corporali. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

5. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima secundum statum quo est in corpore. — Sed contra: objectum potentiæ determinatur secundum naturam ipsius potentiæ. Sed eadem est natura animæ intellectivæ ante mortem et post. Ergo, si anima intellectiva ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad objecta, videtur quod etiam post mortem; et sic idem quod prius.

6. Præterea, anima non potest intelligere si ab ea potentia intellectiva removeatur. Sed post mortem, potentiæ intellectivæ, scilicet intellectus agens et possibilis, non manent in anima; hujusmodi enim potentiæ compotunt ei per unionem ad corpus; si enim non esset unita corpori, non haberet hujusmodi potentias, sicut nec angelus habet. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

7. Præterea, Philosophus dicit in I de Anima (comm. 66), quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Istud autem interius de quo Philosophus loquitur, corrumpitur in morte. Ergo intelligere post mortem non erit.

8. Præterea, si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam; quia omne quod agit, agit per potentiam activam, et quod patitur, per potentiam passivam. Aut igitur per eandem potentiam quam habuit in via, aut per aliam. Si per aliam, tunc videtur quod quando a corpore separatur, novæ potentiæ ei aggeneran-

tur; quod non videtur esse probabile. Si autem per eandem, hoc iterum non videtur, cum potentiæ quas habet, insint ei ex ratione unionis ad corpus; quæ quidem unio in morte cessat. Ergo anima post mortem intelligere non potest.

9. Præterea, si potentia intellectiva in ipsa maneat: aut manet solum secundum quod fundatur in substantia animæ, aut secundum quod comparatur ad actum. Sed non secundum quod fundatur in substantia: quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se: nec iterum secundum quod comparatur ad actum; quia secundum quod comparatur ad actum, perficitur per habitus quos in corpore acquisivit, qui quidem habitus a corpore dependent. Ergo videtur quod potentia intellectiva post mortem non remaneat; et sic anima post mortem non intelliget.

10. Præterea, omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam rei intelligentis, vel per essentiam rei intellectæ, vel per similitudinem rei intellectæ in intelligente existentem. Sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectæ, quia sic non intelligeret nisi seipsam et habitus, et alia quorum essentiæ præsentia sunt in ipsa. Similiter non potest dici quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis; quia, si sic intelligeret alia a se, oporteret quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia divina est exemplar omnium rerum, ratione cujus Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit: quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes; quia maxime videretur quod intelligeret per species quas in corpore acquisivit. Nec potest dici quod per eas solum intelligat; quia sic animæ puerorum, quæ nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerent. Ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere.

11. Si dicatur quod cognoscit per species increatas; contra: Quidquid est animæ concreatum, æqualiter competit ei existenti in corpore, et a corpore separatæ. Si igitur animæ humanæ concreatæ sunt species quibus cognoscere possit, cognoscere per hujusmodi non

solum competit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore; et sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit.

12. Si autem dicatur, quod dum est conjuncta corpori, impeditur a corpore ne eis uti possit; contra: Si corpus impedit usum istarum specierum: aut hoc erit ratione corporeæ naturæ, aut ratione corruptionis. Sed non ratione naturæ corporeæ, quia nullam habet contrarietatem ad intellectum; nihil autem est natum impediri nisi a suo contrario: similiter nec ratione corruptionis; quia sic in statu innocentiae, quando hujusmodi corruptio non erat, homo hujusmodi innatis speciebus uti potuisset, et sic sensibus non eguisset, quibus mediantibus a rebus anima species acciperet; quod videtur esse falsum. Ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat.

13. Si autem dicatur quod intelligit per species infusas; contra: Hujusmodi species vel sunt ei infusæ a Deo, vel ab angelo. Sed non ab angelo, quia sic oporteret quod hujusmodi species ab angelo in anima crearentur; similiter nec a Deo, quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno: unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent: et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

14. Præterea, Augustinus in X de Trin., cap. v, assignans modum quo anima cognoscit, sic dicit: *Quia anima non secum potest introrsus tamquam in regionem incorporeæ naturæ ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum judicet; et hoc est magis mens, idest rationalis intelligentia, quæ servatur ut judicet. Nam illas animæ partes quæ corporalibus similitudinibus informantur, cum bestiis nos communes habere sentimus.* In quibus verbis exprimitur, quod iudicium animæ rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentiæ sensitivæ. Sed hujusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptæ in organo corporali. Ergo nec animæ rationalis iudicium, quod est ejus intelligere, post mortem remanet in anima.

Sed contra, secundum Damascenum (lib. II, cap. xxiii, non procul a princ.), nulla substantia destituitur propria operatione. Sed propria operatio animæ rationalis est intelligere. Ergo post mortem anima intelligit.

Præterea, sicut aliquid ex conjunctione ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum; calidum enim et agit et patitur propter conjunctionem caloris ad materiam; si autem esset calor sine materia, ageret et non pateretur. Ergo et anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiæ animæ non possunt per seipsas cognoscere sine exterioribus objectis, hoc eis competit in quantum sunt passivæ sicut Philosophus dicit de sensu, lib. II de Anima. Ergo anima per separationem a corpore poterit per seipsam intelligere non accipiendo ab aliquibus objectis.

Præterea, Augustinus dicit in IX de Trinit. (cap. iii, in fin.), quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic rerum incorporearum per semetipsam. Sed ipsa semper sibi præsens erit. Ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus.

Præterea, ut ex auctoritate Augustini inducta, in arg. 14, apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas quod earum imagines convolvit et rapit in seipsa. Sed hoc liberius habere poterit post liberationem a corpore: maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Augustinus in auctoritate inducta. Ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

Præterea, in libro de Spiritu et Anima dicitur, quod anima a corpore separata trahit secum suas potentias. Sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitiva. Ergo post mortem cognoscere poterit.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Philosophus in I de Anima (comm. 13), si nulla operationum ipsius animæ est ei propria, ut scilicet non posset eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cujuslibet rei est quasi finis ejus, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mor-

tem remaneat a corpore separata; ita sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat: cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur, quæ post mortem omnino non remanent.

Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile, quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maximo materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo.

Unde alii dicunt, quod per species rerum a sensibus acceptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit. Sed hæc opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennæ improbat. Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animæ nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione intelligibilis, sed sicut in quodam corporali subjecto; ratione cujus contingit quod quædam potentiæ sensitivæ sunt, quæ non semper actu apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur: et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum, quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmiter et immobiliter quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipientur in

ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper intelligantur, quia non semper sunt in ea in actu perfecto, nec in potentia pura; sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Unde Philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum, in III de Anima (comm. 6), utpote ea in se retinens et conservans. Sed tamen hujusmodi species receptæ prius et conservatæ non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata; tum propter animas puerorum, tum propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata quæ nunc non cognoscuntur a nobis, ut pœnæ inferni, et alia hujusmodi.

Et ideo alii dicunt, quod anima separata quamvis, a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut seipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum præsentiam: sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex seipsa, quas nunquam per sensus accipit. Sed hoc non potest stare, quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu: vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formæ in actu: unde nec imaginatio aut intellectus aliquam formam componit de novo nisi ex aliquibus præexistentibus sensibilibus; sicut componit formam montis aurei ex præexistentibus speciebus auri et montis.

Et ideo alii dicunt, quod formæ quibus anima separata intelligit, sunt ei impressæ a Deo ab ipsa sui creatione, per quas, secundum quosdam, et nunc intelligimus; ita quod per sensus non acquiruntur animæ novæ species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intuendas, secundum quod Platonicæ dixerunt, qui volebant quod addiscere nihil aliud erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit; videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest scientiam habere de coloribus; quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat.

Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori conjuncta nihil intelligit a corpore impedita; intelligit autem per eas a corpore separata. Sed hoc durum etiam videtur ut species quæ naturaliter inditæ sunt animæ, totaliter a corpore impediatur, cum tamen conjunctio corporis ad animam non sit accidentalis animæ, sed naturalis. Non enim invenimus duorum quæ sunt naturalia uni rei unum esse totaliter alterius impedimentum; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam hæc positio ab opinione Philosophi, III de Anima (comm. 14), qui comparat intellectum humanæ animæ tabulæ in qua nihil est scriptum.

Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem animæ rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et materiales. Formæ enim immateriales, scilicet angeli, recipiunt a Deo esse non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia; formæ vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non possunt; anima vero acquirit esse in materia a Deo, in materia quidem existens, in quantum est forma corporis; ac per hoc secundum esse corpori unita, non autem a corpore dependens, quia esse animæ sine corpore conservari potest; et ideo influentiam a Deo quodam modo medio recipit anima rationalis inter angelos et res materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut ejus intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, in quantum a corporeis potentiis accipit, et ad eas respicere habeat in actu considerando; in quo inferior angelis invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut ejus operatio per organum corporeum impleatur; in quo invenitur superior omni materiali forma, quæ non operatur nisi operationem cui communicat materia. Sed quando anima a corpore erit separata, sicut esse suum habebit nec a corpore dependens nec in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, nec omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo

creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias; utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quæ sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quamdiu habet esse conjunctum corpori in statu hujus viæ, non cognoscit illa quorum species in ipsa conservantur, nisi inspiciendo ad phantasmata. Et propter hoc nec revelationes ei aliquæ divinitus fiunt sub speciebus phantasmatum, nec ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quæ sufficienter per sensibilibus species cognosci non possunt. Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, ne oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti. Poterit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet angelos vel dæmones, naturali cognitione videre, quamvis non Deum, quod ulli creaturæ non conceditur sine gratia.

Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiæ separatæ, quæ suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo; quæ quidem locutio qualis sit, alibi dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus quæ est communis animæ et corpori, est operatio quæ modo animæ intellectivæ competit in ordine ad corporeas potentias, sive hoc accipiat secundum superiorem partem animæ, sive secundum inferiorem; sed post mortem habebit anima a corpore separata operationem quæ nec fiet per organum corporale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas

illa loquitur de profectu meriti; quod patet ex alia Glossa quæ, ibidem, dicit: *Quidam asserunt post mortem crescere et decrescere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo; ut scilicet sint majoris meriti vel præmii, vel quod limpidior cognitio eis debeat; non autem sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant; constat enim quod pœnas inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscent.*

Ad quartum dicendum, quod Philosophus, in III de Anima non loquitur nisi de intellectu corpori conjuncto; alias consideratio de intellectu ad naturalem non pertineret.

Ad quintum dicendum, quod quamvis eadem sit natura animæ ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi.

Ad sextum dicendum, quod in anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis; hujusmodi enim potentiæ non causantur in anima ex corpore; quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmata; hoc enim impeditur, impedito organo corporali totaliter, et corrumpitur, eo corrupto.

Ad octavum dicendum, quod eadem potentiæ intellectivæ quæ nunc sunt in anima, erunt in separata, quia sunt naturales; naturalia autem oportet manere, quamvis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebunt, ut dictum est, in corp. art. et ad 1 arg.

Ad nonum dicendum, quod potentiæ intellectivæ remanent in anima separata, et ex parte illa qua radicantur in essentia animæ, et ex parte illa qua comparantur ad actum; nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti, destruantur; nisi forte secundum opinionem præactam, quæ dicit, quod nulla species remanet in intellectu nisi dum actu intelligitur. Dato etiam quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi.

Ad decimum dicendum, quod anima

post mortem intelligit per aliquas species. Potest quidem intelligere per species quas in corpore acquisivit, quamvis illæ usquequaque non sufficiant, ut tangit objectio.

Alia autem duo concedimus.

Ad decimumtertium dicendum, quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in inferno; sed eorum quæ ad statum naturæ pertinent, participatione non privantur; nihil enim est universalis boni participatione privatum, ut Dionysius dicit in II cap. cæl. Hierar. Prædicta autem specierum infusio quæ fit in separatione animæ a corpore, pertinet ad conditionem naturæ substantiæ separatæ; et ideo hujusmodi infusione nec animæ damnatorum privantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circumponat corporalium rerum similitudines, ut quandoque se æstimet esse corpus, ut patet in opinionibus antiquorum philosophorum (in III de Anima). Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima intenta corporibus, per sensus exteriores ad ea afficitur, ratione cujus ipsa corpora ad se introducere nititur quantum possibile est. Cum autem ipsa sit incorporea, non potest ad seipsa corpora introducere, sed similitudines corporum introducit: quare in regione incorporeæ naturæ, dum formæ existentes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertingunt usque ad regionem incorporeæ naturæ, propter hoc quod nondum sunt ab appendiciis materiæ absolutæ. Has autem similitudines dicitur rapere, in quantum eas quasi subito a sensibilibus abstrahit. Dicitur autem convolvere eas, in quantum eas simpliciter, vel in quantum eas componit et dividit. In semetipsa autem eas facit, in quantum in potentia animæ, scilicet imaginativa, recipiuntur. De semetipsa autem eas facit, quia ipsa anima est quæ hujusmodi imaginationes in seipsa format, ut *ly de* denotet principium efficiens. Et ideo subjungit, quod anima quiddam substantiæ suæ dat formandis hujusmodi speciebus, quia scilicet aliqua pars animæ in substantia ejus radicata, huic formationis imaginum officio deputatur. Quia vero omne quod judicat de aliquo, oportet ab



eo esse liberum, ratione cujus intellectus factus est purus et immixtus, ut omnia judicet, secundum Philosophum (lib. III Physic., conim. 37); ideo ad hoc quod anima judicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsæ res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur; et hoc est mens, quæ de talibus imaginibus judicare potest. Non tamen oportet quod mens de solis his imaginibus judicet; sed etiam de his, quæ nec sunt corpora nec corporum similitudines, interdum judicat.

**ART. II. — UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT SINGULARIA COGNOSCERE.**

(1 part., quæst. 89, art. 4).

1. Secundo quæritur, utrum anima separata singularia cognoscere possit; et videtur quod non. Quia si cognoscit singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas. Non autem per acquisitas, quia in parte intellectiva animæ non recipiuntur species singulares, sed universales; et hoc solum animæ genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili, secundum Philosophum (II de Anima, text. 2 et 22); similiter nec per species concreatas, quia cum singularia sint infinita, oporteret ponere infinitas species concreatas, quod est impossibile. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod cognoscit singularia per speciem universalem. — Sed contra: species indistincta non potest esse distinctæ cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta; cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata singularia cognoscere non potest.

3. Sed dicendum, quod anima separata ad præsentiam singularis conformat se singulari, et sic illud cognoscit. — Sed contra: quando singulare est præsens animæ, aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absonum videtur: si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, et sic per eas non potest aliquid singulare cognosci.

4. Præterea, nihil existens in potentia educit se de potentia in actum. Sed a-

nima cognoscitiva est in potentia ad res cognoscibiles. Ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet: et ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium præsentiam.

Sed contra est quod, Luc. xvi, dicitur, quod dives in inferno cognovit Abraham et Lazarum, et de fratribus suis adhuc viventibus notitiam retinebat. Ergo anima separata singularia cognoscit.

Præterea, dolor non est sine cognitione. Sed anima ex igne et aliis pœnis inferni dolorem sustinebit. Ergo singularia cognoscet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. præced., anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in corpore accepit. Et quantum ad primum modum, attribuenda est animæ separatæ cognitio similis angelicæ cognitioni; unde, sicut angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideæ in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria et similitudines secundum utrumque; unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis et speciei, quæ penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem, cujus principium est materia. Formæ autem mentibus angelicis concreatæ, et quas animæ in sua separatione adipiscuntur sunt quædam similitudines idealium rationum quæ sunt in mente divina; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quæ sunt cognoscitivæ rerum et quantum ad formam, et quantum ad materiam, et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularia et sic per hujusmodi species anima separata singularia cognoscit. Species autem quæ sunt acceptæ a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; et hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte in quantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo

sunt materialiter; et sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero, qui est omnino a materia immunis, non potest esse nisi principium universalis cognitionis, nisi forte per quamdam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quæ reflexio post mortem, corruptis phantasmatis, esse non poterit; poterit tamen anima hujusmodi universalia ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisite, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione. Nec tamen oportet quod tunc ei species infinitæ infundantur ad singularia cognoscenda: tum quia singularia quæ ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita; tum quia per unam similitudinem possunt a substantia separata omnia individua illius speciei cognosci, in quantum illa similitudo speciei efficitur uniuscujusque singularium propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc vel illud individuum, sicut et de angelis dictum est in questione de angelis (de cognitione angelorum art. 10); et sicut patet de essentia divina, quæ non solum individuum unius speciei, sed omnium entium est propria similitudo secundum diversos respectus ad diversas res.

Ad secundum dicendum, quod species illæ quibus anima separata cognoscit singularia, quamvis sint in se immateriales et ideo universales, tamen sunt similitudines rei et quantum ad naturam universalem, et quantum ad naturam singularem; et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci.

Alia concedimus.

## QUESTIO XX.

### DE SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI.

(In sex articulos divisa).

Primo, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; — 2<sup>o</sup> utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; — 3<sup>o</sup> utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in Verbo; — 4<sup>o</sup> utrum anima Christi in Verbo sciat omnia quæ scit Verbum; — 5<sup>o</sup> utrum anima Christi sciat

omnia illa quæ Deus potest scire; — 6<sup>o</sup> utrum cognitione illa qua anima Christi sit res in propria natura, sciat omnia.

### ART. I. — UTRUM IN CHRISTO SIT PONERE SCIENTIAM CREATAM.

(3 part., quæst. 9, art. 1).

1. Quæstio est de scientia animæ Christi. et primo quæritur, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; et videtur quod non. Scientia enim est perfectio scientis. Omnis autem perfectio nobilior est perfectibili. Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilior; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, operatio non attribuitur naturæ, sed hypostasi; sunt enim operationes suppositorum et particularium. Sed personæ Christi sufficit ad intelligendum scientia increata. Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

3. Præterea, quanto aliquid est nobilior, tanto est Deo similior. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur, videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creata.

4. Sed dicendum, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiæ ab extra, cum sit secundum motum a rebus ad animam; unde non est simile. — Sed contra: in operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed iudicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, iudicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiæ non omnino est ab exteriori.

5. Præterea, Christus Filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quæ ad nostram redemptionem valebat. Sed imperfectio scientiæ non valet ad nostram redemptionem. Ergo imperfectionem scientiæ non assumpsit. Omnis autem creata scientia, ex hoc ipso quod creata est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatam scientiam non assumpsit.

6. Præterea, quilibet sapiens, si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper et maxime est in actu. Sed quicumque est semper in actu considerationis secundum perfe-

ctissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta, quia nunquam secundum eam consideraret, et sic frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quæ est scientia increata. Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

7. Præterea, natura non facit per duo quæ per unum potest facere; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creata.

8. Præterea, I Corinth. XIII, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Plus autem est imperfecta scientia creata in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio in comparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur, ubi supervenit visio speciei, multo fortius tollitur scientia creata in Christo, ubi fuit scientia increata.

9. Præterea, Verbum unitum animæ est ei magis intimum quam intellectus animæ nostræ, cum sit ei Verbum unitum non solum per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut justis, sed in unitate personæ. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam Verbi, et ita non indigebat scientia creata.

10. Præterea, scientia, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad perfectionem ejus. Sed anima Christi unita Verbo, et scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli Verbo uniretur sine scientia creata: quia creatura adjuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus lineæ facit eam majorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

Sed contra est quod dicitur Luc. II, vers. 52: *Puer Jesus proficiebat sapientia et ætate et gratia apud Deum et homines.* Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat, quia illa nec proficit nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

Præterea, secundum Damascenum, omnia quæ in nostra natura plantavit Dei Verbum, assumpsit. Plantavit autem

scientiam creatam. Ergo et eam assumpsit.

Præterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creata est supra scientiam sensitivam. Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine. Ergo scientia intellectiva creata potest remanere superveniente scientia intellectiva increata.

Respondeo dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita et duas scientias, creatam scilicet et increatam. Quidam autem hæretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam.

Ut autem hujus erroris videamus originem, sciendum est, quod quidam unionem divinæ et humanæ naturæ intellexerunt esse hoc modo factam quo anima unitur corpori: ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita divinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes, quod si Verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro, posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duæ substantiæ, scilicet corpus, et divinitas, quæ corpus loco animæ vivificabat. Et hic fuit error Eunomii et sequacium ejus. Quidam vero attendentes hoc esse divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem et sensificantem, sensibilem videlicet et vegetabilem, non autem intellectualem: sed dicebant, quod ipsum Verbum erat in Christo loco intellectualis animæ. Et hic fuit error Apollinaris et sequacium ejus. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam.

Prædictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quædam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturæ veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divinæ naturæ ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse; si ponatur esse aliqujus corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter si a natura humana abstrahatur vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quæ ad integritatem

naturæ pertinent, non remanebit veritas speciei; cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII Metaphysic. (comm. 10), in quibus, unitate addita vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo secundum prædictum errorem Christus nec verus homo nec verus Deus esset.

Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quæ ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem naturæ in eadem persona omnia quæ speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo, sed perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quæ nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut autem divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animæ rationalis, ut ea formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiæ.

Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, et virtutem creatam.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, in quantum est actus ejus; secundum quem modum et color ejus corpore nobilior est, et quodlibet accidens suo subjecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter autem subjectum est nobilior accidente; et sic anima Christi, propria scientia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio attribuaturs hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturæ ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis; unde in uno operante sunt diversæ operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duæ naturæ, et ideo duæ operationes; et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem: et sic non solum est in eo scientia increata, quæ sufficit ad operationem naturæ increatæ, sed scientia creata, quæ exigitur ad operationem naturæ creatæ perfectam.

Ad tertium dicendum, quod calor, proprie loquendo, non agit, sed est me-

dium quo ignis agit. Unde sic se habet ad operationem calefactionis sicut scientia creata ad actum considerationis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in consideratione scientiæ sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod est ab extrinseco; et in hoc dissimilitudo attenditur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinæ operationis; unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quamdam requirit; unde et natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quæ fuit scientia creata.

Ad sextum dicendum, quod Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam; sed quia ei duæ operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin habeat considerationem scientiæ creatæ.

Ad septimum dicendum, quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

Ad octavum dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de perfectione quæ imperfectioni opponitur: tunc enim perfecto adveniente imperfectum tollitur. Perfectio autem divinæ scientiæ non opponitur perfectioni scientiæ creatæ, cum non sint circa idem; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis Verbum sit magis intraneum animæ quam aliqua potentia ejus, prout eam sustentat et in esse conservat; tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura; secundum quod potentia est quædam perfectio ipsius animæ, non autem Verbum; unde anima Christi non potest, formaliter loquendo, intelligere per Verbum sicut per intellectum.

Ad decimum dicendum, quod quamvis Verbum et scientia creata non sint melius quam solum Verbum; tamen anima unita Verbo et perfecta scientia creata, est perfectior quam si Verbo uniretur sine hoc quod scientiam creatam habe-

ret; quia scientia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet Verbum; et ideo ratio non sequitur.

**ART. II. — UTRUM ANIMA CHRISTI VIDEAT VERBUM PER ALIQUEM HABITUM.**

(1 part., quæst. 9, art. 2).

1. Secundo quæritur, utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; et videtur quod non. Videre enim per habitum est videre per medium. Sed anima Christi videt Verbum sine medio. Ergo non videt per habitum.

2. Præterea, anima Christi in hoc beata est quod Deum videt. Beatitudo autem, sive felicitas, secundum Philosophum in I Ethic., cap. viii, non est secundum habitum, sed secundum actum. Ergo anima Christi non videt Verbum secundum habitum.

3. Præterea, quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius: quanto autem aliquid est Deo proximius, tanto est nobilius. Cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur quod Deum perfecte videt; videtur quod in illa visione non accidat aliqua compositio: quod esset, si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

4. Præterea, anima Christi est nobilior quam angeli, et maxime quantum ad visionem Verbi. Sed angeli non vident Verbum per aliquos habitus, quia, ut dicit Maximus in commentario super vii cap. cæl. Hierarch., *non convenit arbitrari, magnum Dionysium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, dixisse, et aliud in alio subjecto, ac si qualitatem quamdam effectam; accidens enim omne illinc depulsum est.* Ergo nec anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

5. Præterea, anima Christi non potest considerari nisi vel ut unita Verbo, vel secundum suam naturam. Sed in quantum est unita Verbo, non competit sibi videre Verbum aliquo habitu mediante, quia non unitur Verbo aliquo habitu medio. Similiter nec sibi secundum propriam naturam hoc competit; sicut enim omne totum est majus sua parte, ita est qualibet parte sua melius et perfectius. Sed aliqua pars animæ, ut intellectus agens, efficit suam operatio-

nem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem ejus pertinere; et ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. Ergo nullo modo anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

6 Præterea, sicut dicit Glossa Hebr. xi, *natura mentis humanæ qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius.* Sed aliquæ insensibiles creaturæ sine habitu medio suas operationes producant; quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes. Ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque habitu aliquo; et sic idem quod prius.

Sed contra: nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi, cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu. Sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiva. Ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi, hoc est intelligibili perfecta. Sed habitus in intellectu non videntur aliud esse quam species intelligibilium in ipso. Ergo anima Christi videbat Deum, et intelligebat aliquo medio habitu.

Præterea, non decuit quod Dei Filius potentiam intellectivam assumeret nisi perfectam. Perficitur autem potentia activa per habitum scientiæ. Ergo habitualement scientiam assumpsit.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigemus.

Quanto in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione: et propter conditionem naturæ, et propter rationem ipsius potentiæ: nec immerito; cum actio, quæ a potentia procedit, a natura dependeat, quæ est potentiæ origo. Ex parte quidem naturæ indiget potentia aliquo superaddito ad operandum; quando scilicet operatio talis est quæ facultatem et conditionem naturæ excedit; sicut conditionem naturæ humanæ excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hæreditatis ejus consors; unde ad hanc operationem indiget nostra affectiva potentia habitu caritatis. Ex parte autem potentiæ, quando potentia est

ad talia objecta ordinata quorum nulatenus ex seipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores; non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiæ visivæ possit superaddi similitudo cujuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis.

Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiæ, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis, quando receptum non immānet recipienti, nec efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit: sicut dicit Philosophus in Prædicamentis (in prædicamento qualitatis) ruborem passionem, et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti; et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectæ. Ea autem quæ superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivis animæ per modum habitus; quia sensitiva pars agitur instinctu naturæ magis quam agat, intellectiva autem pars est domina sui actus; et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet.

Patet igitur ex prædictis, quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animæ Christi, oportet ibi ponere per modum habitus.

Ex utraque autem prædictarum rationum oportet in anima Christi ponere aliquid superadditum. Ratione quidem naturæ, quia videre divinam essentiam est supra conditionem cujuslibet naturæ creatæ; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem; quod quidem lumen in aliquibus recipitur per

modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suæ creationis. Ratione vero potentiæ, quia intellectus animæ humanæ est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere; quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas sive infusas, sicut in angelis. Et quod quidem angelis competit ex conditione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat Verbum, sed solummodo res creatas.

Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis; sed ut per quod elevaretur intellectus creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinarum ad cognoscendum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi videt Verbum sine medio quod sit similitudo rei visæ, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatæ; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis; et sic non valet ratio prædicta.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Felicitas non est in habitu, intelligendum est de habitu de quo non procedit actus; qui enim est in habitu et non in actu, similis est dormienti; oportet autem quod actus ille in quo felicitas consistit, ab habitu aliquo progrediatur, secundum sententiam Philosophi; alias operatio non esset delectabilis et perfecta.

Ad tertium dicendum, quod secundum Dionysium in v cap. de divin. Nomin., aliter est in participationibus et in participantibus. Participationes enim quan-

to sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere, separato per intellectum esse a vivere. In participantibus autem quanto aliquid magis est compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur; et hujusmodi assimilatio esse non potest nisi per aliqua a Deo accepta. Unde et anima, quæ supra naturam suam habet habitus perfectiores, nobilior est.

Ad quartum dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, et pertinentibus ad naturam; quia si hujusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, et non immateriales et per se stantes essentialiter. Unde subjungit: *Si enim hoc essent, non ulique maneret in semetipsa horum essentialiter*; et concludit: *Habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentialiter propter immaterialitatem*; et appellat essentialiter id quod nunquam essentialiter relinquit.

Ad quintum dicendum, quod unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse; et ideo animæ, in quantum est corpori unita, non competit vel videre Verbum, vel aliqua operatio, sed solum esse, scilicet in hypostasi Verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentialium et suæ naturæ. Quamvis autem tota anima perfectior sit quam intellectus agens, non tamen quælibet alia potentia animæ est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu, intellectus possibilis non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indiget ad sui operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

Ad sextum dicendum, quod potentie naturales sunt determinatæ ad unum; et ideo per seipsas possunt in sua objecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum; potentie autem rationales ad multa se habent, et hoc ad earum nobilitatem spectat; et ideo non est simile.

**ART. III. — UTRUM CHRISTUS SCIENTIAM ALIAM HABEAT QUAM ILLAM QUÆ COGNOSCIT RES IN VERBO.**

(1 part., quest. 9, art. 3).

1. Tertio quæritur, utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam quæ cognoscit res in Verbo: et videtur quod non. Quia, ut dicitur I Corinth. XIII, 10, *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Scientia autem quæ nunc res in seipsis cognoscimus, ex parte est, ut ibidem dicitur. Ergo adveniente perfecta scientia gloriæ, evacuabitur, sicut expresse videtur velle Apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriæ ab initio suæ conceptionis, quæ scilicet cognovit res in Verbo. Ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

2. Sed dicendum, quod scientia evacuatur adveniente gloria, non quantum ad scientiam, sed quantum ad modum quo nunc intellectus inquirendo et convertendo se ad phantasmata speculatur. — Sed contra, modus iste est de essentialiter scientiæ; ablato autem aliquo essentialiter, non potest rei substantia remanere. Ergo non potest ipsa secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

3. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (in priorib. cap.), omnes habitus ex actibus acquisiti, reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt. Sed scientia quam nunc habemus acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertimur, et procedimus conforendo. Ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere: frustra ergo remaneret scientia, tali modo scientiæ cessante.

4. Præterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei in uno et eodem subjecto esse. Sed anima Christi videns res in Verbo, habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem. Ergo non est possibile quod earumdem rerum habeat alias similitudines; et ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa quæ cognoscit res in Verbo.

5. Præterea, scientia ponitur in anima Christi propter ejus perfectionem. Sed anima Christi ex quo videt res in Verbo et Verbum ipsum, non est perfectior vel minus perfecta, sive habeat aliam scientiam, sive non. Ergo non est in eo

ponere aliam scientiam. Probatio mediæ est per Augustinum qui dicit in lib. IV Confess. (V, cap. iv. in princ.): *Infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creaturas, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.*

Sed contra, Christus fuit angelis perfectior, ut probat Apostolus, Heb. i. Sed angeli præter cognitionem rerum quam habent in Verbo, habent rerum cognitionem in propria natura, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram (lib. I, cap. viii). Ergo multo fortius anima Christi præter scientiam rerum quam habet in Verbo, scit res in propria natura.

Præterea, nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse. Sed naturalis perfectio animæ humanæ est ut cognoscat res in proprio genere. Ergo talem scientiam Christus de rebus habuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem ejus perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit Verbum et res in Verbo, est supernaturalis, ut dictum est, art. præced.; unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cujuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur; intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia: unde antequam in actum reducatur, est imperfectus, perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit ergo Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, multo fortius quam homo in statu innocentiae, vel angeli secundum cognitionem naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur: et secundum hanc procedit responsio illa

quæ tacta est in objiciendo; tamen oportet addere, quod cum Christus esset comprehensor et viator, habuit utrumque modum considerandi: unum quo angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque modum habeat, cui competit esse comprehensorem et viatorem simul. Alia vero opinio est, quod secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur: et secundum hanc (quamvis non credam eam esse veram) potest responderi, quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam, vel infusam, qualem angeli habent per species concreatas; et talem scientiam constat in angelis remanere cum gloriæ visione.

Ad secundum dicendum, quod modus iste cognoscendi non est essentialis ex parte sui, sed ex parte subjecti, cui secundum statum viæ talis modus intelligendi competit. Hoc autem per se solum essentialiter est scientiæ secundum seipsam, ut per eam scibilia cognoscantur. Et ideo quando variatur status subjecti, variatur modus cognoscendi, non tamen habitus scientiæ.

Ad tertium dicendum, quod unus actus potest dici alteri similis dupliciter. Uno modo quantum ad speciem actus, quam trahit a materia circa quam est; et sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est; sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, et fortis effectus fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subjecti: et sic non oportet actus prædictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur, sunt actus cum tristitia et sine delectatione effecti; actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores, et cum delectatione, vel saltem sine tristitia. Ita videmus in scientia, quod homo in considerando aliquid acquirit scientiam illorum, et sciens illa potest considerare eadem, tamen alio modo quam arte, quia jam non inquit, sed contemplatur quod prius inquisiverat. Et sic nihil prohibet, actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriæ, habere alium modum.

Ad quartum dicendum, quod anima



Christi et quælibet alia anima non habet alias similitudines eorum quæ cognoscit in Verbo, quam ipsum Verbum, quantum ad hoc quod in Verbo cognoscere dicitur; quamvis ex hoc quod in Verbo videt, possit sibi formare similitudines eorum quæ videt; sicut qui videt aliquid in speculo, videt rem per formam speculi. Dictum est autem de hoc plenius in quæstione de angelis (de angelica cognitione art. 3).

Ad quintum dicendum, quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei, non autem in cognitione creaturarum. Unde non est aliquis beator propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animæ naturalem pertinet, ut dictum est, art. præced.

**ART. IV. — UTRUM ANIMA CHRISTI SCIAT IN VERBO OMNIA QUÆ SCIT VERBUM.**

(3 part., quæst. 10, art. 2).

1. Quarto quæritur, utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum; et videtur quod non. Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus. Sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita. Ergo anima Christi non potest cognoscere omnia in Verbo quæ scit Deus.

2. Sed dicendum, quod anima Christi ex unione ad Verbum confortatur, ut infinita possit cognoscere. — Sed contra: operatio animæ Christi exit ab ea non mediante Verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem ejus non est infinita, cum essentia ejus sit finita. Ergo nec operatio ejus potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis Verbum, cui unitur, sit infinitum.

3. Præterea, *in unione humanæ et divinæ naturæ*, ut dicit Damascenus (lib. III, cap. III, a med.), *quod increatum est, mansit increatum; et quod creatum, mansit creatum*. Sed cujuslibet creati et capacitas et actio est finita. Ergo ex unione Verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita.

4. Præterea, Verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita, sed comprehendere infinitum, scilicet Deum. Si igitur ex unione ad Verbum hoc habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita, pari ratione ex ea-

dem unione habuit quod possit comprehendere Deum; quod falsum est.

5. Præterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura. Si creator, procedebat autem ab anima Christi, quæ est creatura; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile. Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita; ergo operatio illa est finita; ergo per eam infinita non cognoscuntur.

6. Sed dicendum, quod quamvis illa operatio sit finita, habet tamen respectum ad infinita. — Sed contra: illa relatio quæ ad infinita refertur, aut est creatura, aut creator; et procedere potest eodem modo ut supra dictum est.

7. Præterea, si anima Christi scit infinita; cum omne quod cognoscitur, per aliquam speciem cognoscatur, aut cognoscet illa infinita per speciem finitam, aut per speciem infinitam. Sed non per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita vero species non est infinitorum ratio; ideo impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

8. Sed dicendum, quod species qua cognoscit anima Christi, quamvis sit creata, habet tamen ex unione Verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi. — Sed contra: unio Verbi non elevat creaturam ultra terminos creaturæ: quod enim est creatum, nullo modo potest fieri increatum. Sed hoc est ultra terminos creaturæ quod aliquid sit infinitorum ratio. Ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

9. Præterea, Isidorus dicit (lib. I de summo Bono, cap. IV, a med.), quod homo assumptus non æquabatur Verbo neque in scientia neque in alio aliquo. Ergo nec in numero scitorum; ergo etc.

10. Præterea, duas quantitates æquales secundum longitudinem, quamvis secundum latitudinem inæquales, possumus dicere aliquo modo æquales. Sed sicut dicitur quantum esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus; tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animæ Christi æquatur scientiæ divinæ in numero scitorum, quamvis non in limpitudine vel claritate cognitionis, poterit dici quod scientia animæ Christi sit æqualis aliquo modo

divinæ scientiæ; quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo æquetur Creatori.

11. Præterea, Christus cum natura nostra assumpsit naturales defectus, qui non impediobant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem. Sed nescientia multarum rerum nunquam impedivisset redemptionem nostram: ut patet, si Christus nescisset quod lapilli sunt in fundo alicujus fluminis. Ergo non est dicendum quod Christus omnia sciverit.

12. Sed dicendum, quod quamvis talium cognitio non juvet ad finem nostræ redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem. — Sed contra: sicut nescientia repugnat perfectioni animæ, ita fames et sitis perfectioni corporis. Sed Christus assumpsit famem et sitim propter hoc quod non obviabant nostræ redemptioni. Ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

13. Præterea, Ambrosius (lib. I, c. vii, in princip.) dicit: *Omnis natura suis certis limitibus comprehenditur*. Sed nullum tale se extendit ad infinita. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

14. Præterea, sicut scientia dicitur esse infinita extensione, in quantum infinita cognoscit; ita intensione, in quantum in infinitum limpide cognoscit. Sed scientia Christi non fuit infinita intensione, quia sic in limpeditate æquaretur divinæ scientiæ. Ergo nec fuit infinita extensione; ergo nec scivit infinita, nec omnia quæ Deus scit.

Sed contra est quod dicitur Apocal. cap. v, super illud: *Dignus est agnus accipere scientiam*, in Glossa: *omnium cognitionem quæ Deus novit*. Ergo anima Christi scivit omnia quæ Deus scit.

Præterea, uno infinito cognito, possibile est infinita cognoscere, quia Deus sua essentia, quæ est infinita, cognoscit infinita. Sed anima Christi videt Verbum, quod est infinitum, et per Verbum videt alia. Ergo potest scire infinita.

Præterea, Coloss. i, 19, dicitur, quod *in Christo placuit omnem divinitatis plenitudinem inhabitare*. Sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam quæ Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus scit.

Præterea, quidquid alicui creature communicari potest, animæ Christi com-

municatum est. Sed habere notitiam omnium est creature communicabile; quia, secundum Philosophum, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo animæ Christi communicatum est ut omnia videret in Verbo.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in Verbo videre.

Sciendum ergo, quod nihil potest videri in aliquo nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo divisim et pluraliter; sicut plures formæ resplendent in speculo unaquæque divisim, et sicut plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter et simpliciter; sicut plures effectus sunt virtute in causa, ut conclusiones in principio, et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut illa videat quæ in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum ita offertur sicut et illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod omnia videat quæ in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit (cap. v de divin. Nom., parum ante med.). Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa et conclusiones in principio, quam modo illi quo formæ sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia quæ Verbum in seipso videt, ut quidam dixerunt, asserentes exemplum de formis quæ videntur in speculo viso. Ipsum enim Verbum se comprehendit; unde omnia quæ in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns.

Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod videndo Verbum, omnia videant quæ in Verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi majori prærogativa gaudet quam intellectus aliquis creatus; videt enim

in Verbo omnia præsentia, præterita et futura. Cujus ratio est, quia, cum Deus sit principium omnium rerum et finis; duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut, in finem; quædam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturæ; quædam vero tam per viam assimilationis, quam pertingendo ad ipsam divinam essentialiam. Cuilibet enim creaturæ procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam operationem. In cujuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturæ rationales super hoc habent ut ad ipsum Deum cognoscendum et amandum sua operatione pertingant; unde præ ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces.

In utraque autem prædictarum habitudinum invenitur creaturas Creator excedere. Quantum ad primam quidem, quod super omnia quæ Deus fecit, adhuc possit alia dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec unquam id quod factum est, facientis virtutem adæquare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni participes, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adæquet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat, quantum ipse cognoscibilis et diligibilis est. Sicut autem creaturæ imperfectæ essent, si a Deo procederent, et ad Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adæquaret. Et ideo unaquæque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adæquetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem res a Deo et per viam naturæ, et secundum ordinem gratiæ. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturæ, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam ost etiam quantum ad dona gratiæ, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus*: Joan. i, 16; et i-

deo ipse accepit cognitionem omnium eorum quæ a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem gratiæ.

Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et angeli habent, sed secundum quod substant divinæ providentiæ ordinatæ in finem salutis humanæ et donorum gratiæ: et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quæ anima Christi cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod huic rationi communiter respondetur, quod Deus scit quædam scientia visionis, scilicet quæ sunt, erunt vel fuerunt: et hæc non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; quæ quidem Deus sola dicitur visione videre, quia visio eorum est quæ in se subsistunt extra intellectum videntis. Quædam vero scit scientia simplicis intelligentiæ, scilicet illa quæ potest facere, quamvis nunquam sint futura; et hæc sunt infinita. Et dicitur illa intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quæ extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in Verbo omnia præsentia, præterita et futura, non tamen quæcumque Deus potest facere; et sic non sequitur quod sciat infinita.

Sed ista responsio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere posset, constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quæ Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret omnia quæ Deus facere potest: quia Deus præter infinita individua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet præcipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicabuntur; utpote in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum; et

ideo super proportionem dupli est alia species, triplum et dimidium, et quadruplum et dimidium, quintuplum et sic in infinitum; et tamen unaquæque illarum continet individua infinita potentia. Unde si generatio futura in infinitum secundum has species quæ nunc sunt finitæ, duraret, adhuc plura Deus posset facere, quia posset facere novas species, et hoc in infinitum.

Et sic patet quod non est ejusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quæ Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas: et sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, et augmento numerorum. Unde cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et præterea, si animæ damnatorum sunt perpetuæ, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat; Deus nunc scit scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia quæ Deus scit scientia visionis, oportet dicere, quod sciat infinita.

Et ideo aliter dicendum, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum; sicut quælibet substantia immaterialis, est quidem finita in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat: est tamen infinita per remotiorem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum; illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, et propter operationem suam, comparatur ad infinitum et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia quæ

potest facere, et potest in infinitum novas species facere. Et præter hoc, cum aliquid secundum hoc agat quod est actu, sicut esse Dei est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet operationem ad infinita; nec scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, nec ad infinita secundum speciem; sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successionem; eo quod cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quæ est infinitas materialis. eo modo quo sunt infinita, scilicet materialiter, numerando partem post partem; et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum individuum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiæ vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, et quodammodo finitæ, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficaciam finitæ, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde intellectus noster, ut dicit Commentator in III de Anima (comm 19), ostenditur quodammodo infinitus, in quantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, utpote hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset: tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quæ est humana natura; in infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem; quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliæ species; proprium autem objectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate,

dato quod species animalis essent in actu infinitæ, adhuc cognosceret infinitam speciem, sed finitam naturam, quia præter naturam animalis adhuc est natura lapidis.

Ita, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate; nihil prohibet, quamvis sint infinita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehenderet naturam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod ex unione ad Verbum anima Christi non elevatur ultra limites creaturæ; unde nec fit infinita, nec habet virtutem infinitam, nec ejus operatio est infinita per se, quamvis infinita cognoscat; cognoscit enim illa infinita finita efficacia, unde non remanet infinita nisi materialiter.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quæ sit efficaciam infinitæ. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantam habet Deus ut intelligatur; unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum et sextum patet solutio ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod anima Christi cognoscit infinita modo prædicto per speciem increatam, id est per ipsam divinam essentiam; quæ quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum, quod homo assumptus non æquatur in numero scitorum, quamvis sciat infinita; quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quæ Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia quæ scit Verbum, adhuc non æquaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset æqualis numerus utrobique.

Ad decimum dicendum, quod quantitati dimensionis quælibet dimensio per se competit; et ideo secundum quamcumque unum corpus alteri æquetur,

potest dici ei esse æquale. Sed scientiæ quantitas quæ attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis et præcipue quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus enim esset, si diversis rationibus cognosceretur. Sed illa quantitas quæ est ex efficacia cognitionis, scientiæ per se competit, quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum, quod Filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui potuerunt ei inesse sine impedimento humanæ redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quæcumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens; quia in Redemptore, per quem gratia et veritas per totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiæ et veritatis, cui quilibet scientiæ defectus præjudicare poterat.

Ad duodecimum dicendum, quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animæ sanare, quæ consistit in defectu gratiæ et cognitionis; unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiæ et gratiæ nullo modo assumere debuit.

Ad decimumtertium patet solutio ex dictis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiæ accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

**ART. V. — UTRUM ANIMA CHRISTI SCIAT OMNIA ILLA QUÆ DEUS POTUIT FACERE.**

(3 part., quæst. 10, art. 2).

1. Quinto quæritur, utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere; et videtur quod sic. Quicumque scit majus, potest scire minus. Sed Deus est majus quam quidquid potest facere, quia quidquid potest facere, creatum est. Ergo, cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

2. Sed diceretur, quamvis Deus sit majus, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad co-

gnitionem omnium quæ Deus potest facere. — Sed contra: Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quoad nos quam Deus. Sed quidquid Deus potest facere, est creatura. Ergo anima est magis nata cognoscere quidquid Deus potest facere, quam ipsum Deum.

3. Præterea, anima Christi videt divinam virtutem, sicut et divinam essentiam. Dicitur autem quod videt essentiam totam, sed non totaliter. Ergo videt virtutem totam, etsi non totaliter. Sed non potest videri virtus tota, nisi videatur ad quæcumque potest se extendere. Ergo anima Christi cognoscit omnia quæ Deus potest facere.

4. Præterea, quidquid Deus potest facere, potest manifestare. Sed quidquid potest manifestari alicui creaturæ, Christo manifestatum est. Ergo quidquid Deus potest facere, est manifestatum Christo.

5. Præterea, illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante nec in eo cui communicatur. Sed conferre animæ Christi omnium scientiam quæ Deus potest facere, non dicit defectum alicui in Deo, cum hoc ad maximam liberalitatem ipsius pertinere videatur; nec in anima Christi, cum ad maximam perfectionem ejus pertineat. Ergo hoc communicabile fuit animæ Christi, et ita fuit ei communicatum.

6. Præterea, si anima Christi nescit omnia quæcumque potest facere Deus; dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquod existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere.

Sed contra, si anima Christi scit quidquid Deus potest facere; omne illud quod Deus potest facere, ad animam Christi terminatur. Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur quod infinitum terminetur ad finitum, quod est impossibile. Ergo et primum: scilicet quod anima Christi possit scire quidquid Deus possit facere.

Præterea, sicut essentia divina est infinita, ita et divina virtus. Sed anima

Christi non potest comprehendere essentiam divinam, ratione suæ infinitatis. Ergo nec divinam virtutem; et sic non potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

Præterea, quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo, tanto in eo plura cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit seipsum quam anima Christi. Ergo plura in seipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in Verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel fuit vel futurum est, vel potuit esse vel fuisse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi, sed quælibet anima videt in Verbo quidquid in eo videri potest: hoc est non solum ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt, sed quæcumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quia æstimabant modum videndi res in Verbo, similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem et diversitatem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut dicit Dionys. (c. v de div. Nom., parum ante med.). Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quæ Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint.

Sed quia expresse aliqui Deum videntium per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de angelis, quorum unus ab alio illuminatur, secundum Dionysium (cap. vii cæl. Hier., a med.); inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed animæ Christi solum attribuerunt, ut scilicet sola ipsa sciret omnia quæ Deus potest facere.

Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturæ finitæ attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia videantur quæ Deus potest facere; ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quæ Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfe-

ete Verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad Verbum, ejus cognitionem in Verbo accipiat; quamvis non semper omnia speculetur in actu quæ in Verbo potest cognoscere. Sed istud non videtur verum: quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, qua videt Verbum et res in Verbo, non patitur successionem in intelligendo, quia secundum Augustinum, XIV de Trin. (cap. XVI, a med.), in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quæ habitu videt in Verbo, actu in eo videat; et huic consonat dictum Philosophi (I Ethic., cap. VIII), qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed secundum actum. Præterea sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quæ Deus potest facere, ita est inconveniens ponere respectu eorundem habitum creatum.

Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere. Cujus ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda: scilicet id quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt: sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, et ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur; quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi ejus in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuentur; sed quantumcumque debiliter principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet ei cognita; et ideo ejus cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quæ in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem æquales numero vel easdem conclusiones; sed

in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui Deum per essentiam vident dicuntur totam essentiam Dei videre: quia nihil est essentiæ quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat; non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adæquetur modo rei cognitæ: quanta enim est cognoscibilitas divinæ essentiæ, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato; et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est, ratione cujus nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi; sicut impossibile est quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quæ in Verbo cognosci possunt; et hæc sunt omnia quæ Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quæ Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquæque res comprehenditur, quando ejus definitio scitur; definitio enim est virtus comprehendens rem. Cujuslibet autem virtutis definitio sumitur ex his ad quæ virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quæ virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si animæ Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei præsentatur ipse Deus. Nunc autem ea quæ potest facere Deus, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in seipsis, sed in Verbo; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti; et ideo, quamvis secundum aliquem modum co-

gnoscendi, creatura sit magis nota quoad nos quam Deus; tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in Verbo, ipsum Verbum est magis notum quam res visæ in Verbo; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest: vel quantum ad ipsam substantiam virtutis; et sic anima Christi videt totam divinam virtutem, sicut totam essentiam; vel quantum ad ea ad quæ se extendit virtus, ex quibus quantitas virtutis consideratur; et sic non videt totam virtutem, quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quot non posset plura, et sic ejus potentia esset limitata ad creaturas actu existentes: ita non potest poni quod alicui creaturæ sit manifestatum quidquid Deus potest facere vel manifestare.

Ad quintum dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quæ Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei; scilicet ipsum Deum comprehendere ab anima Christi, quod derogat infinitati ejus.

Ad sextum dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut ad argumenta de prædestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est prædestinatus, damnari: quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus, quia ista duo non possunt simul stare, quod sit prædestinatus et damnatus. Similiter dico, quod cum anima Christi sciat omnia quæ Deus prævidit se facturum; simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur illud Deum prævidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicujus rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo.

**ART. VI. — UTRUM EA COGNITIONE QUÆ ANIMA CHRISTI RES IN PROPRIA NATURA COGNOVIT, OMNIA SCIAT.**

(5 part., quæst. 11, art. 1.)

1. Sexto quæritur, utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia; et videtur

quod sic. Capacitas enim animæ non determinatur ad certum numerum scibilium. Si igitur capacitas animæ Christi per scientiam rerum in proprio genere, sufficienter impleta est, oportet ponere quod secundum hanc scientiam omnia cognoscit.

2. Præterea, omne illud quod est in potentia, est imperfectum, antequam ad actum reducat. Sed intellectus possibilis, qui animæ Christi non deficit, est quo omnia est fieri, ut dicitur in III de Anima (text. 17). Ergo, cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

3. Præterea, nunquam pertinet ad perfectionem scientiæ non posse proficere in scientia, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur. Sed anima Christi quantum ad habitum scientiæ proficere non potuit, sicut communiter dicitur. Ergo per scientiam qua cognovit res in proprio genere, omnia cognovit.

Sed contra, anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiæ creatum. Sed habitus scientiæ creatus non potest esse similitudo omnium. Ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiæ.

Respondeo dicendum, quod ista scientia rerum in proprio genere ponitur in anima Christi, ut ex dictis, art. 1, 2 et 3, patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animæ cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem; eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor. Sed quædam sunt ad quæ naturalis cognitio nullo modo se extendere potest; sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, et alia hujusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum, sed cognovit ea in Verbo; non autem cognitione prophetiæ, quia prophetia est quædam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in Verbo; quæ cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiæ in Christo locum non habuit. Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit pleniorum quam Adam: quia Adam per hanc



scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat: ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animæ separatæ, non autem conjunctæ corpori corruptibili. Ad primum ergo dicendum, quod capacitas animæ humanæ se extendit ad determinatum genus cognoscibilem, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quæ possunt fieri per intellectum agentem, de quo Philosophus dicit (III de Anima, text 18) quod *intellectus agens est quo est omnia facere*; hæc autem sunt quæ a phantasmatibus abstrahuntur, et in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita; et ideo ad hæc tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. Horum autem omnium per hanc scientiam Christus notitiam habuit: unde in ejus intellectu nulla imperfectio fuit.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto Christus in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quæ habitu sciebat.

## QUÆSTIO XXI.

### DE BONO.

(In sex articulos divisa).

Primo, utrum bonum addat aliquid supra ens; — 2º utrum ens et bonum convertantur secundum supposita; — 3º utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum; — 4º utrum omnia sint bona bonitate prima; — 5º utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam; — 6º utrum bonum creaturæ sit in modo, specie et ordine, ut dicit Augustinus.

#### ART. I. — UTRUM BONUM ALIQUID SUPRA ENS ADDAT.

(1 part., quæst. 5. art. 1).

1. Quæstio est de bono; et primo quæritur, utrum bonum aliquid addat supra ens; et videtur quod sic. Unumquodque enim est ens per essentiam suam. Creatura autem non est bona per essentiam,

sed per participationem. Ergo bonum addit aliquid secundum rem supra ens.

2. Præterea, cum bonum in ratione sua includat ens, et cum bonum secundum rationem distinguatur ab ente; oportet quod ratio boni addat supra rationem entis. Sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut unum, quod addit super ens iudicationem, quia tota ratio boni in positione consistit. Ergo positionem addit super ens; et ita videtur quod aliquid realiter addit.

3. Sed dicendum, quod addit respectum ad finem. — Sed contra: secundum hoc, bonum nihil aliud esset quam ens relatum. Sed ens relatum concernit determinatum genus entis, quod est ad aliquid. Ergo bonum est in aliquo uno prædicamento determinato: quod est contra Philosophum in I Ethic., ubi ponit bonum in omnibus generibus.

4. Præterea, ut potest accipi ex dictis Dionysii in IV cap. de div. Nomin., bonum est diffusivum sui esse. Ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusivum sui. Sed diffundere importat actionem quandam; actio autem ab essentia procedit mediante virtute. Ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditæ ad essentiam; et sic bonum addit aliquid super ens.

5. Præterea, quanto magis receditur ab uno primo simplici, tanto major in rebus differentia inventur. Sed ens et bonum in Deo sunt unum re, et distinguuntur ratione. Ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione; et ita distinguuntur re, cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

6. Præterea, accidentalia addunt realiter supra essentiam. Sed bonitas est rei creatæ accidentaliter; alias non posset bonitatem amittere. Ergo bonum addit aliquid super ens realiter.

7. Præterea, omne illud quod dicitur per informationem alicujus, addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in commentario in lib. de Causis. Ergo bonum addit aliquid super ens.

8. Sed dicendum, quod bonum determinat ens secundum rationem. — Sed contra: aut illi rationi respondet aliquid in re, aut nihil. Si nihil, sequetur quod illa ratio sit cassa et vana; si au-

tem aliquid respondet in re, habetur propositum, quod bonum aliquid addat realiter supra ens.

9. Præterea, relatio specificatur secundum illud ad quod dicitur. Sed bonum dicitur ad determinatum genus, scilicet ad finem. Ergo bonum dicit specificam relationem. Sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune. Ergo bonum addit realiter supra ens.

10. Præterea, sicut bonum et ens convertuntur, ita homo et risibile. Sed risibile, quamvis convertatur cum homine, addit tamen super hominem aliquid realiter; scilicet ipsam hominis proprietatem, quæ est de genere accidentium. Ergo et bonum realiter addit super ens.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit (I de doctrina Christi, cap. xxxii), quod *in quantum Deus est bonus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus*. Ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

2. Præterea, quæcumque ita se habent quod unum addit super alterum re vel ratione, unum eorum potest intelligi sine altero. Sed ens non potest intelligi sine bono. Ergo bonum non addit super ens nec re nec ratione. Probatio mediæ. Plus potest facere Deus quam homo intelligere. Sed non potest facere Deus aliquod ens quod non sit bonum: quia hoc ipso quod est a bono, bonum est, ut patet per Boetium in lib. de Hebdom. (in lib. *An omne quod est, bonum sit, a mod*). Ergo nec intellectus potest intelligere

Respondeo dicendum, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quæ sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est præter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal; non quidem ita quod sit in homine alia res quæ sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis: sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi po-

tentialiter continetur in ratione animalis: sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, et de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum; sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Cæcum enim addit aliquid supra hominem, scilicet cæcitatem, quæ non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes: et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo cæcus est; sed cum dicimus talpam cæcam, non fit per hoc additum aliqua contractio.

Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare: nulla enim res naturæ est quæ sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens: non aliquod accidens, vel aliquam differentiam quæ sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur æqualiter in decem genera, ut ens, ut patet in *Ethicor* (cap. vi); et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat, quod sit in ratione tantum; si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna, oportet quod omne illud nomen vel sit synonymum enti: quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum: vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat

aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.

Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum: sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quæ sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum Philosophum in V Metaph. (text. 20), dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quædam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili: scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile referri, secundum Philosophum (lib. VI Metaph., text. 7), non quia ipsum refertur, sed quia aliud refertur ad ipsum: et ita est in omnibus aliis quæ se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile.

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa: et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum: et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definiunt verum, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura: et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Meta-

phys. (com. 8) In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur: et inde est quod omnes recte definiunt bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis; unde Philosophus dicit in I Ethic. (in princip), quod *bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum: vel natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens et conservans et significans.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causæ finalis; ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum, sicut in aliis generibus causarum; habitudo secundæ causæ dependet ex habitudine causæ primæ; primæ vero causæ habitudo non dependet ex aliquo alio; ita est in causis finalibus, quia secundi fines participant habitudinem causæ finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem ex seipso: et inde est quod essentia Dei, quæ est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam dicatur Deus bonus; sed essentia creaturæ posita non dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causæ finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem; uno modo scilicet in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causæ finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem; sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona, in quantum scilicet essentia creaturæ non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem; et hoc intendit Boetius in lib. de Hebdom.

Ad secundum dicendum, quod non solum negatio dicitur id quod est ra-

tionis tantum, sed quædam relatio, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod omnis relatio realis est in genere determinato; sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

Ad quartum dicendum, quod *diffundere*, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causæ efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscunque causæ sicut influere et facere, et alia hujusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causæ efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita. Dicit autem bonum diffusionem causæ finalis, et non causæ agentis: tum quia efficiens, in quantum hujusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formæ tantum: sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni.

Ad quintum dicendum, quod dupliciter aliqua possunt esse unum in Deo secundum rem. Uno modo ex parte ejus in quò sunt, tantum, et non ex propria ratione, sicut scientia et potentia: non enim scientia ex hoc quod scientia, est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est divina; et quæ sic sunt unum re in Deo, in creaturis inveniuntur secundum rem differre. Alio modo ex ipsa ratione eorum quæ dicuntur esse unum realiter: et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque invenitur bonum et ens, sunt idem secundum rem.

Ad sextum dicendum, quod sicut ens est quoddam essenziale, et quoddam accidentale; ita et bonum quoddam essenziale, et quoddam accidentale; et eodem modo amittit aliquis bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale.

Ad septimum dicendum, quod ex habitudine prædicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens determinare vel informare.

Ad octavum dicendum, quod isti ra-

tionem aliquid respondet in re, scilicet realis dependentia ejus quod est ad finem ipsum, sicut est etiam in aliis relationibus rationis.

Ad nonum dicendum, quod quamvis *bonum* dicat aliquam specialem habitudinem, scilicet finis, tamen ista habitudo competit cuilibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quæ est præter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens, ut dictum est.

Primum vero quod in contrarium objicitur, concedimus; quia bonum, secundum quod bonum, non addit aliquid secundum rem supra ens.

Secundum vero probat quod nec secundum rationem; ideo ad secundum dicendum, quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero. Uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; et hoc modo quidquid intellectus potest intelligere sine altero, Deus potest facere. Sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid existens non esse bonum. Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non tamen intellecto altero; sicut animal intelligitur sine homine, et omnibus aliis speciebus; et sic ens potest intelligi sine bono. Nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono, quia hoc ipsum quod est facere, est producere aliquid in esse.

## ART. II. — UTRUM ENS ET BONUM CONVERTANTUR SECUNDUM SUPPOSITA.

(1 part., quæst. 5. part. 3).

1. Secundo quæritur, utrum ens et bonum convertantur secundum supposita; et videtur quod non. Opposita enim nata sunt fieri circa idem. Bonum autem et malum sunt opposita. Cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut Avicenna dicit (lib. IX Met., cap. vi), *ultra orbem lunæ non est malum*; videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur: et ita bonum cum ente non convertitur.

2. Præterea, quæcumque sic se habent

quod unum ad plura se extendit quam aliud, non sunt convertibilia ad invicem. Sed, sicut in IV cap. de divin. Nom. dicit Commentator Maximus, bonum ad plura se extendit quam ens; extendit enim se ad non entia, quæ per bonum vocantur in esse. Ergo bonum et ens non sunt convertibilia.

3. Præterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cujus apprehensio est delectabilis. Sed non omne ens habet perfectionem; materia enim prima non habet perfectionem aliquam. Ergo non omne ens est bonum.

4. Præterea, in mathematicis est ens; non autem ibi est bonum, ut patet per Philosophum in III Metaph. (text. 4). Ergo bonum et ens non convertuntur.

5. Præterea, in lib. de Causis dicitur (propos. 4), quod prima rerum creatarum est esse. Secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. de prior.), prius est a quo non convertitur consequentia. Ergo ab ente non convertitur consequentia ad bonum; et ita bonum et ens non convertuntur.

6. Præterea, divisum non convertitur cum aliquo dividendum, sicut animal cum rationali. Sed ens dividitur per bonum et malum, cum multa entia mala dicantur. Ergo bonum et ens non convertuntur.

7. Præterea, privatio, secundum Philosophum in IV Metaph., dicitur ens quodam modo. Sed nullo modo potest dici bonum; alias malum, cujus ratio in privatione consistit, esset bonum. Ergo bonum et ens non convertuntur.

8. Præterea, secundum Boetium in lib. de Hebdom., *propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus*. Sed bonitas Dei est ipsa sapientia sua et sua justitia. Ergo eadem ratione, omnia quæ sunt a Deo, essent sapientia et justitia; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod omnia sunt bona.

Sed contra: nihil tendit nisi in suum simile. Sed omne ens tendit in bonum, ut Boetius dicit lib. de Hebdom. Ergo omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur.

Præterea, a bono non potest aliquid esse nisi bonum. Sed omne ens procedit a divina bonitate. Ergo omne ens est bonum; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quæ finem participant; cum ejusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio. Hæc autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I Phys. (text. 81). Omnia autem quæ jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant; unde Boetius dicit in III de Consolat. (prosa 11, vers. fin.): *Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quæ sunt, naturaliter appetere constantiam permanendi, devitareque perniciem*. Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse; ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis et in quibusdam entibus multæ rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex prædictis, art. præc., patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquuntur quod bonum et ens convertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus; non tamen oportet ut cuicumque inest habitus, nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscumque natum est esse bonum, natum sit esse malum. In contrariis, etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. de opp., a med.), Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse.

Ad secundum dicendum, quod bonum

non se extendit ad non entia per prædicationem, sed per causalitatem, in quantum non entia appetunt bonum; ut dicamus non entia ea quæ sunt in potentia, et non in actu. Sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causæ exemplaris; quæ quidem causa non se extendit nisi ad ea quæ actu esse participant.

Ad tertium dicendum, quod sicut materia prima est ens in potentia et non in actu; ita est perfecta in potentia et non in actu, et bona in potentia et non in actu.

Ad quartum dicendum, quod ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus, bona sunt. Ipsum enim esse lineæ vel numeri bonum est, sed a mathematico non considerantur secundum suum esse, sed solum secundum rationem speciei; considerat enim cum abstractione; non enim sunt abstracta secundum esse, sed solum secundum rationem. Dictum est autem supra, art. præc., quod bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua: et ideo ratio boni non competit lineæ vel numero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematica, quamvis linea et numerus bona sint.

Ad quintum dicendum, quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi quem objectio tangit, sed alio modo, sicut absolutum respectivo.

Ad sextum dicendum, quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex sua proprietate, vel habitudine superaddita: sicut dicitur aliquis homo bonus et in quantum est justus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primæ bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso; sed ratione secundæ bonum dividit ens.

Ad septimum dicendum, quod privatio non dicitur ens naturæ, sed solummodo ens rationis; et sic est bonum rationis. Nam privationem cognoscere, et quodcumque tale, bonum est; et mali cognitio, secundum Boetium (loc. cit.), bono desse non potest.

Ad octavum dicendum, quod secundum Boetium, aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse; sed justum dicitur esse ratione alicujus suæ actionis. Esse autem in omnia quæ a Deo procedunt, diffunditur; non autem omnia

participant illud agere ad quod justitia ordinatur. Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse, ac per hoc sua justitia sit sua bonitas, tamen in creaturis est aliud agere, et aliud esse; unde esse potest communicari alicui cui agere non communicatur: et quibus utrumque communicatur, non est idem in eis agere quod esse; unde homines qui sunt boni et justii, sunt quidem boni in quantum sunt; non autem justii in quantum sunt, sed in quantum habent habitum quemdam ordinatum ad agere; et similiter potest dici de sapientia, et aliis hujusmodi. Vel dicendum secundum eundem, quod justum et sapiens et alia hujusmodi sunt quædam specialia bona, cum sunt quædam speciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectæ, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est; quia quod fit non est secundum modum agentis, sed secundum modum facti; nec omnia quæ a Deo perfectionem recipiunt eodem modo recipiunt. Et ideo, sicut Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo; ita Deo convenit esse bonum, et omnibus creaturis; sed habere hanc bonitatem quæ est sapientia vel quæ est justitia, non oportet quod sit omnibus commune; sed quædam Deo tantum conveniunt, ut æternitas et omnipotentia; quædam vero quibusdam creaturis et Deo, ut sapientia, et justitia, et alia hujusmodi.

### ART. III. — UTRUM BONUM SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM VERUM.

(1 part., quæst. 14, art. 4).

1. Tertio quæritur, utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum: et videtur quod sic. Illud enim quod est in rebus, est prius quam id quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus. Sed secundum Philosophum in VI Metaph., bonum est in rebus, verum autem in mente. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

2. Præterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectivum. Sed bonum dicitur aliquid in quantum est in se per-

fectum, verum autem in quantum est perfectivum alterius. Ergo bonum est prius quam verum.

3. Præterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem. Sed causa finalis est prior causa formali, quia finis est causa causarum. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

4. Præterea, particulare bonum posterius est quam bonum universale. Sed verum est quoddam particulare bonum, est enim bonum intellectus, ut dicit Philosophus in VI Ethic. Ergo naturaliter bonum est prius secundum rationem quam verum.

5. Præterea, bonum habet rationem finis. Finis autem est prius in intentione. Ergo intentio boni est prior intentione veri.

1. Sed contra, bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus. Intellectus autem naturaliter præcedit affectum. Ergo et verum bonum.

2. Præterea, quanto aliquid est immaterialius, tanto est prius. Sed verum est immaterialius quam bonum, quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum solum in mente immateriali. Ergo verum est naturaliter prius bono.

Respondeo dicendum, quod tam verum quam bonum, sicut dictum est (in argum. *Sed contra*), habent rationem perfectivorum, sive perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa; et sic bonum præsupponit verum, verum autem præsupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum: qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur,

quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri; a vero enim non sunt nata perfici nisi illa quæ possunt aliquod ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in seipso; et hujusmodi sunt solum ea quæ immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici illa quæ secundum materiale esse aliquid recipiunt: cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, ut prius dictum est; et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quæ est bonum et verum; scilicet in appetitu boni, et cognitione veri. Secundo, quia illa quæ nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum præcedit verum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri et boni; mens enim sola perfectibilis est vero; sed omnis res est perfectibilis bono.

Ad secundum dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed perfectivi sicut prius, in corp. art., dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam: unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bono est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis; ratio

autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta sicuti est.

Ad quartum dicendum, quod verum dicitur esse quoddam bonum particulare, in quantum habet esse in aliquo speciali perfectibili, et sic etiam objectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

Ad quintum dicendum, quod finis dicitur prior in intentione his quæ sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsæ sunt ad finem; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum est, quod cum dicitur, Finis prior est in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde æquivoce accipitur utrobique.

Ad primum quod in contrarium dicitur, dicendum, quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed in quantum habet esse; unde, quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur quod per prius aliquid perficiatur vero quam bono.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de vero et bono prout secundum se considerantur; unde concedenda est.

#### ART. IV. — UTRUM OMNIA SINT BONA PRIMA BONITATE.

(1 part., quæst. 6, art. 4).

1. Quarto quæritur, utrum omnia sint bona bonitate prima; et videtur quod sic. Quia secundum Boetium in lib. de Hebdom. (a med.). *Si intelligamus per impossibile Deum esse, abstracta per intellectum bonitate; sequetur omnia alia esse entia, non autem bona.* Intellecta autem in Deo bonitate, sequitur omnia alia esse bona, sicut et entia. Ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

2. Sed dicendum, quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturæ causatur a bonitate Dei, non quia denominatur res bona bonitate Dei formaliter. — Sed contra: quodcumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhærens, sed per illud quod est extra ipsum, ad quod refertur; sicut urina dicitur sana ex

hoc quod significat sanitatem animalis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhærente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono definit, ut dicit Boetius in lib. de Hebdom. (loc. cit.). Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formalis bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina.

3. Præterea, Augustinus dicit, VIII de Trinit. (cap. III, parum a princ.): *Bonum est hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed ipso bono quod est omnis boni bonum, omnia dicuntur bona. Ergo divina bonitate, de qua loquitur, omnia dicuntur bona.

4. Præterea cum omnis creatura sit bona, aut est bona aliqua bonitate sibi inhærente, aut solum bonitate prima. Si aliqua bonitate sibi inhærente; cum illa bonitas sit quædam creatura, et ipsa bona erit; aut ergo se bonitate, aut alia. Si se bonitate, ergo erit bonitas prima; hæc enim est ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod seipso sit bonum; et sic habetur propositum, quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quæstio remanet de illa: aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile, aut est devenire ad aliquam bonitatem creatam dominantem, quæ est seipsa bona; et hæc est bonitas prima. Ergo oportet quod omnibus modis creatura bona sit bonitate prima.

5. Præterea, secundum Avicennam, omne verum est verum veritate prima. Sed sicut veritas prima se habet ad vera, ita bonitas prima se habet ad bona. Ergo sunt omnia bona bonitate prima.

6. Præterea, quod non potest in minus, non potest in majus. Sed minus est esse quam esse bonum; creatura autem non potest in esse, cum omne esse sit a Deo. Ergo nec potest in esse bonum: ergo bonitas qua aliquid dicitur esse bonum non est bonitas creata.

7. Præterea, secundum Hilarium (libro III de Trin., non procul a princ.), esse est proprium Deo. Sed proprium



est quod uni soli convenit. Ergo nullo est aliud nisi ipse Deus. Sed omnia sunt bona in quantum habent esse. Ergo omnia sunt bona ipso divino esse quod est ejus bonitas.

8. Præterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem; alias bonitas prima esset composita. Sed verum est omnia esse bona bonitate. Ergo verum est omnia esse bona bonitate prima.

9. Sed dicendum, quod bonitas prima addit supra bonitatem, bonitatem absolutam, secundum rationem et non secundum rem. — Sed contra: ratio cui non respondet aliquid in re, est cassa et vana. Sed non est talis ratio qua intelligimus bonitatem primam. Ergo si addit aliquid secundum rationem, addet secundum rem, quod est impossibile, et sic nec secundum rationem addit; et ita omnia dicentur esse bona bonitate prima, sicut et bonitate absoluta.

Sed contra: omnia sunt bona in quantum sunt entia, quia, secundum Augustinum, in quantum sumus, boni sumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam. Ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed creata bonitate.

Præterea, vertibile non informatur invertibili, cum sint opposita. Sed omnis creatura est vertibilis; bonitas autem prima est invertibilis. Ergo creatura non dicetur bona formaliter prima bonitate.

Præterea, omnis forma est proportionata suo perfectibili. Sed bonitas prima, cum sit infinita, non potest esse proportionata creaturæ, cum sit finita. Ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate.

Præterea, secundum Augustinum, VIII de Trinit. cap. III, omnia creata participatione boni bona sunt. Sed participatio boni non est ipsa bonitas prima, ipsa enim est totalis et perfecta bonitas. Ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter.

Præterea, creatura dicitur habere vestigium Trinitatis, secundum quod est una, vera et bona; et sic bonum pertinet ad vestigium. Sed vestigium et partes ejus sunt aliquid creatum. Ergo creatura est bona bonitate creata.

Præterea, bonitas prima est simpli-

cissima. Ergo nec est in se composita, nec alii componibilis; et ita non potest esse alicui forma, cum forma veniat in compositionem ejus cujus est forma. Sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona, est forma quædam, cum omne esse sit forma. Ergo creaturæ non sunt bonæ bonitate prima formaliter.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui posuerunt.

Quidam enim, frivolis rationibus ducti, posuerunt Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam Philosophi, in II Phys. (tex. 10.), cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiæ vero ratio est in potentia esse; efficiens vero et forma effecti idem sunt specie, in quantum omne agens agit sibi simile; sed non idem numero, quia non potest idem esse faciens et factum. Ex quo patet, quod ipsa divina essentia nec est materia alicujus rei, nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma conjuncta; sed quælibet est ei similitudo quædam; et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma conjuncta, sed sicut forma separata.

Ad cujus intellectum sciendum est, quod Plato (apud Arist., I Met., text. 6) ea quæ possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi præter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse præter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cujus participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et hujusmodi hominibus; ita inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non

intelligendo hoc vel illud bonum; unde ponebat ipsum esse separatum præter omnia bona particularia: et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cuius participatione omnia bona dicerentur; ut patet per Philosophum in I Ethic. Sed hoc differebat inter ideam hominis et ideam boni: quod idea hominis non se extendit ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia; nam ipsa idea boni est aliquod bonum; et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod denominantur bona ipsa bonitate prima, quæ Deus est, sicut Socrates et Plato; sed secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem hominis inhærentem. Et hanc opinionem secuti sunt Porretani aliquo modo; dicebant enim, quod de creatura prædicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur, Homo est bonus; et bonum addito aliquo, ut cum dicitur, Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhærente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolute et communis esset bonitas divina: sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata; quia particulares bonitates creatæ, sunt sicut ideæ particulares secundum Platonem. Sed hæc opinio a Philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formæ rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatæ, ut probatur multipliciter in VII Metaph. (text. 46); tum etiam suppositis ideis; quia specialiter ista ratio non habet locum in bono: quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignatur una idea secundum Platonem, per quam viam procedit contra eum Philosophus in I Ethic. (cap. vi). Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas prædictæ positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere: unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis: et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhærente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem

primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatæ. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhærente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturæ non essent bonæ nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturæ extrahitur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis: ratio enim sani, secundum quod de urina prædicatur, est esse signum sanitatis animalis: et in talibus quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhærente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa; sicut si aer dicatur lucens a sole; non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat; et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad bonum: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem; et ideo verba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni, in quantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturæ denominantur bonæ sicut forma inhærente.

Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur prædicatio concreti de abstracto, ut dicatur, Albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet per Dionysium, in cap. de divinis Nominibus; sed in formis generalibus

hujusmodi prædicati recipitur; dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas una, et sic de aliis. Cujus ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicujus entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quædam sunt quæ communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et hujusmodi; oportet quod hæc de quolibet apprehenso prædicentur eadem ratione qua ens: unde dicimus, *Essentia est una et bona, similiter unitas est una et bona, ita de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali.* Sed album, quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuitur ei esse album; unde non cogimur dicere, *Albedo est alba.* Album enim uno modo dicitur: ens autem et unum et bonum, et alia hujusmodi, quæ de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut cæcitas. Et ideo cum dicimus, *Essentia est ens, si procedatur sic: ergo est aliquo ens, vel se vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est.* Unde non oportet querere quomodo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate, vel alia; sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo.

Ad quintum dicendum, quod simili-

ter distinguendum est de veritate; scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhærente. Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adæquatione sive commensuratione consistit; denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna: et per hunc modum intelligit Avicenna omnia esse vera veritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel præscivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione; unde non est simile.

Ad sextum dicendum, quod creatura non potest hoc modo in esse quod se ipsa esse habeat; potest tamen aliqua in esse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quælibet forma in esse potest; et per hunc modum bonitas creata potest inesse bono tamquam principium formale.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, *Esse est proprium Deo, non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suæ immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse.* Esse autem creaturæ dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem ejus quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturæ. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est divinum.

Ad octavum dicendum, quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem.

Ad nonum dicendum, quod, sicut dicit Commentator in lib. de Causis, ipsa bonitas prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione ejus recipere additionem, tunc quælibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas

pura. Similiter si esset de ratione ejus non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut de ratione animalis non est nec rationale nec irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quæ est bonitas pura, ab aliis bonitatibus; hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primæ. Unde non sequitur quod ratio sit cassa et vana.

**ART. V. — UTRUM BONUM CREATUM SIT BONUM PER SUAM ESSENTIAM.**

(1 part, quæst. 6, art. 3).

1. Quinto quæritur, utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam; et videtur quod sic. Illud enim sine quo res non potest esse, videtur ei essentialiale. Sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum. Ergo creatura est bona per essentiam.

2. Præterea, creatura ab eodem habet esse, et esse bonum; quia ex hoc ipso quod habet esse, bona est, ut prius, art. 2, ostensum est. Sed creatura habet esse per suam essentiam. Ergo est bona per suam essentiam.

3. Præterea, quidquid convenit alicui in quantum hujusmodi, est ei essentialiale. Sed bonum convenit creaturæ in quantum est, quia, sicut dicit Augustinus (lib. I de doctr. Christi, cap. xxxii), *In quantum sumus, boni sumus*. Ergo creatura est bona per sui essentiam.

4. Præterea, cum bonitas sit quædam forma creata creaturis inhærens, ut ostensum est, aut erit forma substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis, aliquando sine ea creatura esse poterit: quod de creatura dici non potest. Ergo relinquitur quod sit forma substantialis. Sed omnis talis forma, vel est essentia rei, vel pars essentiæ. Ergo creatura est bona per suam essentiam.

5. Præterea, secundum Boetium in lib. de Hebdom. (a med.), creaturæ sunt bonæ in quantum a primo bono fluxerunt. Sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono. Ergo per suam essentiam sunt bonæ.

6. Præterea, semper denominans est

simplicius vel æque simplex denominato. Sed nulla forma addita essentiæ est simplicior vel æque simplex ipsi essentiæ. Ergo nulla forma superaddita essentiæ denominat ipsam essentiam; non enim possumus dicere quod essentia sit alba. Sed ipsa essentia rei denominatur bonitate: quælibet enim essentia bona est. Ergo bonitas non est forma superaddita essentiæ; et sic quælibet creatura est bona per suam essentiam.

7. Præterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed unitas a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiæ rei, ut Commentator dicit in IV Metaphys. (X, comm. 5): sed unaquæque res per suam essentiam est una. Ergo unaquæque res est bona per suam essentiam.

8. Præterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiæ: cum omne quod est, bonum sit; illa bonitas, cum sit res quædam, bona erit. Non autem alia bonitate, sed per essentiam suam, quia sic iretur in infinitum. Ergo eadem ratione poterit esse quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

Sed contra, nihil quod de aliquo per participationem dicitur, convenit ei per suam essentiam. Sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum, VIII de Trinitate, cap. iii. Ergo creatura non est bona per essentiam suam.

Præterea, omne illud quod est bonum per essentiam, est substantiale bonum. Sed creaturæ non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro de Hebdomad. Ergo creaturæ non sunt bonæ per essentiam.

Præterea, de quocumque prædicatur aliquid essentialiter, oppositum ejus de eo prædicari non potest. Sed oppositum boni prædicatur de creatura aliqua, scilicet malum. Ergo creatura non est bona per essentiam.

Respondeo dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere, creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem; scilicet secundum Augustinum (VIII de Trinitate, cap. ii), Boetium (lib. de Hebdom.) et auctorem libri de Causis (proposit. 20 et 22), qui dicit solum Deum esse bonitatem

puram. Sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, ut ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter: unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo: hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis, art. i, ad 6 argum., patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quæ sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediante accidentibus superadditis essentialibus; quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentialibus virtutibus essentialibus superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; simplex enim ejus essentia est ejus sapientia et justitia et fortitudo, et omnia hujusmodi, quæ in nobis sunt essentialibus superaddita. Et ideo ipsa absolute bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quæ superadduntur essentialibus. Et pro tanto bonitas completa vel absolute in nobis et augetur et minuitur et totaliter auferitur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas

in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur Augustinus dicere (VIII de Trinitate, cap. III), quod Deus est bonus per essentialiam, nos autem per participationem.

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturæ absolute, sed secundum esse ipsius: humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina est ejus esse; natura autem vel essentia cujuslibet rei creatæ non est suum esse, sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dico, quod si bonitas absolute diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentialiam, in quantum ejus essentia est suum esse. Et hæc videtur esse intentio Philosophi in lib. de Causis (loc. sup. cit.), qui dicit solam divinam bonitatem esse bonitatem puram.

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturæ; bonitas enim habet rationem causæ finalis. Deus autem habet rationem causæ finalis cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam; quia causa secunda non influit in suum causatum nisi præsupposito influxu causæ primæ, ut patet in lib. de Causis (prop. 1): unde et bonum quod habet rationem finis non potest dici de creatura, nisi præsupposito ordine creatoris ad creaturam.

Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus; adhuc tamen esse creaturæ non haberet rationem boni, nisi præsupposito ordine ad creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non præsupposito aliquo, habet rationem boni per seipsum; et hæc videtur esse intentio Boetii in lib. de Hebdom. (loc. sup. cit.).

Ad primum ergo dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quæ est bonitas secundum quid; potest tamen non esse bona bonitate accidentali, quæ est bonitas absolute et simpliciter. Et præterea ipsa bonitas quæ attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc præsupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

Ad secundum dicendum, quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eo formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet; et propter hoc ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo præcipue consistit ratio bonitatis substantialis; et secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta; et hæc non sunt essentia rei. Et præterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia.

Ad sextum dicendum, quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde, sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia communius; cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus.

Ad septimum dicendum, quod unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis, quam addit supra ens: bonum autem non addit negationem super ens, sed ejus ratio in positione consistit: et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut essentia rei dicitur bona et sicut esse rei dicitur ens; non quia ejus sit aliquid aliud esse; sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res dicitur bona; unde, sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia ejus esse non dicitur ens per ali-

quod esse aliud ab ipso: ita prædicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in IV Metaphysicorum: quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse; unde essentia rei est una per seipsam, non propter esse suum: et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

#### ART. VI. — UTRUM BONUM CREATURÆ SIT IN MODO, SPECIE ET ORDINE.

(1 part. quæst. 5, art. 5.)

1. Sexto quæritur, utrum bonum creaturæ sit in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit (de natura Boni, c. III); et videtur quod non. Quia bonum habet rationem finis, secundum Philosophum. Sed tota ratio finis consistit in ordine. Ergo tota ratio boni; et ita alia duo superfluent.

2. Præterea, ens, bonum et unum, secundum intentiones differunt. Sed ratio entis consistit in specie, unius vero consistit in modo. Ergo boni ratio non consistit in specie et modo.

3. Præterea, species nominat causam formalem. Sed in hoc distinguuntur bonum et verum, secundum quosdam, quia verum dicit rationem causæ formalis, bonum autem rationem causæ finalis. Ergo species non pertinet ad rationem boni.

4. Præterea, malum et bonum, cum sint opposita attenduntur circa idem. Sed sicut Augustinus dicit in I. LXXXIII Quæstionum (quæst. 6), *malum de speciei privatione repertum est*. Ergo tota ratio boni in positione speciei consistit; et ita superfluere videtur modus et ordo.

5. Præterea, modus est de consequentibus rem. Sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei. Ergo modus non est de ratione boni.

6. Præterea, quæ Deus potest facere per unum, non facit per plura. Sed Deus potuit facere creaturam per unum istorum, quia quodlibet horum habet quamdam rationem bonitatis. Ergo non oportet quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

7. Præterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet tria ista esse. Sed quodlibet istorum trium est bonum. Ergo in quo-

libet istorum sunt ista tria; et ita unum non debet contra aliud dividi.

8. Præterea, si ista tria sint bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem. Ergo modi erit modus, et speciei species, et sic in infinitum.

9. Præterea, modus, species et ordo diminuuntur per peccatum, secundum Augustinum (de nat. Boni, cap. xxvi et xxvii). Sed bonitas rei non diminuitur per peccatum. Ergo ratio boni universaliter non consistit in tribus prædictis.

10. Præterea, id quod est de ratione boni, non recipit prædicationem mali. Sed hæc tria recipiunt prædicationem mali, secundum Augustinum in lib. de natura Boni (cap. iii et seq.): dicitur enim malus modus, mala species, et sic de aliis. Ergo ratio boni non consistit in his tribus.

11. Præterea, Ambrosius dicit in Hexam. (cap. ix, a med.), quod natura lucis non est in numero, pondere et mensura, ut alia creatura. Sed ex his tribus, ut dicit Augustinus (de natura Boni, c. iii), constituuntur tria prædicta. Cum ergo lux sit bona, ratio boni non includit tria prædicta.

12. Præterea, secundum Bernardum (de diligendo Deo, in princ.), modus caritatis est non habere modum; et tamen caritas bona est. Ergo non requirit tria prædicta.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de natura Boni (cap. iii, a med.), quod *ubi hæc tria sunt magna, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla nullum*. Ergo ratio boni in his tribus consistit.

Præterea, Augustinus in eodem libro (cap. iii, parum a princ.), dicit, quod *secundum hoc aliqua dicuntur bona, quod moderata, ordinata et speciosa*.

Præterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boetius in lib. de Hebdom. Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causæ: scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris. Ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causæ. Sed secundum hoc quod comparatur ad Deum ut ad causam efficientem, habet modum sibi a Deo præfixum; ut autem comparatur ad eum ut ad causam exemplarem, habet speciem; ut autem comparatur ad

eum ut ad finem, habet ordinem. Ergo bonum creaturæ consistit in modo, specie et ordine.

Præterea, creaturæ omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura, quæ est sola capax beatitudinis. Hoc autem est in quantum a rationali creatura cognoscitur. Ergo, cum creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum; ad hoc quod sit bona, hæc tria requiruntur: scilicet quod sit existens, et quod sit cognoscibilis, et quod sit ordinata. Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem. Ergo in his tribus consistit bonum creaturæ.

Præterea, Sapientiæ xi, 21, dicitur *Omnia in numero, pondere et mensura constituisti*. Sed secundum Augustinum libro III super Genesim ad litteram (IV, cap. iii, circa med.), *cujuslibet rei modum mensura præfigit, numerus speciem præbet, pondus vero dat ordinem*. Ergo in his tribus, modo, specie et ordine, bonitas creaturæ consistit, cum creatura secundum hoc sit bona quod a Deo sit disposita.

Respondeo dicendum, quod ratio boni in tribus prædictis consistit, secundum quod August. dicit (de nat. Boni, c. iii).

Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen *pater*, vel *filius*, aut *paternitas* ipsa. Quædam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum; sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat: non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quæ sunt ad finem. Cum autem creaturæ non sint

suum esse, oportet quod habeant esse receptum; et per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram ejus in quo recipitur.

Sic igitur inter ista tria quæ Augustinus ponit (ibid., cap. III), ultimum, scilicet *ordo*, est respectus quem nomen boni importat; sed alia duo, *species* scilicet, et *modus*, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quæ quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem; modum quantum ad esse; ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem; quod falsum est, ut ex dictis, in corp. art., patet; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod bonum non differt ratione ab ente et uno, ut quasi habeant oppositas rationes; sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in VIII Metaphys. (text. 10), sicut in numeris quælibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem; ita in definitionibus quodlibet additum vel remotum diversam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, in quantum verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis, art. 3 hujus quæst., patet; sed ex specie simul et numero constituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem, sed secundum esse.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit Augustinus (lib. LXXXIII Quæst., qu. 6), quod totum malum est repertum de speciei privatione, non excludit alia duo: quia, ut ipse in eodem libro dicit, *ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus*. Ordo etiam consequitur speciem et modum: sed nominat speciem tantum, quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

Ad quintum dicendum, quod ubicumque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens; et ideo, cum esse creaturæ essentiali et accidentali sit receptum; sic modus non solum invenitur in accidentalibus, sed in substantialibus.

Ad sextum dicendum, quod cum in istis tribus ratio boni constituatur, non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens modum, speciem et ordinem; sicut ab eo fieri non potuit quod aliquis esset homo, qui non esset animal rationale.

Ad septimum dicendum, quod modus, species et ordo, singulum eorum est bonum, non illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem: sicut non oportet quod forma habeat formam, quamvis sit ens, et omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur, omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis non de concreatis.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, modum, speciem et ordinem, secundum quod constituunt bonum naturæ, et secundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem, sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari in quantum est natura quædam; et sic sunt in ea modus, species et ordo, constituentia bonum naturæ: vel in quantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam; et sic attribuitur modus, species et ordo, quæ possunt diminui per peccatum, quæ constituunt bonum moris. Vel potest dici, quod cum consequatur esse, et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur: sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium habet modum, et proprium ordinem.

Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum in libro de natura Boni (cap. xxxiii, in princ.), modus, species et ordo non ideo dicuntur mala quia in se mala sint, sed quia vel minora sunt quam esse debeant, vel quia



non accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo ex aliqua privatione circa modum, speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex seipsis.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Ambrosii non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem; sed quia non determinatur per respectum aliquorum corporalium; eo quod ad omnia corporalia se extendit, in quantum omnia nata sunt vel illuminari, vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in iv cap. de divinis Nominibus.

Ad duodecimum dicendum, quod caritas secundum esse suum quod habet in subjecto, modum habet, et sic creatura quædam est; prout vero comparatur ad objectum infinitum, quod Deus est, non habet modum, ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

## QUÆSTIO XXII.

### DE APPETITU BONI, ET VOLUNTATE.

(In quindecim articulos divisa).

Primo quæritur, utrum omnia appetant bonum; — 2<sup>o</sup> utrum omnia appetant ipsum Deum; — 3<sup>o</sup> utrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ; — 4<sup>o</sup> utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis; — 5<sup>o</sup> utrum voluntas aliquid de necessitate velit; — 6<sup>o</sup> utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; — 7<sup>o</sup> utrum aliquis mercatur volendo id quod de necessitate vult; — 8<sup>o</sup> utrum Deus possit cogere voluntatem; — 9<sup>o</sup> utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere aliquid in ipsam; — 10<sup>o</sup> utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; — 11<sup>o</sup> utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso; — 12<sup>o</sup> utrum voluntas moveat intellectum, et alias vires animæ; — 13<sup>o</sup> utrum intentio sit actus voluntatis; — 14<sup>o</sup> utrum eodem motu voluntas velit finem, et intendat ea quæ sunt ad finem; — 15<sup>o</sup> utrum electio sit actus voluntatis.

#### ART. I. — UTRUM OMNIA BONUM APPETANT.

(3 part., quæst. 5. art. 4.)

1. Quæstio est de appetitu boni et voluntate: et primo quæritur, utrum omnia bonum appetant; et videtur quod non. Eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum, cum convertatur cum

utroque; sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoscit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed in animali cognitio appetitum præcedit; cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata, ut dicamus ea cognoscere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem se extendit, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Præterea, secundum Boetium in libro de Hebdom. (ante med.), unumquodque dicitur appetere aliquid in quantum est sibi simile. Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas et forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturæ, quia jam ulterius bonum non appeteret; quod enim habet aliquid, jam non appetit illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. Ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; et sic idem quod prius.

4. Præterea, si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere; quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod est impossibile ipsum habere. Sed bonum extendens se ad omnia entia, non est nisi esse. Ergo idem est dicere omnia bonum appetere, et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; immo, ut videtur, nulla; quia omnia esse habent, et nihil appetit nisi quod non habet, ut per Augustinum patet in lib. de Trinitate, et per Philosophum in I Phys. (text. 81). Ergo non omnia bonum appetunt.

5. Præterea, unum et verum et bonum æqualiter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum et verum. Ergo nec bonum.

6. Præterea, secundum Philosophum (VII Ethic., cap. viii, ix, x), quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur. Non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem, est malum. Ergo quidam appetunt malum: non igitur omnia appetunt bonum.

7. Præterea, bonum quod omnia ap-

petere dicuntur, ut Commentator dicit in princ. Ethicorum, est esse. Sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, ut damnati in inferno, qui etiam mortem animæ desiderant, ut penitus non essent. Ergo non omnia bonum appetunt.

8. Præterea, sicut vires apprehensivæ comparantur ad sua objecta, ita et appetitivæ. Sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui objecti, ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni. Sed omnia habent speciem boni. Ergo nihil appetit bonum.

9. Præterea, operari aliquid propter finem convenit et creatori, et naturæ, et agenti a proposito. Sed creator, et agens a proposito, ut homo, operando propter finem, et desiderando vel diligendo bonum, habent cognitionem finis vel boni. Ergo et natura, quæ est quasi media inter duo, utpote præsupponens opus creationis, et præsupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat. Sed non cognoscit. Ergo naturalia non appetunt bonum.

10. Præterea, omne illud quod appetitur, quæritur. Sed secundum Platonem (in Menone) nihil potest quæri cujus cognitio non habetur: sicut si aliquis quæreret servum fugitivum, nisi ejus notitiam habeat, cum invenit, se invenisse nesciret. Ergo illa quæ non habent cognitionem boni, non appetunt ipsum.

11. Præterea, appetere finem est ejus quod ordinatur in finem. Sed ultimus finis, qui est Deus, non ordinatur in finem. Ergo non appetit finem vel bonum; et ita non omnia bonum appetunt.

12. Præterea, natura determinata est ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquid bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum, XIX de civitate Dei (XIV, cap. XII et XIII), et per Dionysium, XII cap. de divinis Nominibus; et iterum pulchrum omnia appetunt, ut patet per Dionysium, IV cap. de divinis Nominibus. Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

13. Præterea, sicut aliquis appetit fi-

nem quando non habet, ita delectatur in eo jam habito. Sed non dicimus res inanimatas delectari in bono. Ergo nec debet dici quod bonum appetant.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. IV de divinis Nominibus: *Existencia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quæcumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium et finem habet bonum.*

Præterea, Philosophus dicit, I Ethic. (VI in princ.), quod *quidam bonum bene definierunt, dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

Præterea, omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philosophum in II Metaphys. (text. 8 et 9). Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

Præterea, omnia appetunt suam perfectionem. Sed unumquodque ex hoc quod est perfectum, est bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

Respondeo dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quæ sunt cognitionis expertia.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui philosophi posuerunt, effectus advenientes in natura, ex necessitate præcedentium causarum provenire; non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ propter convenientiam talium effectuum: quod Philosophus in II Physic. (text. 75 et 87 et seq.) ex hoc improbat quod secundum hoc, hujusmodi convenientiæ et utilitates si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori. sicut et cetera quæ casu accidere dicimus; unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ et dispositæ ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit: alio modo ab altero, sicut sagitta quæ a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quæ finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem ejus in quod dirigit: sed ab alio possunt dirigi in finem deter-

minatum quæ finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur propter quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale: sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in lib. VIII Physic. (text. 32); et per hunc modum omnia naturalia, in ea quæ eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos: violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigente per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinatur vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis: oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

Unde, cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens suum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum

sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum: sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum: propter quod dicitur Sapient. VIII, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est divinitus ordinatum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum et bonum quodammodo similiter se habent ad ens, et quodammodo dissimiliter: quia secundum conversionem prædicationis similiter: sicut enim unumquodque ens est bonum, ita et verum; sed secundum ordinem causæ perficientis, dissimiliter: non enim verum habet ordinem causæ perficientis ad omnia entia, sicut bonum: quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum; unde immaterialia solum possunt perfici vero, quia ipsa tantum possunt recipere rationem speciei sine materiali esse: bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum: quia, cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturæ, non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cujus oportet organa sensuum a speciebus sensibilibus esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat: unde illa quæ nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturæ existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse naturalis appetitus, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in universalibus cognitionem sequitur: quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem; non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat.

Ad tertium dicendum, quod omne quod

appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quæ est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturæ. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo, quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id quod tendit in finem, jam est fini similis.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitate accipi, quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent: appetunt enim ejus continuationem; et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo; sicut aer est actu aer, et potentia ignis; et sic quod non habet esse actu, appetit esse actu.

Ad quintum dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum: et ideo nec rationem appetibilis dicunt.

Ad sextum dicendum, quod illi qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se: utpote qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est præter intentionem ejus. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

Ad septimum dicendum, quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita ad hoc quod sit appetibile. Dictum

est autem supra, quæst. præc. artic. 5, quod secundum est substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur perfectiones aliæ debitæ: et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adjunctis. Unde Philosophus dicit in I Ethicor. (V, cap. 1, circa med.): *Omnibus delectabile est esse*. Non oportet autem accipere malam vitam et corruptam in tristitiis: hæc est enim mala simpliciter, et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid. Eiusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo, aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni. Nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum Philosophum in V Ethic. Non esse igitur accipit rationem boni, in quantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

Ad octavum dicendum, quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti: hoc enim fallit in illis potentiis quæ habent objectum universale, sicut intellectus cujus objectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, si habeat specialia objecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum ejus non potest esse omnino absque calido et frigido: est tamen quodammodo præter calidum et frigidum, in quantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet objectum commune, scilicet bonum; unde non est denudatus totaliter a bono, sed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi: sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui objecti.

Ad nonum dicendum, quod, sicut ex dictis, in corp. art., patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis. Natura autem non dirigit in finem, sed dirigitur. Deus autem, et agens a proposito quodlibet, dirigit in finem; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit recte de eo quod appetit finem, quasi seipsum in finem dirigens; quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigatur.

Ad undecimum dicendum, quod per eandem naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet et delectatur in fine cum habet jam; sicut per eandem naturam terra movetur deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem, sed seipso fine fruitur. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quoddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus seipso fruitur, alia in se dirigit.

Ad duodecimum dicendum, quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulchrum et pacem: pulchrum quidem, in quantum est in seipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur; sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impediendum adeptionem. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Unde et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

Ad decimumtertium dicendum, quod delectatio in ratione sui includit rationem boni, quod delectat: propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quæ cognoscunt finem; sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit (in iv cap. de divin. Nom.), quod pulchrum et bonum est omnibus desiderabile et amicabile.

**ART. II. — UTRUM OMNIA DEUM  
IPSUM APPETANT.**

(1 part., quæst. 44, art. 4).

1. Secundo quæritur, utrum omnia appetant ipsum Deum; et videtur quod non. Res enim ordinatur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quæ ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum. Ergo

nec omnia quæ ordinantur in ipsum ut appetibile, appetunt ipsum.

2. Præterea, bonum quod est ab omnibus desideratum, secundum Philosophum in II Ethic. in princ., est esse, ut ibidem vult Commentator. Sed Deus non est esse omnium. Ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

3. Præterea, nullus appetit bonum quod refugit. Sed quidam refugiant Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in Psalm. lxxiii, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; et Job xxi, vers. 14, dicitur: *Dixerunt Deo: Recede a nobis*. Ergo non omnia appetunt Deum.

4. Præterea, nullus appetit id quod habet. Sed quidam, sicut beati, qui eo fruuntur, habent ipsum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

5. Præterea, naturalis appetitus non est nisi ejus quod potest haberi. Sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem, et eo ipso imago Dei sit quo capax ejus est, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (XIV, cap. viii, parum a princ.). Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Solil., *Deum diligit quidquid diligere potest*. Sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

Præterea unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem; Proverb. xvi, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

Respondeo dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secunda causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem; prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omne agente, ita propter

hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite; sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est similitudo divinæ bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

Ad tertium dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari: vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligere; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum; sicut ipsi dæmones, secundum Dionysium (in c. iv de divinis Nomin.), appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

Ad quartum dicendum, quod beati qui jam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut jam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

Ad quintum dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare

explicite; sed aliæ creaturæ participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

**ART. III. — UTRUM APPETITUS SIT QUÆDAM SPECIALIS ANIMÆ POTENTIA.**

(1 part., quæst. 80, art. 1).

1. Tertio quæritur, utrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ; et videtur quod non. Potentiæ enim animæ non ordinantur nisi ad opera vitæ. Sed opera vitæ dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia inanimata bonum appetunt. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quædam directio in finem. Sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem. Ergo non oportet appetitum superaddi animale, quæ sit specialis potentia animæ.

3. Præterea, operationes et potentiæ differunt penes terminos. Sed idem est terminus appetitus naturalis et animalis, scilicet bonum. Ergo eadem est potentia vel operatio. Sed appetitus naturalis non est potentia animæ. Ergo nec animalis.

4. Præterea, appetitus est rei non habitæ, secundum Augustinum. Sed in animalibus jam per cognitionem bonum habetur. Ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requirat potentiam.

5. Præterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum, non autem ad actum communem omnibus animæ potentiis. Sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animæ; quod patet ex hoc quod quælibet potentia appetit suum objectum, et delectatur in ipso. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

6. Præterea, si potentia appetitiva appetit bonum: aut appetit bonum communiter, aut bonum proprie sibi. Si autem appetit bonum communiter; cum alia potentia appetat bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia, sed universalis. Si autem appetat bonum sibi; cum quælibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quælibet alia potentia dici poterit appetitus. Ergo non erit aliqua po-

tentia quæ specialiter debeat dici appetitus.

Sed contra est quod Philosophus appetitum posuit specialem potentiam animæ in lib. III de Anima (text. 48 et seqq.).

Respondeo dicendum, quod appetitus est specialis potentia animæ.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum potentiæ animæ ordinentur ad opera quæ sunt animatorum propria; secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animæ deputetur, quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quæ secundum unum modum communis est animatis et non animatis: sed secundum alium modum est animatorum propria; sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant, sed non ut moveantur: corpora autem moventur quidem; et quamvis unum possit alterum movere, non tamen aliquod eorum potest movere seipsum; quia illa quæ movent seipsa, ut probatur in VIII Phys. (text. 28 et 30), dividuntur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest; quia formæ earum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium, ut quo aliquid movetur: sicut in motu terræ gravitas est principium quo movetur, non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimatorum, quæ non habent tantam diversitatem in partibus ut una possit esse movens et alia mota; tum propter ignobilitatem et materialitatem formarum. Quæ quia longe distant a formis separatis, quarum est movere, non retinent ut movere possint, sed solum ut sint motus principia. Res vero animatæ sunt compositæ ex natura spirituali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem, quam secundum alios motus. Et ideo, in quantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa seipsa moveant ad determinatas species motus: inveniuntur in animalibus speciales potentiæ ordinatæ; sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum

augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis. Similiter appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in lib. III de Anima (text. 49). Unde, sicut animalia moventur ex se præ aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva.

Ad primum ergo patet solutio per ante dicta.

Ad secundum dicendum, quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est propinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem, et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum Philosophi in II Cæli et Mundi (I, text. 62). Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quod animalia indigent; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem; ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa feratur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum appetatur tam per appetitum animale quam per appetitum naturale, tamen per naturale appetitum non appetit aliquid bonum ex seipso, sicut per animale; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quæ non exigitur ad appetendum per appetitum naturale. Et propterea bonum in quod tendit appetitus naturalis, est determinatum et uniforme; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animale; et potest simile induci de virtute motiva.

Ad quartum dicendum, quod appetens bonum non quærit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter a cognoscente habetur, sed secundum esse essenziale, et ideo per hoc quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit ipsum appetere.

Ad quintum dicendum, quod unaquæque potentia appetit suum objectum appetitu naturali; sed appetitus naturalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem; inde est quod singulæ potentiæ appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis, quia bonum commune appetit speciali modo.

Unde patet solutio ad ultimum.

**ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS IN RATIONALIBUS SIT ALIA POTENTIA PRÆTER APPELITIVAM SENSITIVÆ PARTIS.**

(1 part., quæst. 80, art. 2).

1. Quarto quæritur, utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis; et videtur quod non. Accidentalibus enim differentiis objectorum non diversificat potentias. Sed objecta voluntatis et appetitus non differunt nisi per differentias accidentales boni, quod per se est objectum appetitus; non enim videntur aliter differre, nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum; quæ accidunt bono in quantum est bonum. Ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

2. Præterea, vis appetitiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale; quia sensus apprehendit particularia, intellectus universalia. Sed per hoc non potest distingui appetitus sensitivæ partis et intellectivæ, quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale, sed singulare. Ergo non debet dici quod appetitus rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivæ partis, per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

3. Præterea, sicut apprehensionem sequitur appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva. Sed motiva non est alia et alia in rationalibus et irrationalibus. Ergo nec appetitiva; et sic idem quod prius.

4. Præterea, Philosophus in I de Anima (II, text. 27), distinguit quinque genera potentiarum animæ et operationum: quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum; se-

cundum, sensum; tertium, appetitum; quartum, motum secundum locum; quintum, intellectum; ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus ab appetitu sensitivo. Ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab inferiori, sicut potentia apprehensiva superior a potentia apprehensiva inferiori.

Sed contra est quod Philosophus, in lib. III de Anima (text. 57, et præced.), distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

Præterea, quæcumque sunt ordinata ad invicem, oportet esse distincta. Sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum Philosophum in III de Anima (text. 57), et movet ipsum ut sphaera sphaeram, ut ibidem dicitur. Ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi; ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinæ dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quæ ratione suæ materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex prædictis, art. 1 hujus quæst., patet. Natura autem sensitiva ut Deo propinquior, in seipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia illa animalia non habent dominium suæ inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc ideo quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus



materiæ et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quæ est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quæ sunt ad finem: quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis: unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio; quæ duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex prædictis, artic. præcedente ad 2, patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.

Ad secundum dicendum, quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis, tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicujus universalis conditionis; sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

Ad tertium dicendum, quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari; non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis quæ est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic. (VI, c. II, circa fin.), nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem, et potentia motiva imperata, de qua objectio tangit, quæ est vis affixa musculis et nervis: unde non potest esse intellectivæ partis, quæ organo non utitur.

Ad quartum dicendum, quod sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis in quantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum: sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis, artic. præced., patet: et ideo sunt quidam diversæ potentiæ, sed non diversa potentiarum genera.

**ART. V. — UTRUM VOLUNTAS QUIPPIAM DE NECESSITATE VELIT.**

(1 part., quæst. 82, art. 1).

1. Quinto quæritur, utrum voluntas aliquid de necessitate velit; et videtur quod sic. Quia secundum Augustinum in XIII de Trinit. (cap. IV), beatitudinem omnes una voluntate expetunt. Sed quod ab omnibus communiter expetitur, de necessitate expetitur; si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti. Ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

2. Præterea, omne motivum perfectæ virtutis de necessitate movet suum mobile. Sed secundum Philosophum in III de Anima (text. 54), bonum est motivum voluntatis, secundum quod appre-

henditur. Ergo, cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut dicitur in I Ethic., aliquid erit quod de necessitate voluntatem movebit; et ita a voluntate aliquid necessario appetitur.

3. Præterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit, potentiæ autem organis affixæ coguntur, sicut patet præcipue de motiva. Sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas: quod patet ex hoc quod habet immaterialius objectum, scilicet universale; cum bonum in rebus particularibus existens sit objectum voluntatis. Cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in V Metaphys., videtur quod voluntas aliquid de necessitate appetat.

4. Præterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita. Sed non omnis necessitas impedit libertatem: unde dicit Augustinus in V de civitate Dei (cap. x): *Si illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus, Necessesse est ut ita sit vel ita fiat; nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* Ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

5. Præterea, necessarium est quod non potest non esse. Sed Deus non potest non velle bonum, sicut non potest non esse bonus. Ergo necessario vult bonum: ergo aliqua voluntas necessario vult aliquid.

6. Præterea, secundum Gregorium (homil. XI in Ezech. a med. et XXV Moral. cap. XIII), *peccatum quod per penitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Peccatum autem non committitur nisi voluntarie, secundum Augustinum. Cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in VII Physic., aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

7. Præterea, secundum quod Magister dicit in 2 dist. I lib., et sumitur ex verbis Augustini (lib. de duabus Anim. cap. x et xi, et I Retract. cap. ix), *in secundo statu, idest in statu culpæ, non potest homo non peccare, ante reparationem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.* Sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium. Ergo aliquis status hominis est, in quo non potest non velle id, in quo peccatum

consistit; et sic de necessitate voluntas aliquid vult.

8. Præterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum, tanto magis natum est ad necessitatem inferre. Sed bonum magis potest movere quam verum; cum bonum sit in rebus, verum autem in ratione tantum, ut dicitur in lib. VI Metaphys. (comm. 8). Ergo, cum verum cogat intellectum, multo fortius bonum coget voluntatem.

9. Præterea, bonum fortius imprimit quam verum; quod patet ex hoc quod amor, qui est impressio boni, est magis intimus quam cognitio, quæ est impressio veri: amor enim, secundum Augustinum (VIII de Trinitate, cap. x), est *vita quedam uniens amantem amato.* Ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui et sic idem quod prius.

10. Præterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua objecta, tanto minus potest ab eis cogi. Sed ratio inagis potest in sua objecta quam voluntas: ratio enim, secundum Augustinum, XII de Trinitate (XI, cap. II et III), format in se species rerum. non autem voluntas; sed movetur ab appetibilibus. Ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus; et sic idem quod prius.

11. Præterea, quod per se inest, de necessitate inest. Sed velle aliquid, per se inest voluntati. Ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediæ. Summum bonum est per se volitum. Ergo quodcumque in ipsum fertur voluntas, per seipsum vult. Sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum. Ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

12. Præterea, in cognitione scientiæ necessitas invenitur. Sed, sicut omnes homines naturaliter volunt scire, secundum Philosophum in I Metaph., ita naturaliter volunt bonum. Ergo in voluntate boni necessitas invenitur.

13. Præterea, Glossa (ord.), Rom. VII, dicit, quod voluntas vult naturaliter bonum. Sed ea quæ insunt secundum naturam, sunt de necessitate. Ergo voluntas vult bonum de necessitate.

14. Præterea, omne quod augetur et minuitur, potest totaliter auferri. Sed libertas voluntatis augetur et minuitur: liberius enim arbitrium habuit homo

ante peccatum quam post peccatum, secundum Augustinum (Enchirid. c. LV). Ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli; et ita voluntas potest de necessitate cogi.

1. Sed contra, secundum Augustinum in V de civitate Dei (cap. x), si aliquid est voluntarium, non est necessarium. Sed omne quod volumus, est voluntarium. Ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

2. Præterea, Hugo dicit, quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo. Sed quod est tale, non potest cogi ab aliquo de necessitate. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

3. Præterea, libertas opponitur necessitati. Sed voluntas est libera. Ergo non de necessitate aliquid vult.

4. Præterea, Bernardus dicit (de Gratia et libero Arbit. aliquantulum a princip.), quod *liberum arbitrium ex ingenita voluntate nulla necessitate movetur*. Sed dignitas voluntatis auferri non potest. Ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

5. Præterea, potestates rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum (IV Metaph., comm. 3). Sed voluntas, rationalis est potentia; est enim in ratione, ut dicitur in III de Anima (comm. 42). Ergo se habet ad opposita; et ita non de necessitate determinatur ad aliquid.

6. Præterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud. Sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

7. Præterea, ex eo quod aliquid est voluntarium, dicitur esse in nobis ita quod nos domini illius sumus. Sed illud quod est in nobis, cujus domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle; et ita non de necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum, quod, sicut potest accipi ex verbis Augustini, V de civitate Dei (cap. x), duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et hæc in volentem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale, sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus; quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum; in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus: sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, in quantum est organum visus, sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni: et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem; cum quæ sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed pro-

pria dispositione absque necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiæ cujusdam inductio. *Violentum* autem, secundum Philosophum in III Ethic. (capit. I, in princ.), *est cujus principium est extra, nil conferente vim passo*; sicut si lapis sursum projiciatur; quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit.

Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione.

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest: quia ex quo ponitur quod velit aliquid, ponitur inclinationem habere in id quod est contrarium coactioni. Sed ex perfectione boni alicujus contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

Ad tertium dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati. Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrarium per intellectum.

Ad quartum dicendum, quod Augu-

stinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum: et hæc necessitas in divina voluntate invenitur, sicut in divino esse; ipse enim est necessarium per seipsum, ut dicitur in V Metaph.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem, sed inclinando; in quantum privat gratia, per quam homo fortificabatur contra peccatum; et in quantum ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

Ad septimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo, quantumcumque est in statu peccati mortalis, potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis: et expouunt quod dicitur, Non potest non peccare, id est non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu; potest autem, secundum eos, non peccare, id est non uti peccato. Et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntate ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt, quod sicut homo in statu hujus vite non potest peccatum veniale vitare, non quia possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat; ita est de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc, patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

Ad octavum dicendum, quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur; sed ipsum habere talem formam, est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente; sicut corpus quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne. Ita intellectus non movetur a specie jam recepta, vel a vero quod consequitur ipsam speciem; sed ab aliqua re exteriori quæ imprimit in intellectum, sicut est intellectus agens, vel phantasia, vel aliquid aliud hujusmodi. Et præterea, sicut verum est proportionatum intellectui, ita et bonum affectui. Unde verum propter hoc quod est in apprehensione, non est minus natum

movere intellectum quam bonum affectum. Et præterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono, non est ex insufficientia boni ad movendum, sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod res quæ est extra animam, non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis: et pro tanto dicitur anima in se ipsa informare formas rerum. Similiter non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat. Unde ratio non sequitur. Et præterea potest dici sicut ad præcedentia duo.

Ad undecimum dicendum, quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult, non tamen illud semper vult in actu: non enim oportet ea quæ sunt naturaliter convenientia animæ, semper actu in anima esse; sicut principia quæ sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur.

Ad duodecimum dicendum, quod non ad eandem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus, et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus: primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis, sed secundum non nisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic voluntas de necessitate vult bonum, in quantum naturaliter vult bonum.

Et per hoc patet solutio ad decimum tertium.

Ad decimum quartum dicendum, quod libertas quæ augetur et minuitur, est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quæ, secundum Augustinum in V de civitate Dei (cap. x), voluntati non repugnat.

Ad secundum dicendum, quod non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad ejus virtutem; sicut grave tanto est virtuosius, quanto majori necessitate deorsum fertur. Per-

tineret autem ad ejus infirmitatem, si ab alio cogeretur.

Ad tertium dicendum, quod libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.

Ad quartum dicendum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; sed sola necessitas coactionis.

Ad quintum dicendum quod voluntas, in quantum est rationalis, ad opposita se habet, hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quædam, nihil prohibet eam determinari ad unum.

Ad sextum dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum præcisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate secundum quod voluntas est; hoc enim est proprium voluntati, in quantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.

#### ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS DE NECESSITATE VELIT QUIDQUID VULT.

(1 part., quæst. 82, art. 2).

1. Sexto quæritur, utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius. Sed vivere est nobilius quam esse, et intelligere quam vivere, et velle quam intelligere. Ergo velle est immutabilius quam esse. Sed esse animæ volentis est immutabile, quia est incorruptibile. Ergo et velle ejus est immutabile; et ita, quidquid vult, immutabiliter et necessario vult.

2. Præterea, quanto aliquid est Deo conformius, tanto immutabilius est. Sed magis conformatur anima Deo conformitate secunda quæ est similitudinis, quam prima conformitate, quæ est imaginis; in prima autem conformitate habet immutabilitatem; quia non potest imaginem amittere anima, secundum illud Ps. xxxviii, 7: *In imagine pertransit homo*. Ergo et secundum conformitatem secundam, quæ est similitudinis, consistens in debita voluntatis or-

dinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec possit velle malum.

3. Præterea, sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum sit actu bonus, non potest aliquid actu malum facere. Ergo ejus potentia, quæ bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia: et ita voluntas quam divina potentia produxit, non potest in malum.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI et VII Ethic. (cap. II et cap. VIII), sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis, ita fines ad ea quæ sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus. Sed ex principiis quæ sunt naturaliter scitis, inducitur intellectus ut conclusiones cognoscat de necessitate. Ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum jam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quæ in finem ultimum ordinantur.

5. Præterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid, de necessitate consequitur illud, nisi sit aliquid impediens. Sed voluntas naturaliter vult bonum, ut dicit Glossa (ord. super illud: *Quod operor non intelligo*) Roman. VII. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non sit aliquid quod eam impedire possit, eo quod est sub Deo potentissima, secundum Bernardum.

6. Præterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosum, videre non potest. Ergo et voluntas, cujus objectum est bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo modo velle poterit; et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi, sed respectu aliorum.

Sed contra, Augustinus dicit (I Retr., cap. IX, in med.), quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Ergo voluntas non se habet immutabiliter nec ad bonum nec ad malum.

Præterea, secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. XIV, et lib. I Retract., cap. XIII), peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum. Si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum

nullo modo erit; quod experimento patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut dictum est, art. præc. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est, art. præced. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium: scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est, art. præced.; quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata respectu actus; quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire; quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatæ non sunt motæ a seipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem ani-

matæ moventur a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum; et hæc indeterminatio ex duobus contingit: scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quæ sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta; sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumptis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quamdam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorundam objectorum; scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturæ. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorundam eorum, scilicet quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet

in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

Ad primum ergo dicendum, quod esse animæ non est determinatum a seipsa, sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere sit nobilius quam esse; sed determinatur ab esse, immo sic esse eo est nobilius, secundum Dionysium v cap. de divinis Nominibus.

Ad secundum dicendum, quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quæ sunt ei determinatæ a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quæ est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quæ omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet.

Ad tertium dicendum, quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quæ distinguitur contra actum, de qua objectio procedit; sed potentia activa, quæ est ipse actus, quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen, quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo.

Ad quartum dicendum, quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium; et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quæ sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis; cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quæ inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quæ sunt ad finem.

Ad quintum dicendum, quod voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut

visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

Ad sextum dicendum, quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

**ART. VII. — UTRUM ALIQUIS MEREATUR  
VOLENDO ILLUD QUOD DE NECESSITATE  
VULT.**

(2-2, q. 88, art. 6).

1. Septimo quæritur, utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult; et videtur quod non. Quia illud quod de necessitate vult, naturaliter vult. Sed naturalibus non meremur. Ergo tali voluntate non meremur.

2. Præterea, meritum et demeritum sunt circa idem. Sed nullus demeretur in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum (I Retract., cap. ix paulo ante med.). Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

3. Præterea, nullus meretur nisi per actum virtutis. Sed omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex naturali inclinatione. Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

1. Sed contra: Deum naturaliter ex necessitate quælibet creatura appetit. Sed in dilectione Dei meremur. Ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

2. Præterea, beatitudo in vita æterna consistit. Sed sancti volendo vitam æternam merentur. Ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

Respondeo dicendum, quod aliquis volendo id quod naturaliter vult, quodammodo meretur, et quodammodo non.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid provisum homini et ceteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus provisum sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumæ, et aliqua huiusmodi specialia munimenta, sicut cornua, ungues, et huiusmodi; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisum sunt

in generali, in quantum sunt ei datæ manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta præparare; et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia præparari. Similiter est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditæ secundum naturalem æstimationem quædam substantiales conceptiones eis necessariæ; sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia huiusmodi; sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicujus rei determinatæ, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.

Quando ergo ex propria ratione, adjunctis divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit; sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est.

Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium. Et hoc modo sancti merentur appetendo Deum vel vitam æternam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.



**ART. VIII. — UTRUM DEUS VOLUNTATEM COGERE POSSIT.**

(1 part, q 105, art. 4.)

1. Octavo quæritur, utrum Deus possit cogere voluntatem; et videtur quod sic. Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, potest illud cogere. Sed, sicut dicitur Prov. xxi, 1, *cor regum in manu Dei est: quocumque voluerit, vertit illud.* Ergo Deus potest cogere voluntatem.

2. Præterea, Rom. 1: *Propter quod tradidit illos Deus etc.* Glossa Augustini dicit (lib. de Gratia et libero Arbitrio, cap. xxi): *Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua, sive in malum pro meritis eorum.* Ergo Deus potest cogere voluntatem.

3. Præterea, si finitum finite agit, infinitum infinite aget. Sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite: quia, ut dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Ergo Deus, qui habet infinitam virtutem in agendo, potest totaliter cogere voluntatem.

4. Præterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud sive velit sive non velit. Sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle: alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostræ. Ergo Deus potest cogere voluntatem.

5. Præterea, cuilibet creaturæ est perfecta obedientia ad suum creatorem. Ergo Deus potest eam cogere ad quod vult

1. Sed contra est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati. Sed naturalia non possunt ab aliquo removeri. Ergo voluntas non potest cogi a Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera. Sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii, ut patet in III Ethic. (cap. 1, a med.). Ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit; et ita non potest cogere voluntatem.

Respondeo dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.

Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima auferatur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi quæ prius inerat: unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suæ gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hæc autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia.

Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura: unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis, art. præced., ita, et multo amplius, Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum; quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; sicut sine appositione alicujus habitus, quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem; sicut enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis, art. 5 et 6, patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determi-

nat; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinatur sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus: et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primæ rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem; secundæ vero, quod non potest eam cogere; quorum utrumque verum est, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Sciendum tamen, quod ubi dicitur in Glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates in malum, non est intelligendum, ut Glossa ibidem dicit, quasi Deus malitiam impartiat: sed quia, sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam, qua subtracta, inclinatur voluntas eorum ad malum.

**ART. IX. — UTRUM ALIQUA CREATURA POSSIT IMMUTARE VOLUNTATEM, VEL IMPRIMERE IN IPSAM**

(1 part., q. 111, art. 2.)

1. Nono quæritur, utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam; et videtur quod sic. Quia ipsa voluntas creatura quædam est. Sed voluntas actum suum immutat quo vult. Ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

2. Præterea, difficilius est immutare totum quam partem. Sed secundum quosdam philosophos, corpora cælestia mutant totam multitudinem ad aliquid volendum. Ergo multo fortius videtur quod possunt cogere voluntatem aliqujus unius.

3. Præterea, quicumque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo. Sed secundum Philosophum in VII Ethic., incontinentes vincuntur a passionibus. Ergo passionibus immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

4. Præterea, secundum Augustinum in III de Trin. (cap. iv), superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine. Sed angelorum beatorum sicut intellectus

est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas eorum nostra voluntate. Ergo, sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, eum illuminando, secundum doctrinam Dionysii (cap. III et IV cælest. Hierar.), ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aliquando, eam immutando.

5. Præterea, secundum Dionysium (cap. VII cælest. Hierar., a med.), superiores angeli illuminant et purgant inferiores. Sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. Ergo, sicut angeli possunt imprimere in intellectum, ita in voluntatem.

6. Item, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori. Sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior voluntas angelica. Ergo, cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

7. Præterea, Luc. XIV, 28, dicit paterfamilias servo suo: *Compelle intrare*. Intratur autem ad illam cœnam per voluntatem. Ergo per angelum, qui est minister Dei, voluntas nostra potest ad aliquid cogi.

Sed contra est quod Hugo dicit: *Liberum arbitrium est potentissimum sub Deo*. Sed nihil immutatur nisi a fortiori. Ergo nihil potest voluntatem immutare.

Præterea, meritum et demeritum in voluntate quodammodo consistit. Si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis justificari vel peccator effici per aliquam creaturam; quod falsum est; quia nullus fit peccator nisi per seipsum, nec aliquis fit justus nisi Deo operante, et ipso cooperante.

Respondeo dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili; et sic non quærimus hic de immutante voluntatem; hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum objecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causæ effi-

cientis: et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinot, quod Deus potest; sed indirecte potest aequaliter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cujus ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et objectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti.

Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem: et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis; quod, secundum fidem, solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis (quod tamen fidei contrarium est), ipse angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, in quantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit (lib. X suæ Metaph., cap. 1), quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus cælestibus, ita voluntates nostræ immutantur a voluntate animarum cælestium; quod tamen est omnino falsum.

Sed si consideretur actus voluntatis ex parte objecti, sic invenitur voluntatis duplex objectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur; et hoc quidem objectum est voluntati inditum et propositum a creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud: unde nullus potest necessario per tale objectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est objectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc objecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius, art. 5 hujus quæst., dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc objecto potest aliqua creatura inclinare aliqua-

tonus voluntatem, non tamen necessario immutare; sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum proponendo ei ejus utilitatem et honestatem; tamen in potestate voluntatis est ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad id.

Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus, aliquid proponendo voluntati, eam aequaliter inducere, non tamen immutare.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas potest seipsam immutare respectu aliquorum directe, cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit acceptum a seipso: quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic seipsa in illa vi aliquid conferret, in quantum cogeret se, et nil conferret, in quantum cogeretur: quod est impossibile; per quem modum probat Philosophus in V Eth. (cap. ix et x), quod nullus patitur injustum a seipso, quia qui patitur injustum, patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat injustum, est secundum suam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod corpora cælestia non possunt de necessitate immutare voluntatem nec unius hominis nec multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, licet non necessario, quia resistere potest, sicut cholericus ex naturali complexionem inclinatur ad iram; tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum: quia *stultorum infinitus est numerus*, Eccle. 1, vers. 15. Et ideo dicitur quod corpora cælestia immutant multitudinem, in quantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinationi prædictæ.

Ad tertium dicendum, quod incon-

quasi ipsæ passiones cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia pœna non debetur involuntario: incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in III Ethic.: sed dicitur incontinens vinci a passionibus, in quantum eorum impulsui voluntarie cedit.

Ad quartum dicendum, quod angeli non imprimunt intellectui quasi interiorius aliquid in intellectu agentes; sed solum ex parte objecti, in quantum aliquid intelligibile proponunt, quo intellectus noster confortatur, et convincitur ad sensum. Sed objectum voluntatis per angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est, in corp. art.; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod purgatio illa secundum quam angeli purgantur, quæ ad intellectum pertinet, est purgatio a nescientia, ut Dionysius dicit, vi cap. cœlestis Hierar. (vii a med.): si tamen pertineret ad affectum, dicerentur purgare quasi persuadendo.

Ad sextum dicendum, quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte objecti. Objectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III de Anima (com. 58), eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi cuiusdam potest esse interdum complexio corporis, vel quæcumque impressio corporalis: quia ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id quod ratio superior dicat in universalis, ut non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, prætermissio illo bono quod nuntiat ratio universalis. Et per hunc modum huiusmodi passiones voluntatem inclinant: non tamen de necessitate immutant, quia in potestate voluntatis est huiusmodi comprimere, ut usus rationis non impediatur, secundum illud Genes. iv, 7: *Subter te erit appetitus illius, scilicet peccati.*

Ad septimum dicendum, quod compulsio illa de qua ibi fit mentio, non est coactionis, sed efficacis persuasionis, vel per aspera, vel per lenia, etc.

**ART. X. — UTRUM VOLUNTAS ET INTELLECTUS SINT EADEM POTENTIA.**

(1 part., q. 82, art. 3).

1. Decimo quæritur, utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; et videtur quod sic. Potentiæ enim distinguuntur secundum objecta. Objectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum. Cum ergo bonum et verum sint item supposito, et differant ratione, videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant ratione.

2. Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. 42), voluntas in ratione est. Ergo vel est idem quod ratio, vel pars rationis. Sed ratio est eadem potentia cum intellectu. Ergo et voluntas.

3. Præterea, vires animæ communiter dividuntur in rationale, irrationale et concupiscibile. Sed voluntas distinguitur ab irrationali et concupiscibili. Ergo continetur sub rationali; et sic non distinguuntur.

4. Præterea, ubicumque invenitur idem objectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem objectum re et ratione: utriusque enim objectum videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus, quia secundum Philosophum in III de Anima (com. 49), intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

5. Præterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem, oportet quod sit idem qui cognoscit utrumque eorum inter quæ differentia consideratur, ita oportet quod sit idem qui cognoscit et vult. Se ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, ut inter album et dulce, oportet quod eadem potentia sit quæ cognoscit utrumque: ex quo probat Philosophus in II de Anima (comm. 140, 145), sensum communem esse. Ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quæ co-

gnoscit et vult; et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

Sed contra est quod appetitivum genus animæ aliud est ab intellectivo, secundum Philosophum (II de Anima, com. 27). Sed voluntas continetur sub appetitivo. Ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

Præterea, intellectus cogitur, secundum Philosophum in V Metaph. Sed voluntas non potest cogi, ut dictum est, art. 8 hujus quæst. Ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

Respondeo dicendum, quod voluntas et intellectus sunt diversæ potentiæ, et ad diversa genera potentiarum pertinentes.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et objecta, non quælibet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum; sed differentia objectorum, in quantum objecta sunt; non autem aliqua accidentalis differentia, quæ accidit objecto secundum quod est objectum: sensibili enim, in quantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum, quamvis ipsis rebus quæ sentiuntur, hæc differentiæ sint essentielles. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiæ sensitivæ, sed penes audibile et visibile et tangibile, quæ sunt differentiæ sensibiles in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiæ essentielles objectorum, in quantum objecta sunt, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale objectum animæ, ex hoc diversificantur potentiæ, sed non genera potentiarum; sicut sensibile nominat non objectum animæ simpliciter, sed quoddam objectum quod prædictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversæ potentiæ speciales ad idem genus potentiarum animæ pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiæ acceptæ dividunt ipsum objectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diversa genera potentiarum.

Dicitur autem aliquid esse objectum animæ, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in objecto animæ, demon-

strantem diversum genus potentiarum animæ. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animæ, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animæ est aliquid dupliciter. Uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animæ, id est spiritualiter; et hæc est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animæ secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa existentis; et hæc est ratio appetibilis in quantum est appetibile.

Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum: unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem: quia ipsæ rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum; et ideo ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res quæ subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc patet in rebus materialibus: nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus; in quantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus: nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus, et potentia calidus, quamvis idem ignis sit qui in utramque potentiam agat.

Ad secundum dicendum, quod potentia dupliciter potest considerari: vel in ordine ad objectum, vel in ordine ad essentiam animæ, in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad objectum, sic ad aliud genus animæ pertinet quam intellectus; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est, in corp. art. Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur, sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus, voluntas et intel-

lectus ad eandem partem animæ reducuntur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque; et sic dicitur quod voluntas est in ratione: et secundum hoc rationale includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod objectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.

Ad quintum dicendum, quod velle et cognoscere non sunt actus unius rationis; et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam, sicut cognoscere dulce et album; unde non est simile.

**ART. XI. — UTRUM VOLUNTAS SIT ALTIOR POTENTIA QUAM INTELLECTUS, VEL E CONTRA.**

(1 part., quæst. 82, art. 3).

1. Undecimo quæritur, utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso; et videtur quod intellectus sit nobilior et altior. Nobilitas enim animæ consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem secundum rationem vel intelligentiam; unde Augustinus dicit in III super Genesim ad litteram (cap. xx in princ.): *Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationalibus animantibus antecellit: id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. Ergo excellentissima potentia animæ est intellectus.*

2. Sed dicendum, quod sicut imago est in intellectu, ita etiam in voluntate, cum imago, secundum Augustinum in lib. de Trinit. (X cap. ii), attendatur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. — Sed contra: ex quo nobilitas animæ penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animæ, ubi magis proprie invenitur ratio imaginis. Sed si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate: unde Magister, in II Sent. dist. 16, dicit, imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni. Ergo oportet quod adhuc intellectus nobilior sit quam voluntas.

3. Præterea, cum de potentiis iudicemus ex actibus, oportet ipsam poten-

tiam esse nobiliorem cuius actus est nobilior. Sed intelligere est nobilior quam velle. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediæ. Cum actus specificetur ex terminis, oportet illum actum esse nobiliorem cuius est terminus nobilior. Sed intellectus actus est secundum motum ad animam, actus autem voluntatis secundum motum ab anima ad res. Ergo, cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilior quam velle.

4. Præterea, in omnibus ordinatis, quanto aliquid magis distat ab infimo, tanto est altius. Sed infimum in potentiis animæ est sensus; voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus: nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in conditione objecti; sicut enim sensus particularium est, ita voluntas; volumus enim particularem sanitatem in hoc universali quod est sanitas; intellectus autem est universalium. Ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

5. Præterea, regens est nobilior re-cto. Sed intellectus regit voluntatem. Ergo est nobilior voluntate.

6. Præterea, illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super ipsum, et majoritatem, si sit diversum in essentia. Sed intelligentia est a memoria, sicut Filius a Patre: voluntas a memoria et intelligentia, sicut Spiritus sanctus a Patre et Filio. Ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis, et est major et potentior ea.

7. Præterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior, tanto est nobilior. Sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis, et immaterialior: quoniam intellectus abstrahit a materia, non autem voluntas. Ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

8. Præterea, intellectus in anima comparatur splendori in rebus materialibus; voluntas, sive affectus, calori, ut patet ex dictis Sanctorum. Sed splendor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

9. Præterea, illud quod est proprium hominis in quantum est homo, secundum Philosophum in Ethicis (lib. X. cap. vii, a med.), est nobilior eo quod est commune homini et aliis animali-

bus. Sed intelligere est proprium hominis; velle aliis animalibus convenit: unde Philosophus dicit in III Ethic. (cap. I non procul a fin.), quod voluntario participant pueri et bruta. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

10. Præterea, quanto aliquid est propinquius fini, tanto est nobilius; cum ex fine sit ratio bonitatis in his quæ sunt ad finem. Sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas; prius enim homo attingit finem cognoscendo ipsum, quam per voluntatem appetendo ipsum. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

11. Præterea, secundum Gregorium in VI Moral. (homil. V, et XIV in Ezech. a medio, et homil. III, ante med.), contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Sed contemplativa pertinet ad intellectum, activa vero ad voluntatem. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

12. Præterea, Philosophus dicit in X Ethic. (capit. VII et VIII), quod intellectus est optimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo nobilior voluntate.

1. Sed contra, perfectioris potentiæ perfectior est habitus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per Apostolum, I Cor. 13. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

2. Præterea, illud quod est liberum sui, est nobilius eo quod non est liberum. Sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi; voluntas autem est libera, cum cogi non possit. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

3. Præterea, ordo potentiæ est secundum ordinem objectorum. Sed bonum, quod est objectum voluntatis, est nobilius vero, quod est objectum intellectus. Ergo et voluntas nobilior est intellectu.

4. Præterea secundum Dionysium in v cap. de divinis Nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior, tanto est nobilior. Sed voluntas est intellectu communior, quia quædam participant voluntatem, quæ non participant intellectum, ut supra dictum est. Ergo voluntas est intellectu nobilior.

5. Præterea, quanto aliquid est Deo propinquius, tanto est nobilius. Sed vo-

luntas magis appropinquat Deo quam intellectus: quia, sicut dicit Hugo de S. Victore, super VII cap. cælestis Hierarchiæ, *ibi dilectio intrat, ubi cognitio foris est: plus enim Deum diligimus quam ipsum possumus cognoscere.* Ergo voluntas est nobilior quam intellectus.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia, quia per hoc attenderetur unum alteri eminere secundum quid; sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentielles, invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est rationale animal, leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior, si comparetur secundum fortitudinem corporalem: hoc autem est esse nobilius secundum quid. Ut ergo consideretur quæ earum potentiæ sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus, hoc ex se eorum differentiis considerandum est.

Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectæ in ipso consistit intellectu; cum secundum hoc intelligat actu, in quo ejus dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior est simpliciter voluntate.

Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam ejus nobilitatem in seipso habere; quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in seipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel æque nobiliter, vel nobiliter quam in re cujus est, tunc, absque omni dubitatione, nobiliter erit quod in se nobilitatem rei alterius habebit,

quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quæ sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in lib. de Causis (proposit. 10). Et eadem ratione earum quæ sunt anima inferiores, sicut res corporales, formæ sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.

Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu hujus vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem ejus. Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles; et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapideum quam velle lapidem; eo quod forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in re ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quæ sunt anima superiores: et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere; quia scilicet divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu concipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quæ comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

Ad secundum dicendum, quod Magister appropriat imaginationem rationi, eo quod prius est; similitudinem vero amori, quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia hujusmodi, quibus fit similis exemplari.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior; sed eadem ratione potest probari præeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

Ad quartum dicendum, quod voluntas non communicat in objecto cum

sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quæ sunt anima inferiores; secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus, cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligat affectus.

Ad quintum dicendum, quod intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquid nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animæ, præsupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

Ad septimum dicendum, quod intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales; cum vero intelligit res quæ sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsæ in seipsis; unde remanet actus voluntatis qui fertur in ipsas res prout in seipsis sunt, simplicior et nobilior.

Ad octavum dicendum, quod locutiones illæ quibus intellectus splendori, affectus vero calori comparatur, sunt metaphoricæ: et ex talibus locutionibus ut Magister dicit in III Sententiarum, non est trahenda argumentatio. Dionysius etiam dicit in epistola ad Titum, quod symbolica Theologia non est argumentativa.

Ad nonum dicendum, quod sicut intelligere est solius hominis, ita velle; quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

Ad decimum dicendum, quod quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est, in corp. articuli.

Ad undecimum dicendum, quod a contemplatione voluntas non excluditur: unde Gregorius dicit super Ezech. (homil. XIV, a med.), quod vita contemplativa est Deum et proximum diligere. Unde eminentia vitæ contemplativæ ad activam non præjudicat voluntati.



Ad duodecimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva, quæ comprehendit in se voluntatem. Vel potest dici, quod considerat intellectum et alias potentias animæ absolute, non secundum quod comparantur ad hoc objectum vel illud.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in tali ordine voluntas est nobilior intellectu.

Ad secundum dicendum, quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo: quod ex sequentibus patebit.

Ad tertium dicendum, quod cum verum sit quoddam bonum, est enim bonum intellectus, ut patet per Philosophum in VI Ethic. (cap. xi), non est dicendum quod bonum sit nobilius vero, sicut nec quod animal sit nobilius homine; cum homo includat in se nobilitatem animalis. et superaddat. Loquimur enim de vero et bono, secundum quod sunt objecta voluntatis et intellectus.

Ad quartum dicendum, quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus invenitur. Sciendum tamen est, quod in hac ratione non ducitur auctoritas Dionysii secundum ejus intentionem, propter duo. Primo, quia Dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere, et vivere in intelligere, cum dicit unum esse simplicius altero. Secundo, quia quamvis participatio quæ est simplicior, sit nobilior, tamen si accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus, erit ignobilior; sicut esse quod est nobilius quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viventium, quod est vivere. Et sic non oportet quod semper id quod est in pluribus, sit nobilius; alias oporteret dicere sensum esse nobiliorem intellectu, et nutritivam potentiam quam sensitivam.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum; et sic conceditur esse nobilior.

**ART. XII. — UTRUM VOLUNTAS INTELLECTUM ET CETERAS ANIMÆ VIRES MOVEAT.**

(1 part., q. 82, art. 4).

1. Duodecimo quæritur, utrum voluntas moveat intellectum et alias animæ vires; et videtur quod non. Movens enim est naturaliter prius moto. Sed voluntas est posterior intellectu; nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in lib. de Trinit. (X, cap. i et ii). Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod intellectus intelligat, quia voluntas vult ipsum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum, vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum.

3. Præterea, omnis potentia passiva movetur a suo objecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III de Anima (comm. 49 et seq.). Ergo movetur a suo objecto. Sed objectum ejus est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III de Anima (com. 54). Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva, movet voluntatem, et non e converso.

4. Præterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet. Imperare autem est rationis, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult. a med.). Ergo ejus est movere alias potentias, et non voluntatis.

5. Præterea, secundum Augustinum, XII super Genes. ad litteram (cap. xvi, circa med.), movens et agens est nobilius moto et facto. Sed intellectus, ad minus respectu sensibilium, est nobilior quam voluntate, ut dictum est. Ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. de Similitudinibus, cap. ii, quod voluntas movet omnes animæ vires.

Præterea, secundum Augustinum, VIII super Gen. ad litteram (cap. xx et xxiv, inter med. et fin.), omnis motus proce-

dit ab immobili. Sed inter potentias animæ sola voluntas est quæ est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest. Ergo omnes aliæ vires a voluntate moventur.

Præterea, secundum Philosophum in II Meteororum, omnis motus est propter finem. Sed bonum et finis est objectum voluntatis. Ergo voluntas movet alias vires.

Præterea, secundum Augustinum, hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus. Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet spirituales animæ potentias.

Respondeo dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires.

Ad cujus evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur: scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus: sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse: et ideo finis præexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturæ. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet præconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causæ agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt: et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis: calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis

motus, non autem comparatio intellectus; et præterea actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causæ agentis, et non intellectus.

Potentis autem animæ superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde, tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animæ, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animæ, et omnes animæ vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animæ, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animæ, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinatur unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causæ agentis, sed etiam ipsas animæ vires.

Ad primum ergo dicendum, quod cum in reflexione sit quædam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; ei sic voluntas intellectum movere potest.

Ad secundum dicendum, quod non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod hæc inclinatio distribui-

tur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

Ad quantum dicendum, quod quælibet potentia præeminet alteri in hoc quod est proprium sibi; sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas; et voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus, quam intellectus; unde, quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum; tamen secundum rationem movendi, quæ competit voluntati ex ratione propria objecti, voluntas nobilior invenitur.

**ART. XIII. — UTRUM INTENTIO SIT ACTUS VOLUNTATIS, VEL INTELLECTUS.**

(1-2, quæst 12, art 1).

1. Tertiodecimo quæritur, utrum intentio sit actus voluntatis; et videtur quod non. Quia super illud Luc. xi, 34: *Lucerna corporis tui est oculus tuus*, Glossa (interlin.), *id est intentio*. Sed oculus in anima est ratio vel intellectus. Ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, et non ad voluntatem.

2. Sed dicendum, quod est voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur. — Sed contra: actus superioris et prioris potentæ non dependet ab actu posterioris. Sed voluntas est prior intellectu in agendo, quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, art. præced. Ergo actus voluntatis non dependet a ratione. Si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

3. Sed dicendum, quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione in quantum ad volendum præexigitur cognitio voliti; et sic intentio, quamvis sit actus voluntatis, est aliquo modo rationis. — Sed contra: nullus actus voluntatis est qui cognitionem non præexigat. Ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare; sed voluntati et rationi simul; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

4. Præterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem. Sed re-

ferre aliquid in finem pertinet ad rationem. Ergo intentio est rationis.

5. Sed dicendum, quod in intentione non solum est relatio in finem, sed actus voluntatis qui refertur in finem; et utrumque per nomen intentionis significatur. — Sed contra: actus ille relationi in finem prosternitur ut materiale formali. Sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali. Ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis, quam ab eo quod est voluntatis; et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

6. Præterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem. Sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus; cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod sunt directæ a primo motore. Ergo et in potentiis animæ magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

7. Præterea, intentio, proprie loquendo, non est nisi cognoscentis. Sed voluntas non est cognoscens. Ergo intentio non est voluntatis.

8. Præterea, eorum quæ nullo modo sunt unum, non potest esse actus unus. Sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum ad diversa genera potentiarum animæ pertineant; voluntas enim est in appetitivo, sed ratio in intellectivo. Ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum; et ita, si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

9. Præterea, voluntas, secundum Philosophum in III Ethic., cap. xxi, est finis tantum. Sed finis est unus tantum in uno ordine. Ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum. Sed ubi est unum tantum, ibi non est ordo. Cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

10. Præterea, intentio nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem. Sed dirigere voluntatem est rationis. Ergo intentio ad rationem pertinet.

11. Præterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis; ita e contrario in reformatione animæ fides est rationis, spes irascibi-

lis, caritas concupiscibilis. Sed fides, secundum Augustinum (præf. in Ps. xxxi, a med.), est quæ intentionem dirigit. Ergo intentio est rationis.

12. Præterea, secundum Philosophum in III Ethic., voluntas est possibile et impossibile, intentio vero est solum possibile. Ergo intentio non est voluntatis.

13. Præterea, quod non est in anima, non est in voluntate. Sed intentio non est in anima, quia nec est potentia, sic enim esset naturalis, et in ea meritum non consisteret; nec est habitus, sic enim esset in dormiente; nec est passio, sic enim esset partis sensitivæ, ut patet per Philosophum in VII Ethic. Hæc autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in II Ethic. Ergo intentio non est in voluntate.

14. Præterea, ordinare rationis est, cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in I Metaphys. Sed intentio ordinatio quædam est in finem. Ergo est rationis.

15. Præterea, intentio est distantis a fine: hæc enim præpositio *in* distantiam importat. Sed magis distat a fine ratio quam voluntas; quia ratio solum demonstrat finem, voluntas vero inhæret fini sicut proprio objecto. Ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

16. Præterea, omnis actus voluntatis aut est ejus absolute, aut per comparisonem ad superiores vires, aut in comparisonem ad inferiores. Sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare; nec est actus ejus in ordine ad superiorem, id est rationem, sic enim actus ejus est eligere; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit ejus actus imperare. Ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

Sed contra: *intentio est solum de fine.* Sed finis et bonum est objectum voluntatis. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

Præterea, intendere est quoddam prosequi. Sed prosecutio vel fuga ad voluntatem pertinet, non ad rationem; sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum. Ergo intentio est voluntatis.

Præterea, omne meritum in voluntate consistit. Sed intentio est meritoria, et peus eam præcipue attenditur meri-

tum vel demeritum. Ergo intentio est voluntatis.

Præterea, Ambrosius dicit (Auctor lib. de Spiritu et Anima, cap. iv paulo a princ.): *Affectus operi tuo nomen imponit.* Sed actus judicatur bonus vel malus ex intentione. Ergo intentio in affectu videtur contineri; et sic videtur esse voluntatis, et non rationis.

Respondeo dicendum, quod intentio est actus voluntatis: quod quidem manifeste apparet ex ejus objecto. Oportet enim potentiam et actum in objecto convenire, cum potentia non ordinetur in objectum nisi per actum; oportet enim potentiæ visivæ et visionis esse idem objectum, scilicet colorem. Cum ergo objectum hujus actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est objectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quodcumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturæ suæ; alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis; impressio enim superioris agentis manet in inferiori, et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis; sicut sphaera solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus: similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunæ, quæ movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere, infrigidare; et habent alias operationes ex impressione cælestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi præsupposita actione superioris, tamen illa actio quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum; illa vero quæ ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud: sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quan-

tum est aqua, sed in quantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quædam potentiæ operativæ ad invicem ordinatæ; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis: alium vero actum habet qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquatur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandoque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem: et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinantur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis.

Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

Ad secundum dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut ex dictis patet; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis præsupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis, in corp. art., patet; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod relatio in finem activa est rationis; ejus enim est referre in finem; sed relatio passiva potest esse cujuscumque directi vel relati in finem per rationem: et sic potest esse voluntatis; et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas; et ideo proprie potest ei intentio attribui; sed ad rationem non pertinet nisi cognitio: unde non est simile.

Ad septimum dicendum, quod intendere est non cognoscentis, cum res naturales intendunt finem, quamvis intentio præsupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animalis, sic non est nisi cognoscentis, sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus ejusdem potentiæ, cujus est cognoscere, sed ejusdem suppositi: non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua, sed suppositum per potentiam.

Ad octavum dicendum, quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque: unius quidem immediate, sed alterius mediate.

Ad nonum dicendum, quod quamvis voluntas sit principaliter de fine, ex eo quod ea quæ sunt ad finem, non desiderantur nisi propter finem, nihilominus tamen voluntas est eorum quæ sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in III Ethic. (II, cap. II, in med.), quod voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem; non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principaliter; et ex hoc quod electio nunquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

Ad decimum dicendum, quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere: et sic pertinet ad intentionem.

Ad undecimum dicendum, quod fides dirigit intentionem, sicut ratio volun-

tatem; unde, sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis.

Ad duodecesimum dicendum, quod voluntas non semper est impossibile, sed aliquando; et hoc sufficit, secundum intentionem Philosophi, ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem, quæ semper est possibile, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle; et similiter nec intendere est omnino idem quod velle; sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod intentio est quidam actus animæ. In illa autem trimembri divisione Philosophi actiones animæ non continentur: quia actiones non sunt animæ ut in anima, sed magis ut ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principiatum continetur in suo principio.

Ad decimumquartum dicendum, quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis; et sic intentio ordinationem importat.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia; requiritur autem inclinatio, quæ voluntati competit, et non rationi; unde ratio non sequitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quæ sunt ad finem, in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quæ sunt in finem ad invicem: et propter hoc intentio et electio differunt.

**ART. XIV. — UTRUM EODEM MOTU VOLUNTAS FINEM VELIT, ET ILLA QUÆ SUNT AD FINEM.**

(1-2, quæst. 12, art. 4).

1. Quartodecimo quæritur, utrum voluntas eodem motu velit finem et intendat ea quæ sunt ad finem; et videtur quod non. Impossibile enim est eundem actum esse simul bonum et malum. Sed contingit esse voluntatem malam cum intentione bona; sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam. Ergo non est idem actus intentio et voluntas.

2. Præterea, secundum Philosophum in X Eth., motus qui terminatur ad medium et ad extremum differunt specie.

Sed id quod est ad finem, et finis, se habent quodammodo ut medium et extrema. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, differunt specie; et ita non sunt unus actus.

3. Præterea, secundum Philosophum in VII Ethic., fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis. Sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia, et quo considerantur conclusiones; quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur; est enim intellectus habitus principiorum, sed scientia conclusionum. Ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quæ sunt ad finem.

4. Præterea, actus distinguuntur per objecta. Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo non idem actus est intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem.

Sed contra: duo actus non possunt esse simul unius potentiae. Sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem, intendit finem. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, non sunt diversi actus.

Præterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quæ sunt ad finem. Sed eodem actu visus videt colorem et lucem. Ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem, et intendit finem; ergo intentio finis et voluntas non sunt diversi actus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem duplex est opinio, ut Magister dicit in II Sent., dist. 28. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas ejus quod est ad finem, et intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod sit unus actus, sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum varietatem. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum unitas actus ex unitate objecti pensanda sit; si sint aliqua duo quæ per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum erit unus; actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo, sicut partes lineæ sunt quodammodo duo, et quodammodo unum, prout scilicet uniuntur in toto: et ideo actus visionis si feratur in duas partes lineæ

secundum quod sunt duæ, id est in utramque per se secundum id quod est proprium sibi, erunt duæ visiones, nec poterunt simul videri; si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio, et simul tota linea videbitur.

Omnia autem quæ sunt ad invicem ordinata, sunt quidem plura in quantum sunt res quædam per se consideratæ; sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur: et ideo actus animæ qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata est unus; actus vero animæ qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata, est multiplex; sicut patet in consideratione statuæ Mercurii: quam si aliquis consideret ut est quædam res, erit alia consideratio ejus, et consideratio Mercurii, cujus statua est imago: si autem consideretur statua ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem et in id quod est ad finem, si feratur in ea secundum quod utrumque est quædam res per se existens, erit diversus motus voluntatis; et sic est vera opinio quæ dicit, quod intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus voluntatis in utrumque; et sic est vera opinio quæ ponit, unum actum esse intentionem finis et voluntatem ejus quod est ad finem.

Sed si recte inspiciatur ratio intentionis, invenitur hæc opinio esse verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem non dicitur absolute intentio, sed simpliciter velle; sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quæ sunt in finem. Qui enim vult sanitatem, dicitur eam simpliciter velle; sed solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult.

Et ideo concedendum est, quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicujus actus mali potest esse aliqua circumstantia bona; sicut actus vitiosus est, si quis comedat plus

quam debet, licet comedat quando debet: et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperes, est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam: *propter quid* enim ponitur una de circumstantiis.

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, quando sistitur in medio; quando enim per medium transitur ad terminum, tunc est unus numero motus: et ita quando voluntas movetur in id quod est ad finem, cum ordine ad finem, est unus motus.

Ad tertium dicendum, quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversæ considerationes; sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogismo.

Ad quartum dicendum, quod finis et id quod est ad finem, sunt unum objectum, in quantum consideratur unum in ordine ad aliud.

#### ART. XV. — UTRUM ELECTIO SIT ACTUS VOLUNTATIS.

(1-2, quæst. 13, art. 1).

1. Quintodecimo quæritur, utrum electio sit actus voluntatis; et videtur quod non, sed rationis. Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis. Sed perversitas electionis, ignorantia quædam est; unde omnis malus, dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III Ethic. (cap. 1, a med.). Ergo et electio rationis est.

2. Præterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quædam conclusio consilii, ut patet in III et VII Ethic. (cap. 11 et 13; et cap. 11). Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit.

3. Præterea, secundum Philosophum in VIII Ethic. (cap. 13, in fn.), principalitas virtutis moralis in electione consistit. Sed, sicut ipse dicit in VI Eth., id quod est prudentiæ in virtutibus moralibus, est principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia est in ratione. Ergo et electio.

4. Præterea, electio discretionem quamdam importat. Sed discernere rationis est. Ergo et eligere.

Sed contra est, quod eligere est duo-

bus propositis unum alteri præoptare, ut patet per Damascenum. Sed optare est actus voluntatis, et non rationis. Ergo et eligere.

Præterea, Philosophus dicit in III Ethic. (cap. iii circa fin.), quod electio est desiderium præconsiliati. Sed desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Eth. (cap. ii, non procul a fin.), ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directus actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione objecti: quia proprium objectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est objectum voluntatis; nam bonum dicitur finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum: quod quidem non est rationis, sed voluntatis: nam quantumcumque ratio unum alteri præfert, nondum est unum alteri præacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel præferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere; sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem: utrumque enim velle dicimur; sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem: intendere vero, secun-

dum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

Ad secundum dicendum, quod practice inquisitionis est duplex conclusio: una quæ est in ratione, scilicet sententia, quæ est iudicium de consiliatis; alia vero quæ est in voluntate, et huiusmodi est electio: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

Ad tertium dicendum, quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte ejus quod habet de ratione, et ex parte ejus quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. Unde non oportet quod electio sit actus prudentiæ totaliter; sed participat aliquid prudentiæ, sicut et rationis.

Ad quartum dicendum, quod discretio invenitur in electione, secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

## QUESTIO XXIII.

### DE VOLUNTATE DEI.

*(In octo articulos divisæ.)*

Primo quæritur utrum Deo competat habere voluntatem; — 2<sup>o</sup> utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; — 3<sup>o</sup> utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; — 4<sup>o</sup> utrum Deus de necessitate velit quicquid vult; — 5<sup>o</sup> utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; — 6<sup>o</sup> utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; — 7<sup>o</sup> utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ; — 8<sup>o</sup> utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

#### ART. I. — UTRUM DEO CONVENIAT VOLUNTATEM HABERE.

(I part., quæst. 19, art. 1.)

1. Quæstio est de voluntate Dei: et primo quæritur, utrum Deo competat voluntatem habere; et videtur quod non.



Omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere. Sed Deus non agit secundum voluntatis electionem; ut enim dicit Dionysius, iv cap. de divin. Nomin., *Sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut præcogens, sed per ipsum esse illuminat omnia; ita et divina bonitas. Ergo Deo non competit voluntatem habere.*

2. Præterea, ex causa contingenti non possunt effectus necessarii provenire. Sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet. Ergo non potest esse causa necessariorum Deus autem est causa omnium, tam necessariorum quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem; et sic idem quod prius.

3 Præterea, ei quod non habet aliquam causam, non competit aliquid quod importet respectum ad causam. Sed Deus, cum sit prima causa omnium, non habet aliquam causam. Ergo, cum voluntas importet habitudinem in causam finalem, quia voluntas est finis, secundum Philosophum in III Ethic. (c. II, ante med.), videtur quod voluntas Deo non competat.

4. Præterea secundum Philosophum, in III Eth. (ut sup.), voluntarium meretur laudem vel vituperium; involuntarium autem veniam et misericordiam. Ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis. Sed Deo non competit ratio laudabilis, quia laus, ut dicitur in I Eth. (cap. XII), non est optimorum, sed eorum quæ ordinantur in optimum; honor autem est optimorum. Ergo Deo non competit habere voluntatem.

5. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in libro III Ethic. (cap. I): scilicet involuntarium per ignorantiam, et per violentiam. Sed Deo non competit involuntarium per violentiam, quia coactio in Deum non cadit; nec involuntarium per ignorantiam, quia ipse omnia novit. Ergo nec voluntarium Deo competit.

6. Præterea, ut dicitur in lib. de Regulis Fidei, est duplex voluntas: scilicet affectionis respectu interiorum actuum, et effectiois respectu exteriorum. Voluntas autem affectionis, ut ibi dicitur, est faciens ad meritum; voluntas autem effectiois est perficiens meritum.

Deo autem non competit mereri. Ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

7. Præterea, Deus movens est non motum: quia secundum Boetium (IV de Consol., metro 9), *immobilis manens dat cuncta moveri.* Sed voluntas est movens motum, ut dicitur in lib. III de Anima (comm. 54); unde et in II Metaphys., probat Philosophus quod movet sicut desideratum et intellectum ex hoc quod est movens non motum. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

8. Præterea, voluntas appetitus quidam est; sub appetitiva enim animæ parte continetur. Sed appetitus est imperfectio: est enim non habiti, secundum Augustinum. Ergo, cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

9. Præterea, nihil quod se habet ad opposita, videtur Deo competere; cum talia sint generabilia et corruptibilia, a quibus longe Deus removetur. Sed voluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates contineatur, quæ ad opposita se habent, secundum Philosophum (IX Metaph., text. 3). Ergo voluntas Deo non competit.

10. Præterea, Augustinus, XIV de civ. Dei (cap. XXI), dicit, quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, et aliter cum non sunt. Sed cum non sunt, Deus non vult res esse: essent enim, si eas esse vellet. Ergo et cum sint, Deus non vult eas esse.

11. Præterea, Deo non competit perfici, sed perficere. Voluntatis autem est perfici bono, sicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

Sed contra est quod in Psalm. cxiii, vers. 2, dicitur: *Omnia quæcumque voluit fecit*; ex quo videtur quod voluntatem habeat, et ex voluntate sua res creatæ sint.

Præterea, beatitudo maxime in Deo invenitur. Sed beatitudo voluntatem requirit, quia beatus dicitur, secundum Augustinum (XIII de Trinit., c. v et vi), qui habet quidquid vult, et nihil mali vult. Ergo voluntas competit Deo.

Præterea, ubicumque inveniuntur perfectiores conditiones voluntatis, ibi est perfectius voluntas. Sed in Deo perfectissime inveniuntur conditiones voluntatis; est enim in eo indistantia voluntatis a subjecto, quia sua essentia est sua voluntas: est in eo indistantia vo-

luntatis ab actu, quia sua actio est sua essentia; est in eo indistantia voluntatis a fine, sive ab objecto, quia sua voluntas est sua bonitas. Ergo in Deo perfectissime invenitur voluntas.

Præterea, voluntas est radix libertatis. Sed libertas præcipue competit Deo; liber enim est qui causa sui est, secundum Philosophum in I Metaphys. (non procul a princ.); quod maxime de Deo verificatur. Ergo in Deo invenitur voluntas.

Respondeo dicendum, quod voluntas propriissime in Deo invenitur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiæ ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant, dicentes, quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis; sed secundum propriam rationem; non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio ejus, secundum Philosophum in III de Anima (comm. 38). Et quia ratio rei absoluta sine concretionem non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis; ut quæ sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia: in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam seipsum et omnia alia cognoscit, voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem, qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes. Et quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere; inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animale, vel rationalem seu intellectualem; sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est quidquid eis inest, quasi materiæ obligatum et concretum, non habent li-

beram ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis; unde hujus ordinationis ipsæ res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent in hoc ad quod ordinantur; sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt; et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam; et hoc secundum gradum suæ immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cujus ipsæ sunt causæ, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur; et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quæ est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere, vel facere sic, aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se, magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse, respectu accidentium dispositionum domus; remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendæ vel non faciendæ. Quia vero in substantia spirituali sensitiva licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiæ conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt, sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberæ inclinationis; quæ quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit; et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animæ vero sensitivæ attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiæ intellectivæ attribuitur voluntas; et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio volunta-

tis. Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem et electionem a Deo, sed ostendere universalem ejus influentiam in res: non enim ita communicat suam bonitatem rebus, ut quasdam eligat quas suæ bonitatis participes faciat, quasdam vero a participatione suæ bonitatis omnino excludat; sed *omnibus dat affluenter*, ut dicitur Jac. 1, 5: quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibusdam plura quam aliis dat ex ordine suæ sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suæ immobilitatis res necessariæ causari possunt; et præcipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata; sed in se possibilis, et necessaria per aliud.

Ad tertium dicendum, quod voluntas est alicujus dupliciter: uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quæ sunt ad finem, quæ propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam: sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quæ secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinæ nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causæ; sic enim divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causæ formalis. Res vero creatæ, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem: propter

hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas manifestetur, et ut sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

Ad quartum dicendum, quod laus non debetur voluntati secundum quemlibet actum suum, si laus strictè accipitur, ut Philosophus accipit: sed secundum quod voluntas comparatur ad ea quæ sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis invenitur non solum in operibus virtutis, quæ sunt laudabilia, sed etiam in actu felicitatis, quæ est honorabilium: constat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturæ invitemur; sed laus communius accipitur quam Philosophus accipiat. Vel potest dici, quod laus, etiam propria accepta, Deo competit, in quantum sua voluntate ordinat creaturas in seipsum sicut in finem<sup>1</sup>.

Ad sextum dicendum, quod in Deo est voluntas affectionis, et voluntas effectiois: vult enim se velle, et vult se agere quod agit; sed non oportet quod ubicumque est altera istarum, invenitur meritum; sed solummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

Ad septimum dicendum, quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter; sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi; et quantum ad hunc modum loquendi, secundum Commentatorem in lib. VIII Phys. (comm. 60), verificatur dictum Platonis, qui dicebat, quod primum movens movet seipsum, in quantum scilicet intelligit et vult seipsum. Nec tamen quia vult creaturas, sequitur quod a creaturis movetur; quia creaturas non vult nisi ratione suæ bonitatis, ut dictum est, in solut. ad 3 argum.

Ad octavum dicendum, quod per eandem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, et in termino quiescit quem jam obtinuit; unde ejusdem potentia est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis

<sup>1</sup> Deest responsio ad quintum.

ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cuius dicitur quod appetitus est imperfecti. Sed voluntas indifferenter se habet ad utrumque: unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus.

Ad nonum dicendum, quod Deo non competit ad opposita se habere quantum ad ea quæ sunt in essentia eius: sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere et non facere.

Ad decimum dicendum, quod Deus cum non operatur res, vult res esse: sed tamen non vult quod tunc sint: unde objectio procedit ex suppositione falsi.

Ad undecimum dicendum, quod Deus non potest aliquo perfici secundum rem: tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur, sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

**ART. II. — UTRUM DIVINA VOLUNTAS IN ANTECEDENTEM ET CONSEQUENTEM DIVIDATUR.**

(1 part., quest. 19, art. 6).

1. Secundo quæritur, utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; et videtur quod non. Ordo enim distinctionem præsupponit. Sed in divina voluntate non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quæ vult. Ergo in divina voluntate non est antecedens et consequens, quod ordinem importet.

2. Sed dicendum, quod in voluntate divina etsi non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte volitorum. — Sed contra: ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter: aut respectu diversorum, aut respectu unius voliti. Si respectu diversorum volitorum, sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis: quod falsum est. Si autem respectu unius voliti, hoc non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas. Hoc autem non potest ponere distinctionem vel ordinem in vo-

luntate: cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit; res autem in sua natura implicita est omnibus suis conditionibus. Ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens et consequens.

3. Præterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita et scientia et potentia. Sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem et consequentem. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

4. Præterea, illud quod non recipit mutationem nec impedimentum ab alio, non iudicatur ex alio, sed ex seipso tantum. Voluntas autem divina a nullo potest immutari nec impediri. Ergo nec debet iudicari ex alio, sed ex seipsa tantum. Sed voluntas antecedens in Deo dicitur, secundum Damascenum, ex ipso existens; consequens autem ex causa nostra. Ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

5. Præterea, in affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva, quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem, quæ est ratio, sed cognitio simplex, quæ est intellectus. Ergo nec in voluntate eius debet poni ordo antecedentis et consequentis.

6. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (V, metro 2), quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quæ vult, uno simplici actu voluntatis se extendit: ergo in eius voluntate non debet poni antecedens et consequens.

7. Præterea, Deus cognoscit res in seipso et in propria natura rerum; et quamvis res posterius sint in propria natura quam in Verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens et consequens. Ergo nec in voluntate poni debet.

8. Præterea, sicut divinum esse mensuratur æternitate, ita et divina voluntas. Sed duratio divini esse, propter hoc quod est æternitate mensurata, est tota simul, non habens prius et posterius. Ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens et consequens.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. (orthod. Fidei, cap. xxvi): *Oportet scire, quod Deus antecedente voluntate vult omnes salvari: non autem con-*

*sequente*, ut post subdit. Ergo distinctio antecedentis et consequentis competit divinæ voluntati.

Præterea, Deo competit voluntas habitualis æterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse. Sed hæc voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens. Ergo in voluntate divina antecedens et consequens invenitur.

Respondeo dicendum, quod voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cujus distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit: dicit enim in lib. III (cap. xxxix, non procul a fin.), quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens; sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis: et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti: sicut patet in operatione naturæ, quod ex parte virtutis formativæ, quæ est in semine, est quod animal perfectum producat: sed ex parte materiæ recipientis, quæ quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producat perfectum animal, sicut contingit in partibus monstruosis; et sic dicimus de prima intentione naturæ esse quod animal perfectum producat: sed quod producat animal imperfectum, est ex secunda intentione naturæ: quæ ex quo non potest propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit nulla materia præexistente, nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eis administrans, præsupposita natura quam prius eis dedit; et quamvis posset a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem suæ sapientiæ disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum.

Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente; sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle: sed quia quædam suæ salutis adversantur; quos ordo suæ sapientiæ ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per justitiam damnans; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pœna in presenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente: sed est ab eo solummodo permissus.

Nec tamen intelligendum est ex prædictis quod intentio Dei frustrari possit: quia istum qui non salvatur, præscivit ab æterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem prædestinationis, qui est ordo absolutæ voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum.

Ad secundum dicendum, quod ordo divinæ voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanæ naturæ, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur. Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus, non tamen oportet quod quælibet illarum conditionum quæ inveniuntur in volito, sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet,

sed ratione dulcedinis; quamvis simul utrumque in uno inveniatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicantur: potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam, et determinata per voluntatem ad aliquid agendum; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam. Vel dicendum, quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est (in solut. ad 2), in comparatione voluntatis ad ipsas res; sed res dicuntur esse scitæ, vel possibiles alicui agenti, in quantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtutalem. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem; sed secundum quod sunt in seipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiæ vel potentiæ, sed solum voluntati.

Ad quartum dicendum, quod quamvis divina voluntas non impediatur nec immutetur ex aliquo alio, tamen secundum ordinem sapientiæ fertur in aliquid secundum conditionem illius: et sic voluntati divinæ attribuitur aliquid ex parte nostra.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus; sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis.

Et similiter dicendum ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis res posterius habeat esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in seipso: quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in seipso, et prout sunt in propria natura.

Ad octavum dicendum, quod in voluntate Dei non ponuntur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat æternitati; sed ad denotandum diversam comparationem ejus ad volita.

**ART. III. — UTRUM DEI VOLUNTAS DIVIDATUR IN BENEPLACITI ET SIGNI VOLUNTATEM.**

(1 part., quæst. 19, art. 2).

1. Tertio quæritur, utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi;

et videtur quod non. Sicut enim ea quæ in creaturis aguntur, sunt signa divinæ voluntatis; ita et scientiæ et potentiæ. Sed scientia et potentia non distinguuntur per potentiam et scientiam quæ sunt essentia Dei, et signa ejus. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti quæ est divina essentia, et voluntatem signi.

2. Præterea, per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum divinæ voluntatis ferri in illud, ut sic sit Deo placitum. Aut ergo illud in quod fertur voluntas signi, est placitum Deo, aut non. Si est placitum Deo, ergo vult illud voluntate beneplaciti; et sic voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui. Si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi; ergo signum divinæ voluntatis erit falsum; et ita in doctrina veritatis talia signa divinæ voluntatis poni non debent.

3. Præterea, omnis voluntas est in volente. Sed quidquid est in Deo, est divina essentia. Si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia; et sic non distinguitur a voluntate beneplaciti: nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quæ est ipsa divina essentia, ut Magister in I Sent., distinct. 45, dicit.

4. Præterea, quidquid Deus vult, bonum est. Sed signum voluntatis debet divinæ voluntati respondere. Ergo signum voluntatis non debet esse de malo. Cum ergo permissio sit de malo, et similiter prohibitio; videtur quod non debeant poni signa divinæ voluntatis.

5. Præterea, sicut invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi: scilicet præceptum quod est de bono, et consilium quod est de meliori bono. Ergo et similiter respectu mali et pejoris debent duo signa voluntatis poni.

6. Præterea, voluntas Dei magis inclinatur ad bonum quam ad malum. Sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, nunquam potest impediri. Ergo et præceptum et consilium, quæ sunt respectu boni, non deberent impedimentum suscipere; quod tamen apparet esse falsum.

7. Præterea, eorum quæ se invicem

consequuntur, unum non debet contra aliud distingui. Sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur: nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti; et nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur, secundum illud Psalm. cxiii, vers. 2: *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit.* Ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quæ contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

Respondeo dicendum, quod in divinis est duplex modus loquendi. Unus secundum propriam locutionem: quando scilicet Deo attribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam; quamvis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel sermone proferatur; ratione cujus nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus, secundum quod in se est, aciem nostræ mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quæ apud nos inveniuntur; et sic sensibilibus nomina Deo attribuimus, ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid hujusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionysius, ii cap. cæl. Hierach., est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates representantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur, in quantum res significata per nomen, signum est divinæ bonitatis. Quodcumque ergo signum loco signati accipitur in divinis, est modus tropicæ locutionis.

Uterque autem istorum modorum loquendi concurret in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra, art. 1, dictum est; et sic voluntas de Deo proprie dicitur; et hæc est voluntas beneplaciti, quæ per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est, art. præced. Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi passionem consequentem; ideo, sicut alia nomina passionum metaphoricè dicuntur de Deo, ita et nomen voluntatis. Dicitur autem nomen iræ de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet puni-

tio; unde ipsa punitio, quæ punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi, illa quæ solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur.

Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus, utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum ejus prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis præceptum: respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle: aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen omnia volens; et ideo, præter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod et sciens et potens et volens, voluntati assignantur quædam signa, ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens. Vel dicendum, quod scientia et potentia non habent ita adjunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur; et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quæ metaphoricè dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia: et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphoricè loquendo, quam signa scientiæ et potentiæ, scientiam et potentiam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non velit omne quod præcipit vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc: vult enim omnes esse debitores ejus quod præcipit, et in potestate nostra esse id quod permittit; et hanc voluntatem divinam præceptum et permis-

sio significat. Vel potest dici, quod voluntas signi non pro tanto dicitur quia significet Deum velle illud; sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod solet esse alicujus rei signum, sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamvis ergo præcipere in nobis sit signum volendi illud, non tamen quæcumque præcipit aliquid vel Deus vel homo, oportet quod significet se velle illud esse. Unde non sequitur quod sit signum falsum. Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quæcumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsit; sed in verbo, si non subsit illud quod significat, de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta ut sint signa; unde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas; actiones autem non sunt ad hoc institutæ ut significant, sed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondet; sed tunc tantum quando ad significandum applicatur ab agente.

Ad tertium dicendum, quod voluntas signi non est in Deo, sed a Deo; est enim aliquis Dei effectus talis, qualis solet apud nos voluntas hominis designari.

Ad quartum dicendum, quod voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu ejus ut impediatur prohibendo, vel in potestate nostra constituatur permittendo.

Ad quintum dicendum, quod cum omnæ in quod voluntas tendit, habeat ordinem ad finem, qui est ratio volendi omnia: mala autem careant ordine ad finem; omnia mala unum tenent locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinæ: sed bona quæ ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem, diversimode ad ea se habet voluntas; et propter hoc sunt diversa signa de bono et meliori, non autem de malo et peiori.

Ad sextum dicendum, quod voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri et non impleri: unde, quamvis

voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur: unde ea quæ Deus præcipit vel consulit, quandoque vult voluntate beneplaciti. Distinguitur autem voluntas signi a voluntate beneplaciti, quia unum est ipse Deus, aliud est effectus ejus, ut jam dictum est, in corp. art.

Et sciendum est, quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti: quædam enim est voluntas signi quæ nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam velit; quædam autem semper in idem incidit, sicut operatio: quædam vero quandoque incidit, et quandoque non, sicut præceptum, prohibitio et consilium.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

**ART. IV. — UTRUM DEUS DE NECESSITATE VELIT QUÆCUMQUE VULT.**

(1 part., quæst. 10, art. 3).

1. Quarto quæritur, utrum Deus de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Omne enim æternum est necessarium. Sed Deus ab æterno vult quidquid vult. Ergo de necessitate vult quidquid vult.

2. Sed dicendum, quod velle Dei est necessarium et æternum ex parte voluntatis, quæ est divina essentia, et ex parte ejus quod est ratio volendi, quod est divina bonitas; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum. — Sed contra: hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum. Sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, est æternum. Ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est æterna et necessaria.

3. Sed dicendum, quod habitudo ad volitum est æterna et necessaria, secundum quod volitum est in ratione exemplari, non autem secundum quod est in seipso, sive in propria natura. — Sed contra: secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas. Si ergo ab æterno non refertur voluntas Dei ad volitum, secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in ratione volendi exemplari: tunc aliquod temporale, utpote Patrum salvari, non esset ab æterno volitum a Deo, ut scilicet in propria natura esset: sed so-



lummodo ab æterno esset a Deo volitum ut esset in rationibus æternis: quod patet esse falsum.

4. Præterea, quidquid Deus voluit vel vult, postquam vult illud vel voluit, non potest illud non velle vel non voluisse. Sed quidquid Deus vult, nunquam non voluit; eo quod semper et ab æterno voluit quidquid vult. Ergo Deus non potest non velle quidquid vult: ergo de necessitate vult quidquid vult.

5. Sed diceretur, quod ratio ista procedit secundum quod velle Dei consideratur quantum ad ipsum volentem, vel actum, vel rationem volendi, non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum. — Sed contra: creare est actus semper importans respectum ad effectum; connotat enim effectum temporalem. Sed ratio ista verificatur de creatione, si supponeretur Deum semper creasse; quod quia creavit aliquid, non potest non creasse. Ergo de necessitate sequitur, secundum quod habet respectum ad volitum.

6. Præterea, Deo idem est esse quod velle. Sed Deum necesse est esse omne quod est, quia in perpetuis non differt esse et posse, secundum Philosophum in III Physic. (com. 32). Ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.

7. Sed dicendum, quod quamvis velle et esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi, quia velle significatur per modum actus, qui transit in alterum. — Sed contra: esse etiam Dei quamvis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi; quia esse significat per modum actus. Ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse et velle.

8. Præterea, æternitas repugnat successioni. Sed velle divinum æternitate mensuratur. Ergo non potest ibi esse successio. Esset autem successio, si quod ab æterno voluit non vellet; aut si quod non voluit, vellet. Ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit: ergo quidquid vult, de necessitate vult; et quidquid non vult, de necessitate non vult.

9. Præterea, quicumque voluit aliquid necessarium, impossibile est eum non voluisse illud, quia quod factum est, non potest non fuisse. Sed in Deo idem

est velle et voluisse, quia actus voluntatis ejus non est novus, sed æternus. Ergo Deus non potest non velle quod vult: et sic de necessitate vult quod vult.

10. Sed dicendum, quod vult de necessitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipsum volitum. — Sed contra: ratio volendi Deo est ipsemet, qui a seipso vult quidquid vult. Si ergo seipsum de necessitate vult, et omnia alia de necessitate vellet.

11. Præterea, ratio volendi est finis. Finis autem, secundum Philosophum in II Physic. (com. 59), et in VII Ethic. (cap. VIII, a med.), ita se habet in appetitivis et operativis sicut principium in demonstrativis. Sed in demonstrativis si principia sunt necessaria, sequitur conclusio necessaria. Ergo et in appetitivis, si aliquis vult finem, vult ea de necessitate, quæ sunt ad finem; et ita, si velle divinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium per comparisonem ad volita.

12. Præterea, quicumque potest velle aliquid et non velle, potest incipere velle illud. Sed Deus non potest incipere velle aliquid. Ergo non potest aliquid velle et non velle; et ita de necessitate vult quidquid vult.

13. Præterea, sicut Dei voluntas importat respectum ad creaturas, ita et potentia et scientia. Sed necessarium est Deum posse quidquid potest, et necessarium est eum scire quidquid scit. Ergo necessarium est eum velle quidquid vult.

14. Præterea, illud quod semper eodem modo se habet, est necessarium. Sed respectus divinæ voluntatis ad volita, semper est eodem modo se habens. Ergo est necessarius; et ita velle divinum quantum ad habitudinem ad substantiam voliti est necessarium.

15. Præterea, si Deus vult Antichristum fore, de necessitate sequitur Antichristum fore, quamvis Antichristum fore non sit necessarium. Hoc autem non esset, nisi esset necessarius respectus sive necessaria habitudo divinæ voluntatis ad volitum. Ergo ipsum velle divinum, secundum quod importat respectum voluntatis ad volitum, est necessarium.

16. Præterea, ordo divinæ voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis

divinæ voluntatis ad volitum: voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi. Inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium. Posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius, nisi intercідat media causa contingens. Ergo, cum velle divinum sit necessarium in ordine ad rationem volendi, erit necessarium in ordine ad volitum; et ita Deus de necessitate vult quidquid vult.

1. Sed contra: voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra. Sed voluntas nostra non de necessitate vult quod vult. Ergo nec voluntas Dei.

2. Præterea, necessitas opponitur gratuita voluntati. Sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex necessitate.

3. Præterea, cum nihil extrinsecum a Deo, possit Deo necessitatem imponere; si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud nisi ex necessitate suæ naturæ. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex voluntate, et ex hoc quod ponitur ex necessitate naturæ. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturæ, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

Respondeo dicendum, quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est: nam actio Dei est ejus essentia, quam constat esse æternam. Unde hoc in quæstione non ponitur: sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad volitum: quæ quidem comparatio intelligitur cum dicimus, Deum velle hoc vel illud: hoc enim quæritur, cum quærimus utrum Deus de necessitate aliquid velit.

Sciendum est igitur, quod cujuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quædam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu hujus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturæ; non

enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quæ ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad hæc duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quæ naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit.

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suæ; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult: vult enim creaturas propter suam bonitatem, ut Augustinus dicit: ut videlicet sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quæ circa creaturas vult, sunt quasi ejus volita secundaria, quæ propter suam bonitatem vult; ut divina bonitas sit ejus voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in V de civitate Dei: non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quæ ratio ejus bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendi his quæ sunt ad finem, sit ipse finis; secundum hoc quod id quod est ad finem, comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit; sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem; et præcipue a voluntate quæ sapientiæ regulam exire non potest. Eiusdem enim rationis videtur desiderare vitæ continuationem, et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causæ adæquat, ita nihil quod in Deum sicut in finem ordinatur, est fini adæquatum: nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati. Unde

contingit quod quantumcumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo æque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem representare.

Unde patet quod non est necessitas divinæ voluntatis ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam; nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturæ: eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. xv dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quæ sunt ad finem; sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quæ ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit (lib. VIII Metaph., cap. viii, a med.), quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quæ vult vel operatur circa creaturam.

Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in seipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter: uno modo absolute; alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur; sicut hominem esse animal, vel omne totum esse majus sua parte, aut aliqua hujusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio; sicut Socratem cucurrisse: Socrates enim, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quam ad hujus oppositum; sed facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico, quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis, in corp. art., patet: sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod voluntas ejus immutabilis est. Unde hujusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit necessarium

absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportionem in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius, in corp. art., posita. Et eodem modo distinguendum est de æterno sicut de necessario.

Ad secundum dicendum, quod illa habitudo importata est necessaria et æterna ex suppositione, non autem absolute; et non solum secundum quod terminatur ad volitum, prout est exemplariter in ratione volendi, sed prout est temporaliter in propria natura.

Unde tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod Deum velle aliquid vel voluisse postquam vult vel voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute, sicut et Socratem cucurrisse postquam cucurrit; et similiter est de creatione et de quolibet actu divinæ voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

Unde quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ipsum esse divinum sit in se necessarium, non tamen creaturæ exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem; et ideo illa quæ important comparisonem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut velle, creare, et hujusmodi, non sunt necessaria absolute, sicut illa quæ de Deo secundum seipsum dicuntur, ut esse bonum, viventem, sapientem, et alia hujusmodi.

Ad septimum dicendum, quod esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum secundum, qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid, attribuitur divino esse quod non attribuitur divino velle.

Ad octavum dicendum, quod successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid et non velle, nisi intelligatur hoc modo quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur ipsum postea non velle illud. Sed hoc excluditur per hoc quod ponimus, Deum velle aliquid, esse necessarium ex suppositione.

Ad nonum dicendum, quod Deum voluisse illud quod voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; et similiter Deum velle illud quod vult.

Ad decimum dicendum, quod quam-

vis Deus ex necessitate velit se esse, non tamen sequitur quod alia ex necessitate velit: non enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest; ut patet in V Metaphysic. (text. 6). Hoc autem in proposito non accidit.

Ad undecimum dicendum, quod in syllogismis, si principium sit necessarium, non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principii ad conclusionem: et ita, quantumcumque finis sit necessarius, nisi id quod est ad finem, habeat necessariam habitudinem ad ipsum, ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem; sicut, etsi principia possint esse vera, conclusione existente falsa propter defectum necessariæ habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum conclusionis necessitas.

Ad duodecimum dicendum, quod quicumque potest velle et non velle, si possit velle postquam noluit, et non velle postquam voluit, potest incipere velle: si enim vult, potest desinere velle, et iterum incipere velle: si autem non vult, potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle et non velle, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, sed potest velle et non velle in quantum voluntas sua non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit. Unde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione, non autem absolute.

Ad decimumtertium dicendum, quod scientia et potentia quamvis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem divinæ essentiæ, in qua nihil potest esse nisi per se necessarium: secundum hoc enim dicitur aliquid esse sciens, quod res scita dicitur esse in sciente; dicitur autem esse potens ad aliquid agendum, secundum quod est in actu completo respectu ejus quod agendum est. Quidquid autem est in Deo, necesse est ei inesse; et quidquid Deus est actu, necesse est eum esse actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius factionem in propria natura; et ideo ex hac parte deficit conditio absolute necessitatis, ut dictum est prius.

Ad decimumquartum dicendum, quod respectus ille semper uno modo se habet, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; unde ratio non concludit nisi de necessitate quæ est ex suppositione.

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum: primum quidem habet ad ipsum in quantum est volitum; secundum vero habet ad idem, in quantum est producendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus præsupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producat ipsum in rerum natura, si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinæ voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improprietatem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est, unde non est necessarium absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinæ voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis inter illos duos ordines quos objectio tangit, non cadat aliqua causa contingens media; tamen, propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

Quod autem in contrarium objicitur de libertate voluntatis, jam solutum est per hoc quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis.

Alia vero concedimus.

**ART. V. — UTRUM DIVINA VOLUNTAS REBUS VOLITIS NECESSITATEM IMPONAT.**

(1 part. quæst. 19, art. 8).

1. Quinto quæritur, utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; et videtur quod sic. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni; quod sic probat Avicenna in sua Metaph. (lib. IX, cap. II). Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur, ergo adhuc post positionem causæ, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causæ, ad-

huc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erit sufficiens: et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volitæ a Deo sunt necessariae.

2. Sed dicendum, quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens propter contingentiam mediæ causæ, sicut ex majori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens. — Sed contra: quodcumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causæ secundæ, hoc provenit ex defectu causæ secundæ; sicut floritio arborum est contingens, et non necessaria, propter defectum virtutis pullulativæ qui potest accidere, quæ est causa mediæ; quamvis motus solis, qui est causa primæ, sit causa necessaria. Sed omnem defectum causæ secundæ potest divina voluntas remove, et omne impedimentum. Ergo contingentia causæ secundæ non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinæ.

3. Præterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causæ secundæ, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primæ causæ; sicut arborem non florere in veræ, potest stare cum motu solis. Sed ejus non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate: hæc enim duo sunt impossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinæ voluntatis.

4. Sed dicendum, quod non esse effectus, quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen, quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens. — Sed contra: effectus non deficit nisi causa secunda deficiente. Sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente; sic enim simul esset divina voluntas et non esse ejus quod est volitum a Deo: quod patet esse falsum. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinæ voluntatis sit necessarius.

Sed contra: omnia bona sunt Deo volente. Si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit, omnia bona quæ sunt in mundo, erunt ex necessitate; et ita tolletur liberum arbitrium, et aliæ causæ contingentes.

Respondeo dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quædam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo affectus contingentiam causæ proximæ sequitur, non autem necessitatem causæ primæ. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturæ: ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm, quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit: secundum quam viam non posset poni, a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes: quod est sanæ fidei contrarium, quæ ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium.

Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiam in rebus, cui causa præassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti: et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta: si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta: sicut propter fortitudinem virtutis formativæ in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, annihilatur prædicta assimilatio, ut dicitur in lib. de Animalibus. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari; ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem: sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde,

quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfinit ex ordine suæ sapientiæ. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturæ, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causæ et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est in corp. art.; nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus possit remove omne impedimentum causæ secundæ cum voluerit, non tamen semper remove vult; et sic remanet contingentia in causa secunda, et per consequens in effectu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

Etiam similiter dicendum est ad quartum de effectu causæ mediæ.

**ART. VI. — UTRUM JUSTITIA IN REBUS CREATIS EX SIMPLICI DIVINA VOLUNTATE DEPENDeat.**

(1 part.. quæst. 33, art. 4).

1. Sexto quæritur, utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monolog. (cap. xi):

*id solum justum est quod vis. Ergo justitia dependet solum ex Dei voluntate.*

2. Præterea, secundum hoc aliquid est justum quod concordat legi. Sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis: quia quod principi placet, legis habet vigorem, ut dicit Legislator. Cum igitur princeps rerum omnium sit divina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio justitiæ.

3. Præterea, justitia politica quæ est in rebus humanis, exemplatur a justitia naturali, quæ consistit in hoc quod quælibet res suam implet naturam. Sed unaquæque res participat ordinem sue naturæ propter divinam voluntatem: dicit enim Hilarius in libro de Symbolo (lib. de Synodis per sex pag. a princ. libri), quod *omnibus creaturis essentiam Dei voluntas attulit. Ergo omnis justitia dependet solummodo ex Dei voluntate.*

4. Præterea, justitia, cum sit rectitudo quædam, dependet ex imitatione alicujus regulæ. Regula autem effectus est debita causa ejus. Cum igitur potissima omnium rerum causa sit divina voluntas, videtur quod ipsa sit prima regula, ex qua unumquodque justum judicetur.

5. Præterea, voluntas Dei non potest esse nisi justa. Si ergo ex aliquo alio dependeret ratio justitiæ quam ex divina voluntate, illud restringeret et quodammodo ligaret divinam voluntatem, quod est impossibile.

6. Præterea, omnis voluntas quæ est justa aliqua alia ratione quam seipsa, ita se habet, quod ejus ratio debet quæri. Sed voluntatis Dei causa quærenda non est, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. 28). Ergo ex nullo alio dependet ratio justitiæ nisi ex divina voluntate.

Sed contra: opera justitiæ ab operibus misericordiæ distinguuntur. Sed opera divinæ misericordiæ dependent ab ejus voluntate. Ergo aliquid aliud exigitur ad rationem justitiæ quam sola Dei voluntas.

Præterea, secundum Anselmum in lib. de Veritate (de concept. Virg., cap. iii, a med.), justitia est rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate: in nobis quidem secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta et non recta: in Deo autem sal-

tem ratione, sive secundum modum intelligendi. Ergo ratio justitiæ non dependet solum ex divina voluntate.

Respondeo dicendum, quod cum justitia rectitudo quædam sit, ut dicit Anselmus (loc. cit.), vel adæquatio secundum Philosophum (V Ethic. cap. iv), oportet quod ex hoc primo dependeat ratio justitiæ, ubi primo invenitur ratio regulæ, secundum quam æqualitas et rectitudo justitiæ constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primæ regulæ, sed est regula recta: dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo: quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem; et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis: in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis justitiæ, est sapientia divini intellectus, quæ res constituit in debita proportione et ad se invicem, et ad suam causam: in qua quidem proportione ratio justitiæ creatæ consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil potest esse justum nisi volitum a Deo: tamen id quod est volitum a Deo, habet primam causam justitiæ ex ordine sapientiæ divinæ.

Ad secundum dicendum, quod voluntas principis licet habeat vim legis in cogendo, ex hoc ipso quod voluntas est, non tamen habet rationem justitiæ, nisi ex hoc quod utitur ratione.

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suæ naturæ. Et quia ratio justitiæ debitum requirit, ideo, cum ipsas creaturas instituit non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem justitiæ, sed dependet ex simplici voluntate divina; nisi forte dicatur justitiæ rationem habere propter ordinem ipsius rei factæ ad voluntatem: debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem

implendum sapientia dirigit quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quæ exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia, dependet; in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quæ est in mente divina: et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia, prima regula justitiæ naturalis. In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturæ aliquid supra debitum naturæ impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus justitiæ invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit.

Ad quartum dicendum, quod voluntas divina secundum modum intelligendi præsupponit sapientiam, quæ primo habet regulæ rationem.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem; voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur, et ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur; sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati ut semper secundum ordinem sapientiæ agat.

Ad sextum dicendum, quod voluntatis divinæ ex parte volentis non potest esse aliqua causa quæ sit aliud ab ipsa voluntate existens ei ratio volendi: nam voluntas, sapientia et bonitas, secundum rem sunt idem in Deo. Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quæ scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid: qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet: unde ipsa est prima radix justitiæ.

**ART. VII. — UTRUM VOLUNTATEM NOSTRAM DIVINÆ TENEMUR CONFORMARE VOLUNTATI.**

(1-2, quæst. 19, art. 3).

1. Septimo quæritur, utrum teueamur voluntatem nostram conformare voluntati divinæ; et videtur quod non. Nullus enim tenetur ad impossibile. Sed impossibile est nobis nostram volunta-

tem conformare divinæ, cum divina voluntas sit nobis ignota. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam.

2. Præterea, quicumque non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Si ergo tenemur ad conformandam voluntatem nostram divinæ, non conformando ipsam peccamus. Sed quicumque peccat mortaliter, in hoc in quo peccat, non conformat suam voluntatem divinæ. Ergo ex hoc ipso peccat. Peccat autem aliquo alio speciali peccato, utpote quod furatur vel fornicatur. Ergo quicumque peccat, duo peccata committit; quod videtur esse absurdum.

3. Sed diceretur, quod præceptum de conformitate voluntatis nostræ ad divinam, cum sit affirmativum, quamvis semper obliget, non tamen obligat ad semper; et sic non oportet quod quandocumque non conformatur, peccet. — Sed contra: quamvis aliquis non servans præceptum affirmativum non peccet in quolibet instanti quo non servat, peccat tamen quodcumque contrarium agit; sicut peccat aliquis quodcumque inhonorat parentes, licet non semper peccet quando non actu honorat. Sed ille qui peccat mortaliter, agit contrarium conformitati prædictæ. Ergo ex hoc ipso peccat.

4. Præterea, quicumque non servat hoc ad quod tenetur, est transgressor. Sed ille qui peccat venialiter, non conformat voluntatem suam voluntati divinæ. Si ergo ad conformandum tenetur, erit transgressor, et ita peccabit mortaliter.

5. Sed diceretur, quod non tenetur pro illo instanti conformare quo venialiter peccat, quia præcepta affirmativa non obligant ad semper. — Sed contra: quicumque non servat præceptum affirmativum loco et tempore pro quo obligatur, transgressor judicatur. Sed tempus conformandi voluntatem nostram voluntati divinæ non videtur posse aliud determinari nisi hoc quod voluntas exit in actum. Ergo quodcumque voluntas in actum exit, nisi conformetur divinæ voluntati, videtur esse peccatum; et ita quando aliquis venialiter peccat, videtur esse peccatum mortale.

6. Præterea, nullus ad impossibile tenetur. Sed obstinati non possunt suam voluntatem conformare divinæ. Ergo ad hanc conformitatem non tenentur;

ita nec alii: alias obstinati de sua obstinatione commodum reportarent.

7. Præterea, cum Deus quidquid vult, ex caritate velit, ipse enim est caritas; si tenemur nostram voluntatem conformare divinæ, tenemur caritatem habere. Sed non habens caritatem, non potest eam consequi, nisi ad eam se præparet diligenter. Ergo non habens caritatem, tenetur se continue ad habendam caritatem præparare; et ita in quolibet instanti quo non habet caritatem, peccat, cum hoc ex defectu præparationis proveniat.

8. Præterea, cum forma actus præcipue in modo agendi consistat; si ad conformitatem divinæ voluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid velimus quo Deus vult. Modum autem divinæ voluntatis potest aliquis aliquo qualiter imitari et dilectione naturali et dilectione gratuita. Non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur: quia hoc modo conformant voluntatem suam divinæ infideles et peccatores, dum in eis naturalis dilectio boni viget. Similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam, quæ est caritas: sic enim teneremur velle quidquid volumus, ex caritate; quod est contra opinionem multorum, qui dicunt, quod modus non cadit in præcepto. Ergo videtur quod non teneamur ad conformandum nostram voluntatem divinæ.

9. Præterea, quantum distat Deus ab homine, tanto voluntas Dei ab hominis voluntate, ut dicit Glossa super illud Ps. xxxii: *Rectos decet collaudatio*. Sed Deus tantum distat ab homine, quod homo non potest ei conformari: cum enim homo a Deo in infinitum distet, nulla potest esse ipsius ad Deum proportio. Ergo nec voluntas hominis divinæ voluntati conformari poterit.

10. Præterea, illa dicuntur esse conformia quæ in aliqua una forma conveniunt. Si ergo voluntas nostra divinæ conformari potest, oportet quod sit aliqua una forma in qua utraque voluntas conveniat: et sic esset aliquid simplicius divina voluntate, quod est impossibile.

11. Præterea, conformatio est relatio æquiparantiæ. Sed in talibus relationibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione; sicut dicitur ami-



cus amico amicus, et frater fratri frater. Si ergo voluntas nostra potest conformari divinæ, ut sic ad conformitatem prædictam teneamur, et voluntas divina nostræ poterit conformari; quod videtur inconueniens.

12. Præterea, illa cadunt in præcepto et ad ea tenemur, quæ possumus facere et non facere. Sed non possumus facere quin nostram voluntatem conformemus divinæ; quia, sicut dicit Anselmus, sicut quod est intra corpus sphericum, quo magis ab una parte circumferentiæ se elongat, eo magis ad alteram appropinquat, ita, quod ex una parte a Dei voluntate discedit, ex alia parte divinam voluntatem implet. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam, sicut tenemur ad ea quæ cadunt sub præcepto.

Sed contra est quod super illud Psal. xxxii: *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa (ordin.): *Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei*. Sed quilibet tenetur esse rectus. Ergo quilibet tenetur ad conformitatem prædictam.

Præterea, unumquodque debet suæ regulæ conformari. Sed voluntas divina nostræ voluntatis est regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis inueniatur. Ergo voluntas nostra debet divinæ voluntati conformari.

Respondeo dicendum, quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare divinæ. Cujus ratio ex hoc accipi potest: quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quæ sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis inuenitur, sicut natura coloris in albedine, quæ pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in X Metaph. (text. 1, et seq.). Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum vero quod ei dissimile inuenitur, ad non esse accedit: et sic de omnibus quæ in Deo et creaturis pariter inueniuntur, dici oportet; unde et intellectus ejus omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bo-

nitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonæ voluntatis. Ex hoc ergo unaquæque voluntas bona est quod divinæ voluntati conformatur. Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinæ voluntati conformem.

Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quæ est actus: conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens; unde sub præcepto non cadit. Actus vero divinæ voluntatis non solum hoc habet quod sit voluntatis actus, sed simul habet quod sit causa omnium quæ sunt actus. Ergo actus nostræ voluntatis divinæ voluntati conformari potest vel sicut effectus causæ, vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter inuenitur in naturalibus et in voluntariis causis. In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturæ, sicut quod homo generat hominem, et ignis ignem; sed in voluntariis dicitur effectus causæ conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa; sicut artificiatum assimilatur suæ causæ, non quod sit ejusdem naturæ cum arte quæ est in mente artificis, sed quia forma artis in artificiato impletur: et similiter conformatur voluntati effectus ejus, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostræ voluntatis divinæ voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle.

Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter: uno modo quasi secundum formam speciei, ut homo similatur homini; alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur: et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in objecto, a quo actus speciem trahit. Sed in objecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis; sicut in objecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis in actu. Et sic ex parte objecti duplex conformitas inueniri potest. Una

ex parte voliti: ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materialem, objectum enim est quasi materia actus: unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis; ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus: et hæc conformitas est secundum causam finalem. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu elicente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinæ, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus; et hoc est quasi secundum causam formalem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest: unde nec plenarie voluntatem nostram ejus voluntati possumus conformare; sed secundum quod cognoscimus, conformare possumus et tenemur.

Ad secundum dicendum, quod uno actu homo non committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus; sed tamen in uno actu possunt esse duæ peccati deformitates; et hoc quando actui alicujus peccati specialis supervenit aliqua circumstantia, quæ transfert eum in alterius peccati deformitatem; ut cum quis aliqua rapit ut in meretricos expendat, actus rapinæ accipit deformitatem luxuriæ ex circumstantia propter quid. Quando vero aliquid ad deformitatem pertuens invenitur in actu alicujus peccati, præter specialem deformitatem illius peccati, quod quidem sit omni peccato commune, per hoc nec peccatum geminatur, neque peccati deformitas; eo quod hujusmodi quæ communiter in omnibus peccatis inveniuntur, sunt quasi principia essentialia peccati in quantum est peccatum, et includuntur in deformitate cujuslibet specialis peccati, sicut principia generis in ratione speciei; et ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati; sicut hoc quod est averti a Deo, non obedire divinæ legi, et hujusmodi, inter quæ computari debet defectus conformitatis de qua loquimur. Unde non oportet quod talis defectus peccatum geminet vel peccati deformitatem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis faciens contrarium conformitati ex hoc ipso peccet. tamen ex hoc quod est ge-

nerale, non ponit in numerum contra speciale.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, quamvis non conformet actu suam voluntatem divinæ, conformatur tamen habitu: nec tenetur ut semper in actum exeat, sed pro loco et tempore: tenetur tamen ut nunquam contrarium agat. Peccans autem venialiter non agit contra conformitatem prædictam, sed præter eam; unde non sequitur quod peccet mortaliter.

Ad quintum dicendum, quod non pro omni tempore quo voluntas nostra in actum exit, obligat præceptum de conformitate voluntatis; sed pro illo tempore quo quis tenetur de statu suæ salutis cogitare; sicut quando tenetur confiteri, vel sacramenta accipere, vel aliquid hujusmodi facere.

Ad sextum dicendum, quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter; quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhærentem; et sic sunt obstinati illi qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens. Illi autem qui sunt in inferno, adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus; ad quam quamvis pervenire non possint, ipsi tamen hujus impotentia sibi causa extiterunt: unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhærentem malo, non quidem omnino irreversibilem, sed per difficultatem; per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita: et tales possunt voluntatem suam conformare divinæ: unde non solum peccant non conformando, sed etiam demerentur.

Ad septimum dicendum, quod quilibet tenetur, quantum in se est, ad caritatem habendam; et si non facit quod in se est, peccat peccato omissionis: non tamen oportet quod in quolibet instanti in quo non facit, peccet; sed tunc tantum quando facere tenebatur; utpote cum ei necessitas imminebat aliquid faciendi quod sine caritate fieri non potest, ut sacramenta accipere.

Ad octavum dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo sic quod si non faciamus, pœnam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic, secundum communioem opinio-

nem, non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate; sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam quæ est nobis naturaliter indita, et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quæ invenitur in bonis ex genere, et in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse æternæ vitæ meritorium. Et sic patet quomodo modus caritatis aliquo modo cadit sub præcepto, et aliquo modo non.

Ad nonum dicendum, quod homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus. Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ipsum ad se habeat, utpote ab eo effectus, et ei subjectus. Vel potest dici, quod finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quæ est duarum proportionum similitudo: dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla; sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habeat sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est æquale infinito, ita finitum finito; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad sua propria.

Ad decimum dicendum, quod crea-

tura non dicitur conformari Deo quasi participantem eandem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cujus creatura per quamdam imitationem est participativa; sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

Ad undecimum dicendum, quod similitudo et conformitas, quamvis sint relationes æquiparantiæ, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum; sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in utroque extremorum existit; sicut albedo in duobus hominibus; eo quod uterque convenienter potest dici alterius formam habere; quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur. Sed quando forma est in uno principaliter, in altero vero quasi secundario, non recipitur similitudinis reciprocatio; sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non e converso; non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuæ, sed solum quod statua habeat Herculis formam. Et per hunc modum creaturæ dicuntur esse Deo similes et conformes, non tamen e contra. Sed conformatio, cum sit motus ad conformitatem, non importat æquiparantiæ relationem, sed præsupponit aliquid ad cujus conformitatem alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur, sed non e converso.

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Anselmi est intelligendum non pro tanto quod homo semper faciat divinam voluntatem quantum in ipso est; sed quia divina voluntas semper de eo impletur, vel eo volente, vel eo nolente.

**ART. VIII. — UTRUM TENIAMUR VOLUNTATEM NOSTRAM VOLUNTATI DIVINÆ CONFORMARE IN VOLITO.**

(1-2, qu. 19, artic. 4).

1. Octavo quæritur, utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle; et videtur quod non. Paulus enim cupiebat dissolvi, et esse cum Christo, ut dicitur Philipp. i. Hoc autem Deus non volebat; unde ibidem subditur: *Scio quod manebo propter vos* Si ergo tenemur hoc velle quod Deus vult, Paulus

cupiens dissolvi et esse cum Christo, peccabat; quod est absurdum.

2. Præterea, quod Deus scit, potest alteri revelare. Scit autem Deus aliquem esse reprobatum. Potest ergo alicui suam reprobationem revelare. Si ergo ponatur alicui revelare, sequitur quod iste teneatur velle suam damnationem, si tenemur velle hoc quod scimus Deum velle. Velle autem suam damnationem est contrarium caritati, per quam quilibet se diligit ad vitam æternam. Ergo teneretur aliquis velle contra caritatem: quod est inconveniens.

3. Præterea, prælato tenemur sicut Deo obedire, cum ei vice Dei obediamus. Sed non tenetur subditus facere aut velle quidquid scit prælatum velle, si sciat prælatum velle quod ipse faciat, nisi hoc expresse ei præcipiat. Ergo non tenemur velle quidquid Deus scit, vel quidquid Deus vult nos velle.

4. Præterea, quidquid est laudabile et honestum, in Christo perfectissime ac sine omni contraria permixtione invenitur. Sed Christus aliqua voluntate voluit contrarium ejus quod scivit Deum velle; voluit enim aliqua voluntate non pati, ut ostendit oratio qua oravit, *Math. xxvi, 39: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste;* cum tamen Deus vellet eum pati. Ergo velle quidquid Deus vult, non est laudabile: nec ad hoc tenemur.

5. Præterea, Augustinus, in lib. de civit. Dei (XIV, cap. vi, in med.), dicit: *Tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt.* Sed beata Virgo dolorem sensit de filii morte; quem significant verba Simeonis dicentis, *Luc. ii, 35: Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Ergo beata Virgo volebat Christum pati; Deus autem hoc volebat. Si ergo tenemur velle id quod Deus vult, beata Virgo in hoc peccavit, quod est inconveniens: et ita videtur quod non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ in volito.

1. Sed contra: super illud *Psalm. c: Non adhæsit mihi cor prævum,* dicit Glossa (interlin.): *Cor tortum habet qui non vult quæcumque Deus vult.* Sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

Amicitia, paulo ante med.), amicorum est idem velle et idem nolle. Sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. Ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus vult, et non velle quod non vult.

3. Præterea, propter hoc debemus voluntatem nostram divinæ conformare, quia voluntas Dei regula est nostræ voluntatis, ut dicit Glossa (ordin.) super illud *Psalm. xxxii: Rectos decet collaudatio.* Sed volitum divinum est regula omnis alterius voliti, cum sit primum volitum, et primum in quolibet genere sit mensura eorum quæ sunt post, ut dicitur in X *Metaph.* Ergo tenemur volita nostra conformare divino volito.

4. Præterea, peccatum præcipue in perversitate electionis consistit. Sed perversitas electionis est quando minus bonum magis bono præfertur. Hoc autem facit quicumque non vult quod Deus vult; cum constet, id quod Deus vult, optimum esse. Ergo quicumque non vult id quod Deus vult, peccat.

5. Præterea, secundum Philosophum (III *Ethic.*, cap. iv, circa fin.), virtuosus est regula et mensura in omnibus humanis actibus. Sed Christus est maxime virtuosus. Ergo Christo maxime nos debemus conformare tanquam regulæ et mensuræ. Sed Christus voluntatem suam conformabat divinæ quantum ad volita, quod omnes beati faciunt. Ergo et nos tenemur voluntatem nostram conformare divinæ quantum ad volita.

Respondeo dicendum, quod in volito quodammodo tenemur nostram voluntatem conformare divinæ, quodammodo vero non. Secundum hoc enim, ut dictum est, art. præced., voluntatem nostram divinæ conformare tenemur quod bonitas divinæ voluntatis regula est et mensura omnis bonæ voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quæ est finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi, quæ est finis rectus; potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario diversa et contraria volita potest quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque. Quanvis ergo voluntas Dei non

possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinæ consideratur ex ratione volendi, id est ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua.

Et ideo divinæ voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in voluto autem non nisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem. Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinæ voluntati in voluto, quod se habet ad finem divinæ voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinæ bonitatis et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscujusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinæ voluntati in quolibet suo voluto: omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium. Peccatores vero, qui sunt aversi a voluntate divinæ bonitatis, discordant in pluribus ab his quæ Deus vult, ea improbant, et nulla ratione assentientes. Justi vero viatores quorum voluntas adhæret divinæ bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinæ voluntati quantum ad illa volita quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur; sed divinæ voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur; sicut ille qui vult patrem suum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori; si justus sit, hanc suam propriam voluntatem divinæ supponit, ut non impatienter ferat, si Dei voluntas in contrarium proprie voluntatis impleatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus cupiebat dissolvi et esse cum Christo, tamquam per se bonum: nihilominus tamen placebat ei contrarium in

ordine ad fructum quem Deus ex ejus vita fieri volebat; unde dicebat: *Permanere autem in carne necessarium propter vos.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revolare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiæ prædestinationis vel præscientiæ, sed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum præscientiæ prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem justitiæ, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supradictis patet. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinæ, sed voluntati peccati.

Ad tertium dicendum, quod voluntas prælati non est regula nostræ voluntatis sicut divina voluntas, sed præceptum ejus; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod passio Christi dupliciter considerari poterat: uno modo per se, in quantum scilicet erat quædam afflictio innocentis; alio modo secundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat: et sic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Christi, quæ poterat istum ordinem considerare, scilicet voluntas rationis, hanc passionem volebat, sicut et Deus; sed voluntas sensualitatis, cujus est non conferre, sed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc passionem; et in hoc divinæ voluntati quodammodo in voluto conformabatur, quando nec ipse Deus passionem Christi vellet secundum se solum consideratam.

Ad quintum dicendum, quod voluntas B. Virginis dissentiebat a passione Christi in se considerata: volebat tamen fructum salutis qui ex passione Christi consequebatur: et ita divinæ voluntati conformabatur quantum ad hoc quod volebat.

Ad primum quod in contrarium obji-

citur, dicendum, quod verba Glossæ sunt intelligenda de volitis divinæ voluntatis secundum quod stant sub ordine ad finem, et non absolute.

Ad secundum dicendum, quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem quam quoad ipsa volita: plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quam si vellet ejus desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra, art. 4 hujus quæst., dictum est, primum volitum a Deo, quod est mensura et regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis ejus, scilicet sua bonitas: omnia vero alia non vult nisi propter hunc finem: et ideo, dum voluntas nostra divinæ voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia nostra volita regulantur.

Ad quartum dicendum, quod electio habet in se et rationis iudicium, et appetitum. Si ergo aliquis iudicio præferat id quod est minus bonum magis bono, erit perversitas electionis; non autem si præferat in appetendo: non enim homo tenetur prosequi meliora semper in operando, nisi sint talia ad quæ ex præcepto obligatur: aliter enim quilibet teneretur sequi perfectionis consilia, quæ constat esse meliora.

Ad quintum dicendum, quod quædam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari: sicut ea quæ pertinent ad divinitatem ejus, et ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens; ad quod pertinebat quod Christus quantum ad volita rationis, voluntatem divinæ voluntati conformabat.

## QUÆSTIO XXIV.

### DE LIBERO ARBITRIO.

(In quindecim articulis divisa).

Primo quæritur, utrum homo sit liberi arbitrii; — 2° utrum liberum arbitrium sit in brutis; — 3° utrum liberum arbitrium sit in Deo; — 4° utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non; — 5° utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures; — 6° utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia a voluntate; — 7° utrum possit esse aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; — 8° utrum liberum arbitrium creaturæ pos-

sit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ; — 9° utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit confirmari in bono; — 10° utrum liberum arbitrium creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; — 11° utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit esse obstinatum in malo; — 12° utrum liberum arbitrium sine gratia, in statu peccati mortalis, possit vitare peccatum mortale; — 13° utrum aliquis in gratia existens possit vitare peccatum mortale; — 14° utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia; — 15° utrum homo sine gratia possit se præparare ad gratiam habendam.

### ART. I. — UTRUM HOMO SIT LIBERI ARBITRII.

(1 part., quæst. 83, art. 1)

1. Quæstio est de libero arbitrio: et primo quæritur, utrum in homine sit liberum arbitrium; et videtur quod non. Ut enim dicitur Hierem. x, 23, *Non est hominis via, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos*. Secundum hoc autem dicitur aliquis esse liberi arbitrii, quod est dominus suorum operum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Sed diceretur, quod verbum Prophetæ intelligitur de actibus meritoriis, qui non sunt in naturali hominis potestate. — Sed contra: ad ea quæ non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii. Si ergo merita non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii ad merendum; et sic actus meritorii non procedent ex libero arbitrio.

3. Præterea, secundum Philosophum in I Metaph. (cap. xi, a med.), *liberum est quod sui causa est*. Sed mens humana habet aliam causam sui motus quam seipsam, scilicet Deum: quia Rom. i super illud, *Propterea tradidit illos Deus*, dicit Glossa (ord. ex August. in lib. de Gratia et lib. Arbit., cap. xxi): *Manifestum est Deum operari in mentibus hominum ad convertendas voluntates eorum in quodcumque voluerit*. Ergo mens humana non est liberi arbitrii.

4. Sed diceretur, quod mens humana est sicut causa principalis sui actus, Deus autem sicut remota; et hoc non impedit mentis libertatem. — Sed contra: quanto aliqua causa magis influit in effectum, tanto est principalior. Sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 1). Ergo causa prima est principalior quam secunda: et ita mens

nostra non est principalis causa sui actus, sed Deus.

5. Præterea, omne quod movet, est sicut instrumentum, ut patet per Commentatorem in VIII Physic. (comm. 35). Instrumentum autem non est liberum ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur. Cum ergo mens humana non operetur nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi arbitrii.

6. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem deficiente. Sed multi sunt qui non habent gratiam. Ergo non possunt libere eligere bonum; et ita non habent liberum arbitrium ad bona.

7. Præterea, servitus libertati opponitur. Sed in homine invenitur servitus peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Joan. VIII, 34. Ergo in homine non est liberum arbitrium.

8. Præterea, Anselmus dicit in libro de libero Arbitrio: *Si haberemus potentiam peccandi et non peccandi, gratia non indigeremus*. Potentia autem peccandi et non peccandi est liberum arbitrium. Ergo, cum gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

9. Præterea, ab optimo unumquodque denominandum est, ut ex Philosopho habetur in II de Anima (comm. 49). Sed optimum inter humanos actus sunt actus meritorii. Cum igitur ad hos homo non sit liberi arbitrii, quia, ut dicitur Joan. xv, 5, *sine me nihil potestis facere*, quod de actibus meritoriis intelligitur: videtur quod homo non sit dicendus liberi arbitrii.

10. Præterea, Augustinus dicit: *Quia homo noluit abstinere a peccato cum potuit, inflicto est ei non posse cum velit*. Ergo non est in potestate hominis peccare et non peccare; et sic videtur non esse dominus suorum actuum, nec liberi arbitrii.

11. Præterea, Bernardus (in lib. de Gratia et lib. Arb., inter princ. et med.), distinguit triplicem libertatem: scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et libertatem beneplaciti; et dicit, quod libertas arbitrii est qua discernimus quid liceat, libertas consilii qua discernimus quid expediat, libertas beneplaciti qua discernimus quid libeat. Sed discretio humana per ignorantiam est

sauciata. Ergo videtur quod libertas arbitrii, quæ in discretione consistit, in homine post peccatum non remansit.

12. Præterea, respectu eorum homo non habet libertatem respectu quorum habet necessitatem. Sed respectu peccatorum homo habet necessitatem: quia post peccatum, secundum Augustinum, necesse est hominem peccare, ante reparationem quidem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. Ergo ad peccata homo non est liberi arbitrii.

13. Præterea, quidquid Deus præscit, necesse est evenire, cum præscientia Dei falli non possit. Sed omnes actus humanos Deus præscit. Ergo de necessitate eveniunt; et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum.

14. Præterea, quanto aliquod mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis uniforme in suo motu; sicut patet de corporibus cælestibus, quorum motus semper eodem modo se habent. Sed cum omnis creatura a Deo moveatur, movet enim creaturam corporalem per tempus et locum, spiritualement vero per tempus, ut dicit Augustinus VIII super Genes. ad litteram (c. xx); rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo, qui est primus omnium motor. Ergo habet motum maxime uniformem; et sic facultas ejus ad plura non se extendit, ut per hoc possit dici liberi arbitrii.

15. Præterea, secundum Philosophum in II Cæli et Mundi (comm. 62, et seq.), de nobilitate supremi cæli est ut finem suum motu unico consequatur. Sed anima rationalis est nobilior illo cælo, cum spiritus corpori præferatur, secundum Augustinum, VIII de civit. Dei (IV de Trinit., cap. xiv in princ., et XII super Genesim, cap. xvi). Ergo anima humana habet unicum motum; et ita non videtur esse liberi arbitrii.

16. Præterea, decuit divinam bonitatem ut creaturam sublimissimam optime collocaret. Sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhæret. Ergo decuit ut Deus rationalem naturam, quæ est sublimissima inter creaturas, faceret talem quæ sibi immobiliter adhæreret: quod, si esset liberi arbitrii, ut videtur, non haberet. Ergo decuit ut natura rationalis sine libero arbitrio fieret.

17. Præterea, philosophi definiunt li-

berum arbitrium esse liberum de ratione iudicium: iudicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis. Quod autem cogitur, non est liberum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

18. Præterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis; unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat. Sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiæ admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam. Cum ergo bonum sit objectum voluntatis, sicut verum intellectus, videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas, et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem; et sic non habebit liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis.

19. Præterea, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. v, a med.), qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate nostra quod sumus tales vel tales; cum hoc homo ex nativitate habeat, et dependeat, ut quibusdam videtur, ex dispositione stellarum. Ergo non est in potestate nostra ut hunc vel illum finem approbemus. Sed omne iudicium de agendis ex fine sumitur. Ergo non sumus liberi arbitrii.

20. Præterea, liberum necessitati opponitur. Sed respectu quorumdam voluntas hominis necessitatem habet; de necessitate enim vult beatitudinem. Ergo non habet respectu omnium libertatem; et ita non est liberi arbitrii quantum ad omnia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xv, vers. 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*: Glossa (interlin.), *id est in potestate liberi arbitrii*.

Præterea, invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo, et non ex necessitate, scilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo, et ex necessitate, sicut agentia naturalia. Sed positis extremis in rerum natura, consequens est ut media ponantur, secundum Philosophum in lib. II Cæli et Mundi (comm. 18). Inter hæc autem duo non potest esse nisi duplex medium; quorum alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo, et de necessitate: ex nihilo enim agere solius Dei est, qui

non ex necessitate agit, sed ex voluntate. Ergo relinquitur esse aliquid quod agat ex aliquo, et non ex necessitate: et hoc est rationalis natura, quæ agit ex præsupposita materia, et non ex necessitate, sed ex arbitrii libertate.

Præterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed in homine invenitur ratio et voluntas. Ergo et liberum arbitrium.

Præterea, secundum Philosophum in lib. III Ethic., consilium non est nisi eorum quæ in nobis sunt. Sed homines de suis actibus consiliantur. Ergo homines sunt domini suorum actuum, et per hoc liberi arbitrii.

Præterea, præcepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere: alias enim frustra fierent. Sed homini divinitus fiunt prohibitiones et præcepta. Ergo in hominis potestate est facere et non facere; et ita est liberi arbitrii.

Præterea, nullus debet puniri vel præmiari pro eo quod non est in ejus potestate facere et non facere. Sed homo juste a Deo punitur et præmiatur pro suis operibus. Ergo homo potest operari et non operari; et ita est liberi arbitrii.

Præterea, omnium quæ fiunt, aliquam causam ponere oportet. Sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deum immediate: quia ea quæ a Deo immediate sunt, non possunt esse nisi bona; actus autem humani sunt quandoque boni quandoque mali. Similiter non potest dici quod humanorum actuum sit causa necessitas: quia ex necessitate proveniunt quæ semper eodem modo se habent; quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod fatum, vel stellarum dispositio, sit causa eorum: quia oportet actus humanos ex necessitate accidere, sicut et causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, quod ostendit humanorum actuum varietas: natura enim determinata est ad unum, nec ab eo deficit nisi in minori parte. Nec fortuna vel casus humanorum actuum causa esse potest: quia fortuna et casus sunt causa eorum quæ raro et præter intentionem accidunt, ut dicitur in II Physic. (comment. 1. et sequent.), quod in humanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipsum hominem fa-



cientem, esse principium suorum priorum actuum; et per hoc esse liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iuxta poenam vel præmium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit, quam quidem ad investigationem liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

In rebus enim quæ moventur vel aliquid agunt, hæc invenitur differentia: quod quædam principium sui motus vel operationis in seipsis habent; quædam vero extra se, sicut ea quæ per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo, secundum Philosophum in III Ethic. (c. 1): in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est quod sui causa est, secundum Philosophum in princ. Metaphys. Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quædam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quædam autem quæ non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam; quam, quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum in VIII Phys. (comm. 32), sed a remote prohibens per accidens: et hæc moventur seipsis, sed non a seipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt. Eorum autem quæ a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex

hoc quod omnia quæ sunt ejusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum, et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus.

Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta judicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.

Ad primum ergo dicendum, quod in opere hominis duo est invenire: scilicet electionem operum, et hæc semper in hominis potestate consistit: et operum gestionem sive executionem, et hæc non semper in potestate hominis est; sed divina providentia gubernante, propositum hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber electionis, quæ est iudicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat. Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in objectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni (in lib. de libero Arbit., cap. ult.).

Ad secundum dicendum, quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere, sed in qualiter agere: nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate, quod alius non possit absque merito agere vel velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere meritoria, nihil derogat perfectæ libertati: quia homo dicitur esse liberi arbitrii secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum

quod potest sic vel sic agere: quia secundum Philosophum (V Ethic. cap. ix), ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi in quantum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem, quæ opera meritoria facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam præparare, quæ ei a Deo non denegabitur, si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arbitrii opera meritoria agere, quamvis ad hoc per se potestas liberi arbitrii non sufficiat, eo quod modus qui ad meritum requiritur, facultatem naturæ excedit; non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis. Nullus autem diceret, propter hoc hominem non esse liberi arbitrii, quia non potest taliter velle vel eligere qualiter Deus vel angelus.

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis; sicut causa prima operatur in operatione causæ secundæ, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causæ primæ. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsæ humanæ mentes sint causæ suorum motuum: unde non tollitur ratio libertatis.

Ad quartum dicendum, quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur.

Ad quintum dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie: quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus: sicut serra movetur a carpentario: et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non, et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet: et ita est de mente humana.

Ad sextum dicendum, quod ille qui

non habet gratiam, potest eligere bonum, sed non meritorie: hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum est, in solut. ad 2 argum.

Ad septimum dicendum, quod servitus peccati non dicit coactionem: sed vel inclinationem, in quantum peccatum præcedens aliquo modo inducit ad sequentia; vel per defectum virtutis naturalis, quæ non potest se a macula peccati eripere, cui se semel subdidit: et ideo semper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter est liberi arbitrii.

Ad octavum dicendum, quod Anselmus in verbis illis loquitur quasi obijciendo; ipse enim postmodum ostendit quod indigentia gratiæ libero arbitrio non contradicit.

Ad nonum dicendum, quod ad ipsum opus quod est meritorium, se extendit potestas liberi arbitrii, quamvis non sine Deo, sine cujus virtute nihil est in mundo quod agere possit; sed motus ille quo opus fit meritorium naturalem facultatem excedit, ut dictum est, loco citato.

Ad decimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus; et sic non videtur hæc necessitas tollere arbitrii libertatem. Alia opinio est, quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum mortale vitare; non tamen potest vitare quin sit sub peccato, quia non potest per seipsum a peccato resurgere, sicut potuit per seipsum in peccatum cadere: et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas. De hoc tamen infra quæretur, cum erit quæstio de potestate liberi arbitrii.

Ad undecimum dicendum, quod voluntas nostra fertur in finem, vel in id quod est ad finem; in finem vero honestum vel delectabilem vel utilem, secundum quod triplex bonum distinguitur, honestum, utile et delectabile. Respectu ergo finis honesti ponit Bernardus libertatem arbitrii; respectu boni utilis, quod est ad finem, libertatem consilii; respectu autem boni delectabilis, libertatem beneplaciti. Quamvis autem

discretio sit per ignorantiam diminuta, non tamen omnino ablata: et ideo libertas arbitrii per peccatum est quidem debilitata, sed non omnino amissa.

Ad duodecimum dicendum, quod homo habet necesse peccare post peccatum ante reparationem, id est habere peccatum; non autem habet necesse uti peccato, secundum unam opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicitur, sicut et videre, secundum Philosophum in libro II de Anima. Vel, secundum aliam opinionem, habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex præscientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quæ dicitur necessitas consequentis; sed necessitate conditionata, quæ dicitur necessitas consequentiæ, ut patet per Boetium in fine de Consolat. philosophiæ (lib. V, prosa ultima a medio.).

Ad decimumquartum dicendum, quod moveri dupliciter dicitur. Uno modo proprie, prout Philosophus definit motum in III Physic. (comm. 9 et 10), dicens, quod motus est *actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi*; et sic verum est quod quanto aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo major uniformitas motus invenitur: quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius, et magis in actu existens, et minus in potentia, et ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quælibet, sicut intelligere vel sentire: et sic accipiendo motum Philosophus dicit in III de Anima (comm. 28), quod motus est *actus perfecti*: quia unumquodque operatur secundum quod est in actu. Et sic quodammodo propositio habet veritatem, quodammodo vero non. Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum, sic falsitatem habet; quia quanto aliquod operans est virtuosius et perfectius, tanto ad plures effectus ejus virtus se extendit. Si vero attendatur quantum ad modum agendi, sic propositio veritatem habet; quia quanto est perfectius aliquod operans, tanto magis observat eundem modum in agendo; quia minus variatur a sua natura et dispositione, quam sequitur modus agendi. Mentis autem rationales

dicuntur esse mobiles non primo modo motus, quia talis motus est solum corporum, sed secundo. Sic etiam Plato posuit primum movens movere seipsum, in quantum vult se et intelligit se, ut Commentator dicit in lib. VIII Physic. (comm. 40). Et ideo non oportet quod mentes rationales sicut determinatæ ad aliquos effectus; sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cujus competit eis libertas.

Ad decimumquintum dicendum, quod non semper oportet illud nobilius esse quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest; quia ante aliquid consequitur perfectiorem finem pluribus operationibus, quam alterum unica operatione consequi possit, sicut idem Philosophus dicit (II de Cælo comm. 62). Et hoc modo mentes rationales perfectiores inveniuntur summo cælo, quod unum tantum motum habet, quia perfectiorem finem consequitur, quamvis pluribus operationibus.

Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis creatura esset melior si immobiliter Deo adhæreret, tamen illa est bona quæ potest Deo adhærere et non adhærere; et ita melius est universum ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur. Et hæc est responsio Augustini. Vel potest dici, secundum Gregorium Nyssonum (lib. VII, qui est de libero Arb., cap. ult.) et Damascenum (lib. II, cap. xxvii), quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhærentem Deo per propriam naturam, eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhæreret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio: quia potest adhærendo multa facere vel non facere.

Ad decimumseptimum dicendum, quod iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis; non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quædam scientia de præconsiliatis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut aliquid verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis; ita est aliquod bonum quod propter malitiæ impermixtionem de necessitate a voluntate appe-

titur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo objecto voluntas cogatur; quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quæ est proprie inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus; eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit; sicut conclusiones demonstrativæ habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera.

Ad decimumnonum dicendum, quod homines ex nativitate non consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva, per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore cælesti, nec ab aliquo alio; nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diversæ viæ remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis; et hoc ideo quia corpora cælestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio tum ex virtute corporum cælestium, tum ex causis inferioribus, quæ sunt semen et materia concepta, per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animæ rationalis inclinatur ex passionibus, quæ sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum; cum in potestate animæ rationalis sit accipere, vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquisitum, cujus nos causa sumus, vel infusum, qui sine nostro consensu non datur, quamvis ejus causa non simus. Et ex hoc habitu efficitur quod

homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui; et tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.

Ad vigesimum dicendum, quod cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub judicio nostro cadit. Judicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non judicamus ea examinantes, sed naturaliter ei assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita et in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus judicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus, propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu ejus liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V de civitate Dei (I cap. xx); non autem liberum judicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

#### ART. II. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT IN BRUTIS.

(I part., quæst. 83. art. 1).

1. Secundo quæritur, utrum liberum arbitrium sit in brutis; et videtur quod sic. Secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii, quod actus nostri sunt voluntarii. Sed voluntario et pueri et bruta communicant, secundum Philosophum in III Ethic., (cap. I, non procul a fin.). Ergo liberum arbitrium est in brutis.

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII Phys. (comm. 29), in omni eo quod movet seipsum, est moveri et non moveri. Sed bruta movent seipsa: ergo in eis est moveri et non moveri. Sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii, quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum (lib. VII, qui est de lib. Arb., cap. ult.) et Damascenum (lib. II, cap. xxvi). Ergo in brutis est liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium duo importat: scilicet judicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis; habent enim aliquod judicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur, et aliud fugiunt: habent etiam libertatem, cum possint

movere et moveri Ergo in eis est liberum arbitrium.

4. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed Damascenus posuit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit: quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est, et se habet ad multa in potentia. Sed anima bruti a versione incipit. Ergo in ea est liberum arbitrium.

5. Præterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui. Sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum, quia potentia ipsius non est determinata ad unum, sicut potentia rerum naturalium, quæ semper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

6. Præterea, pœna non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium. Sed in veteri lege frequenter invenitur pœna inflicta brutis, sicut Exod. xix, patet de bestia tangente montem, et xxi, de bove cornupeta, et Lev. xx, de jumento cui mulier succubuit. Ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

7. Præterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut Sancti dicunt, quia præceptis ad bonum instigatur, et a malo retrahitur. Videmus autem bruta allici beneficiis, et moveri præceptis, aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum. Ergo bruta sunt liberi arbitrii.

8. Præterea, divinum præceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium. Sed divinum præceptum datur bruto; unde Jonæ iv, 7, secundum aliam litteram dicitur quod *præcepit Dominus vermi, et percussit hederam*. Ergo bruta habent liberum arbitrium.

Sed contra, ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus (lib. II orthod. Fidei, cap. xii) et etiam Bernardus (in serm. de Annuntiatione B. Mariæ, circa med.). Sed bruta non sunt ad imaginem Dei. Ergo non sunt liberi arbitrii.

Præterea omne quod est liberi arbitrii, agit, et non solum agitur. Sed bruta non agunt, sed aguntur, ut Damascenus dicit in II lib. (cap. xxvii). Ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria

concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universalis, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universalis fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit (cap. iv de divin. Nomin.). Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si iudicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliquantulum ad id quod est naturæ superioris. Quæ quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quædam de-

terminata. Et similiter est in eis quædam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas: possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur; unde, secundum Augustinum, lib. XI super Genes. ad litteram, moventur visis; et secundum Damascenum (lib. III orth. Fid., cap. VI), aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant; unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere; et canis insurgente passione iræ, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quæ sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium ponitur a Philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia sua sponte aliquid faciunt, non propter usum libertæ electionis.

Ad secundum dicendum, quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum; et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri. Sed iudicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum; et sic non sunt liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in brutis sit quædam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi: tum quia actiones, cum per corpus exercentur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suæ; tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum seipsam;

tamen considerato ordine ejus ad iudicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et iudicium aliquod, non tamen sequeretur quod esset in eis libertas iudicii, cum iudicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

Ad quartum dicendum, quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem.

Ad quintum dicendum, quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum, tamen iudicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est, in corp. et ad 3 arg.

Ad sextum dicendum, quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniantur ergo bruta lege divina, non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum pœna homines puniantur in eorum possessione, vel terreantur ex ipsa pœnæ acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

Ad septimum dicendum, quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel præceptis et prohibitionibus; sed diversimode: quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repræsentatis, sive sint præcepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant iudicio rationis; sed in brutis est iudicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur vel fugiatur. Contingit autem ex memoria præteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum: et ideo post flagella, ex passione timoris, quæ inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris. Nec est necessarium huiusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum super Genesim ad litteram, præceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est ut vox aliqua jussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quæ rationales animæ audientes, intelligere atque obedire solent: non enim hoc acceperunt ut possint bestię vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo: non rationalis voluntatis arbitrio; sed, sicut movet ille omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut jussa ejus efficiant.

**ART. III. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT IN DEO.**

(1 part., quæst. 19, art. 10)

1. Tertio quæritur, utrum liberum arbitrium sit in Deo; et videtur quod non. Liberum enim arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursivam; Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit. Ergo Deo liberum arbitrium non competit.

2. Præterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum et malum eligitur, ut per Augustinum patet. Sed in Deo non est facultas eligendi malum. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens. Sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

4. Præterea, actus liberi arbitrii est eligere, ut patet per definitionem inductam. Electio autem Deo non competit; cum sequatur consilium, quod est dubitantis et inquirentis. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicit Anselmus (lib. de lib. Arb., c. 1): *Si posse peccare esset pars liberi arbitrii; et Deus et angeli liberum arbitrium non haberent; quod est absurdum.* Ergo inconveniens est dicere, quod Deus liberum arbitrium non habeat.

Præterea, I Corinth. XII, 2: *hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult;* Glossa pro libero voluntatis arbitrio. Ergo Spiritus sanctus habet liberum arbitrium, et eadem ratione Pater et Filius.

Respondeo dicendum, quod in Deo est invenire liberum arbitrium; alio tamen modo in eo, et in angelis, et in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suæ finem, quem naturaliter vult, scilicet suam bonitatem; alia vero omnia vult quasi ordinata ad hunc finem: quæ quidem, absolute loquendo, non necessario vult, ut in præcedenti quæstione ostensum est, eo quod bonitas ejus his quæ ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad ejus manifestationem, quæ convenienter pluribus modis fieri potest: unde remanet ei liberum iudicium ad volendum hoc vel illud, sicut in nobis est. Et propter hoc oportet dicere, in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter in angelis. non enim ipsi ex necessitate volunt quidquid volunt; sed hoc quod volunt, ex libero iudicio volunt, sicut et nos.

Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in angelis et in Deo: variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo præsupponit: scilicet naturam, et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in angelis. Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens; unde, quantum est de se, possibilis est ad defectum. Et propter hoc, liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum; liberum vero arbitrium hominis et angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, quia *cogitationes hominum timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sapient. IX, vers. 14. Sed in Deo et in angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando; et ideo Deus et angeli habent promptam electionem: liberi arbitrii; homo vero in eligendo

difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis, participans aliquo modo cum utroque extremorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quandoque sumitur large pro omni immateriali cognitione; et sic ratio invenitur in Deo; unde Dionysius inter divina nomina rationem ponit, vi cap. de divin. Nomin. Alio modo accipitur proprie pro vi cognitiva cum discursu; et sic ratio nec in Deo nec in angelis invenitur, sed in hominibus tantum. Potest ergo dici, quod ratio in definitione liberi arbitrii ponitur secundum primam acceptionem. Si vero sumatur in secunda acceptione, tunc definitur liberum arbitrium secundum illum modum quo est in hominibus.

Ad secundum dicendum, quod posse eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii: sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle et non velle.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quæ veritatis notitiam capit per discursum rationis; sed in natura intellectuali, quæ habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione præcedente: et sic electio in Deo est.

#### ART. IV. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA, VEL NON.

(1 part., quæst. 85, art. 2).

1. Quarto quæritur, utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non; et videtur quod non. Liberum enim arbitrium, secundum Augustinum, facultas est voluntatis et rationis. Facultas autem dicitur quasi facilis potestas. Cum ergo potentiæ facilitas ex habitu proveniat quia, secundum Augustinum (de bono Conjugali, cap. XXI), habitus est quo fa-

cile quis agere potest, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

2. Præterea, operationum quædam sunt morales, quædam naturales. Sed facultas quæ est ad operationes morales, est habitus, non potentia, sicut patet de virtutibus moralibus. Ergo et liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, est habitus, non potentia.

3. Præterea, secundum Philosophum in II Pphys., si natura faceret navim, faceret eam sicut ars. Ergo facilitas naturalis est ejusdem conditionis cujus est facilitas quæ fit per artem. Sed facilitas quæ fit per artem, est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus; ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur. Ergo et facultas, sive facilitas naturalis, quæ est liberum arbitrium, erit habitus quidam.

4. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. VI), habitus sunt secundum quos nos aliquo modo agimus, potentiæ vero secundum quas simpliciter agimus. Sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus, sed id quo aliquo modo agimus, scilicet libere. Ergo liberum arbitrium nominat habitum.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Habitatus est quo aliquo modo agimus, intelligendum est bene vel male. — Sed contra: illud quod est de ratione habitus, omni habitui est commune. Sed bene et male agere non est commune omni habitui; nam habitus speculativi non se habent ad bene vel male, ut dicitur. Ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

6. Præterea, id quod tollitur per peccatum, non potest esse potentia, sed habitus. Liberum autem arbitrium tollitur per peccatum, quia, ut Augustinus dicit (Ench., cap. XXX, circa princ.), *homo utens male libero arbitrio, et se perdidit et ipsum*. Ergo liberum arbitrium est habitus, et non potentia.

7. Sed dicendum, quod verbum Augustini intelligitur de libertate gratiæ, quæ est per habitum. — Sed contra: habitu gratiæ, secundum Augustinum (lib. II Retract., cap. IX, et II de lib. Arb. cap. XIX), nullus male utitur. Ergo liberum arbitrium, quo aliquis male utitur, non potest libertas gratiæ intelligi.



8. Præterea, Bernardus dicit in lib. de libero Arbit. (non remote a princip.) quod liberum arbitrium est *habitus animi liber sui*; et sic idem quod prius.

9. Præterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis. Sed potentiaæ cognitivæ datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis. Ergo et potentiaæ operativæ, sive motivæ, datus est aliquis habitus naturalis. Cum ergo supremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod sit habitus, vel potentia per habitum perfecta.

10. Præterea, potentia non restringitur nisi per habitum. Sed voluntas et ratio restringitur in libero arbitrio: voluntas enim est possibilium et impossibilium; cum tamen liberum arbitrium non sit impossibile; similiter ratio est eorum quæ sunt in nobis, et eorum quæ non sunt in nobis; liberum autem arbitrium solum eorum quæ sunt in nobis. Ergo liberum arbitrium habitum nominat.

11. Præterea, sicut potentia nominat aliquid superadditum essentiali, ita facultas dicit aliquid superadditum potentiaæ. Quod autem superadditur potentiaæ, est habitus. Cum ergo liberum arbitrium sit facultas, videtur quod sit habitus.

12. Præterea, Augustinus dicit (alius Auctor, lib. III Hypognosticon non procul a princip.), quod liberum arbitrium est *vitalis et rationalis animæ motus*. Sed motus actum nominat. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

13. Præterea, iudicium, secundum Boetium, est actus iudicantis. Arbitrium autem idem est quod iudicium. Ergo et arbitrium est actus. Sed hoc quod additur *liberum* non trahit extra genus actus, quia actus liberi dicuntur qui sunt in potestate agentis. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

14. Præterea, secundum Augustinum in lib. de Trinitate (IX, cap. IV), id quod excedit suum subjectum, inest alicui essentialiter, non accidentaliter: unde probat, quod amor et notitia insunt menti essentialiter, quia mens non solum se ipsam amat et cognoscit, sed alia. Liberum autem arbitrium extendit se ultra subjectum, quia anima libere agit in ea quæ sunt extra ipsam. Ergo libe-

rum arbitrium essentialiter inest animæ: et ita non est potentia, cum potentia essentiali superaddatur.

15. Præterea, nulla potentia educit se in actum. Sed liberum arbitrium educit se in actum cum voluerit. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra: secundum Philosophum in II Ethic., cap. V, tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. Liberum autem arbitrium non est passio, cum sit in superiori animæ parte; passio autem et passibilis qualitas sunt solum circa partem sensitivam; similiter non est habitus, cum sit subjectum gratiæ; habet enim se ad gratiam, secundum Augustinum (alius Auctorem, libro III Hypognosticon a med.), ut equus ad sessorem; habitus vero non potest alterius habitus esse subjectum. Ergo relinquitur quod liberum arbitrium sit potentia.

Præterea, hoc videtur inter potentiam et habitum distare, quod potentia quæ se ad opposita habet, per habitum determinatur ad unum. Sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatum ad unum. Ergo liberum arbitrium est potentia, et non habitus.

Præterea, Bernardus dicit (in lib. de lib. Arbit., non remote a princ.): *Tolle liberum arbitrium, et non est quod salvatur*. Sed id quod salvatur, est anima, vel animæ potentia. Ergo liberum arbitrium, cum non sit anima, quia ad solam partem superiorem pertinet, relinquitur quod sit potentia.

Præterea, Magister dicit in II Sent., dist. 24: *Illa animæ rationalis potentia qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur*; et sic liberum arbitrium est potentia.

Præterea, Anselmus dicit (lib. de concordia Gratia, et libero Arbit., cap. I), quod liberum arbitrium est *potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se*; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominat actum; sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere iudicet, sed quod habeat in se unde possit libere ju-

dicare: unde, si iste actus qui est libere judicare, habeat in se aliquid quod vim potentiæ excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potentiam per habitum perfectam; sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit; nam moderari iram passionis non potest irascibilis per seipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere judicare non importet in se aliquid quod vim potentiæ excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute; sicut irasci non excedit vim potentiæ irascibilis, unde proprium ejus principium potentia est, et non habitus.

Constat autem quod judicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiæ, eo quod est alicujus potentiæ actus, scilicet rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur *libere*, similiter vim potentiæ non excedit: nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis: esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem.

Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit VI Ethic. (c. II, non procul a fin.), quod electio est appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi.

Patet etiam ex dictis, unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto: nam habitus est qualitas quædam, secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualement potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere judicamus. Sed hoc, ut jam dictum est, rationem potentiæ non excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod ali-

quid dicitur esse facile dupliciter: uno modo propter remotionem impedimenti; alio modo propter appositionem adjutorii. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adjutorii appositionem: nam habitus inclinatur potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod, quantum est de se, non inclinatur in unum magis quam in aliud; sed nominat facilitatem quæ est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione: et ideo Augustinus (loc. cit. in argum.), proprie liberum arbitrium facultatem nominavit, non facilitatem: quia facultas hoc importare videtur ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

Et similiter est dicendum ad secundum et tertium, quæ procedunt de falsitate habitus.

Ad quartum dicendum, quod in actu duplex motus potest considerari: unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur; alius qui pertinet ad rationem potentiæ, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiæ. Modus igitur importatus in hoc quod dico libere judicare, non pertinet ad aliquem habitum superadditum, sed ad ipsam potentiæ rationem pertinet, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod homo male utendo libero arbitrio, non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid; quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato, sicut poterat ante peccatum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis gratia nullus possit male uti, libero tamen arbitrio habente gratiæ libertatem potest aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod est principium mali usus, ut potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti sicut objecto usus, sic virtutibus et gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt.

Ad octavum dicendum, quod Bernardus improprie habitum accipit pro quacunque facilitate.

Ad nonum dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget: primo quidem, quia operatio quæ est

per potentiam educenda, excedit vim potentiae, quamvis non excedat vim totius naturae humanae; alio modo quia totius naturae vim excedit: et hoc secundo modo habitus indigent omnes animae potentiae, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivae, sive intellectivae; quia in hujusmodi actus non possunt, nisi habitus gratiae superaddantur. Primo autem modo indiget habitu intellectus; eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Unde oportet species intelligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus: specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit; et eadem ratione appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus. Quod enim actus eorum moderati sint, non excedit naturam humanam, sed excedit vim dictarum potentiarum. Unde oportet quod id quod est superioris potentiae, scilicet rationis, eis imprimatur, et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales. Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale sicut in proprium objectum. Unde ad hoc quod velit bonum, non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitivam: et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum; sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, et temperantiam et fortitudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili. Sed secundum theologos in voluntate ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

Ad decimum dicendum, quod ista restrictio rationis et voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum, sed per ordinem unius potentiae ad aliam.

Ad undecimum dicendum, quod facultas quae est per inclinationem habitus, addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturae, scilicet habitus; sed facultas quae est per remotionem coactionis, addit determinatam naturam potentiae, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiae; sicut differentia, quae superadditur generi, pertinet ad naturam speciei.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinum definit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiae per actus cognoscuntur; unde praedicatio illa non est essentialis, sed causalis.

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum usum loquentium ad significandum actus principium est translatum.

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem. Uno modo ut ad amantem et cognoscentem; et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Alio modo possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam; et sic excedunt mentem; quia mens non solum se amat et cognoscit, sed etiam alia; et sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subjectum, non comparantur ad aliquid extra: sed agendo comparantur ad extra, inhærendo ad subjectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subjectum et ad ea quae sunt extra; quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subjectum tantum. Sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti, nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per objectum.

#### ART. V. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT UNA POTENTIA, VEL PLURES.

(I part., quæst. 85. art. 4)

1. Quinto quæritur, utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures; et videtur quod sit plures potentiae. Ut enim dicit Augustinus (et ex August. refert Hugo tract. iii suae Summæ Sent., cap. viii), liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Ratio autem et voluntas sunt diversae potentiae. Ergo liberum arbitrium ad diversas potentias pertinet.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed libero arbitrio adscribuntur actus diversarum potentiarum; ut enim dicit Damascenus in l. II (c. xxvi et xxvii), de libero Arbitrio, *in nobis hoc contingit, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere*, et alia hujusmodi, quæ certum est ad plures potentias pertinere. Ergo liberum arbitrium est plures potentias.

3. Præterea, Boetius dicit in libro de Consol. (V, prosa 2. a med.): *Divinis substantiis, scilicet angelis, liberum arbitrium secundum hoc inest, quia est in eis perspicax judicium, et voluntas incorrupta*. Sed perspicacitas judicii ad rationem pertinet. Ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem et rationem; et ita liberum arbitrium est plures potentias.

4. Sed dicendum, quod est una potentia habens virtutem duarum. — Sed contra: sicut in parte superiori animæ invenitur cognitiva et affectiva, ita in parte inferiori. Sed in parte superiori non est aliqua potentia quæ habeat in se virtutem cognitivæ et affectivæ. Ergo nec in parte inferiori.

5. Præterea, Boetius dicit in libro de consol. Philosophiæ (V, prosa 2, a med.), quod *extrema servitus est cum manes humanæ vitiiis deditæ. mox in scientiæ nube caligant, et perniciosis turbantur affectibus*. Servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur. Ergo liberum arbitrium includit in se rationem et affectum; et sic idem quod prius.

Sed contra, homo dicitur minor mundus, in quantum in eo majoris mundi similitudo invenitur. Sed in majori mundo non inveniuntur duæ extremæ naturæ sine media. Ergo nec in homine inveniuntur duæ potentias extremæ sine media. Invenitur autem una potentia in homine quæ semper tendit in bonum, scilicet synderesis; et alia quasi huic opposita, quæ semper inclinatur in malum, scilicet sensualitas. Ergo invenitur aliqua una potentia quæ se habet ad bonum et malum, et hæc est liberum arbitrium; et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

Respondeo dicendum, quod duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Una quidem ex hoc quod videbant, per liberum arbitrium, nos

posse in actum omnium potentiarum: unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem; multi enim homines sunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione prædicta: omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere: secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus; et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas. Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quæ ad diversas potentias pertinent; scilicet judicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentias, in posteriori relinquitur. Unde restat, quod liberum arbitrium sit una potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit liberum arbitrium, esse facultatem voluntatis et rationis, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentiam, licet non immediate.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentiarum nisi mediante unico actu proprio suo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentiarum, in quantum per diversas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum est, in corp. articuli.

Ad quartum dicendum, quod in parte irrationali vel inferiori animæ est solum simplex apprehensio ex parte cognitiva;

non autem alia collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali; et ideo in parte sensitiva appetitus absolute fertur in objectum sine hoc quod aliquis ordo ex apprehensiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte sensitiva non est aliqua potentia comprehendens in se aliquam apphensivam et appetitivam, sicut est in parte rationali.

Ad quintum dicendum sicut ad quartum.

**ART. VI. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT VOLUNTAS, VEL ALIA ANIMÆ POTESTAS A VOLUNTATE DISTINCTA.**

(1 part., quæst. 83, art. 4).

1. Sexto quæritur, utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate; et videtur quod sit potentia alia. Illud enim quod prædicatur de aliquo essentialiter, non debet poni oblique in definitione ejus; sicut animal non ponitur oblique in definitione hominis. Sed ratio et voluntas ponuntur oblique in definitione liberi arbitrii; dicitur enim facultas voluntatis et rationis. Ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas, sed alia potentia ab utraque.

2. Præterea, differentie potentiarum cognoscuntur secundum differentias actuum. Sed eligere, quod est actus liberi arbitrii, est aliud quam velle, quod est actus voluntatis, ut patet per Philosophum in III Ethic. (cap. 1). Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea, in nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur in abstracto, sed libertas in concreto. Arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis. Ergo id quod est rationis, essentialiter convenit libero arbitrio; quod autem est voluntatis, quasi denominative et actualiter: et sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam voluntas.

4. Præterea secundum Damascenum (lib. II, cap. xxvii), et Gregorium Nysenum (lib. VII de lib. Arb., cap. vii), secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales. Sed rationales sumus secundum quod habemus rationem. Ergo secundum quod habemus rationem sumus arbitrio liberi; et ita videtur quod liberum arbitrium sit ratio.

5. Præterea, secundum ordinem habi-

tuum est ordo potentiarum. Sed actus fidei, quæ est habitus rationis, informatur caritate, quæ est habitus voluntatis. Ergo et actus rationis informatur voluntate, et non e converso; et ita, si actus liberi arbitrii est duarum potentiarum, scilicet voluntatis et rationis, unius sicut elicentis, et alterius sicut informantis, videtur quod sit rationis sicut elicentis; et ita liberum arbitrium essentialiter est ratio, et sic altera potentia quam voluntas.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib., xiv cap.: *Liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas.*

Præterea, Philosophus dicit in III Ethicor. (cap. iii circa finem), quod electio appetitus est præconsiliati. Electio autem est actus liberi arbitrii. Ergo liberum arbitrium est potentia appetitiva. Sed non est appetitus inferior, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem: sic enim bruta haberent liberum arbitrium. Ergo est appetitus superior, et hic est voluntas secundum Philosophum in III de Anima (text. 57, et præced.). Ergo liberum arbitrium est voluntas.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis; liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione; ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam, quæ est liberum arbitrium.

Sed hoc convenienter stare non potest. Objectum enim et id quod est ratio objecti, ad eandem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis ejus quod est ad finem, in quantum hujusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec hæc differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad fi-

nem, in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere: nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cujus est ordinare et conferre: unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic. (cap. II, circa fin.), supponens tamen quod aequaliter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi; sed quod sit appetitus dicit in III Ethic. (cap. III, non procul a fin.), definiens electionem esse desiderium præconsiliati. Quod quidem verum esse, et ipsum objectum demonstrat (nam sicut bonum delectabile et honestum, quæ habent rationem finis, sunt objectum appetitivæ virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur); et patet ex nomine: nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. 4 hujus quæst., est potentia qua homo libere judicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicujus actus aequaliter fieri, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aequaliter significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione: ita et potentia qua libere judicamus, non intelligitur illa qua judicamus simpliciter, quod est rationis; sed quæ facit libertatem in judicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere.

Ad primum ergo dicendum, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem, inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in definitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

Ad tertium dicendum, quod quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate.

Ad quartum dicendum, quod rationales dicimur non solum a potentia rationis, sed ab anima rationali, cujus potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur, prædicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

Ad quintum dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem imperando actum ejus, et ratio movet voluntatem proponendo ei objectum suum, quod est finis; et inde est quod utraque potentia potest aequaliter per aliam informari.

**ART. VII. — UTRUM ALIQUA CREATURA ESSE POSSIT QUÆ LIBERUM ARBITRIUM HABEAT CONFIRMATUM IN BONO.**

(1 part., quæst. 63, art. 1).

1. Septimo quæritur, utrum possit esse aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; et videtur quod sic. Natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis. Sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura cælestis corporis. Ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quæ est capax liberi arbitrii, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit; quod est esse impeccabilem, vel confirmari in bono.

2. Sed dicendum quod hoc est de nobilitate creaturæ spiritualis quod possit mereri; et hoc esse non posset, nisi posset peccare et non peccare. — Sed contra: ex hoc competit alicui creaturæ spirituali posse mereri, quod habet dominium sui actus. Sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret; posset enim aliquod bonum agere vel non agere, sine hoc quod in malum incideret, vel saltem eligere inter bonum et melius. Ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

3. Præterea, liberum arbitrium, quo meremur gratia adjuvante, est potentia activa. Sed de ratione potentiæ activæ non est deficere. Ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, si naturaliter sit impeccabilis.

4. Præterea, Anselmus (de lib. Arb.

cap. II, in medio et in fine) dicit quod potestas peccandi nec est libertas, nec pars libertatis. Sed libertas est ratio qua homo est capax meriti. Ergo remota potentia peccandi, adhuc remanebit homini potentia merendi.

5. Præterea, Gregorius Nyssenus (lib. VII de lib. Arb. cap. ult.) et Damascenus (lib. II. cap. xxviii, circa princip.) hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo. Sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere, quam posse malum facere. Sed invenitur aliqua creatura quæ naturaliter est incorruptibilis, sicut anima, et corpora cælestia. Ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quæ naturaliter sit impeccabilis.

6. Præterea, illud quod Deus facit in uno, potest in aliis facere. Sed Deus creaturæ spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere possit. Ergo eadem ratione posset alicui creaturæ conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

7. Præterea, Deus cum sit summe bonus, summe se communicat; unde omne id creaturæ communicatur cujus creatura est capax. Sed hujus perfectionis quæ est confirmatio in bono, vel impeccabilitas, creatura est capax; quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. Ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

8. Præterea, substantia est principium virtutis; virtus vero operationis. Sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam. Ergo potest esse aliqua creatura, quæ potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem, ut sit naturaliter impeccabilis.

9. Præterea, essentialius convenit creaturæ quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quam quod convenit sibi ratione principii a quo est; quia effectus sortitur similitudinem causæ a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est; opposita autem ex oppositis fiunt, ut album ex nigro. Sed confirmatio in bono convenit alicui

creaturæ a Deo, a quo est. Ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

10. Præterea, felicitas civilis immutabilitatem habet. Sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem. Ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

11. Præterea, quod inest a natura, est immutabile. Sed naturaliter homo appetit bonum. Ergo et immutabiliter.

Sed contra, Damascenus dicit (lib. II orthod. Fidei, cap. xxvii), quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem, quod est ex nihilo. Sed non potest esse aliqua creatura quæ non sit ex nihilo. Ergo non potest esse aliqua creatura cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

Præterea, proprietas naturæ superioris non potest inferiori naturæ naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida, nisi convertatur in naturam ignis vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem est divinæ proprietatis naturæ. Ergo non potest esse quod alicui alii naturæ conveniat naturaliter nisi in divinam naturam convertatur: quod est impossibile.

Præterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura, nisi in angelo et in homine. Sed tam homo quam angelus peccavit. Ergo nullius creaturæ liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

Præterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati. Si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire; quod Pelagianam hæresim sapere videtur.

Respondeo dicendum, quod nulla creatura nec est, nec esse potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cujus ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis, causatur actionis defectus: unde, si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediri, impos-

sibile est illius actionem deficere; sicut patet in motibus cælestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generalibus et corruptibilibus, quæ ratione suæ transmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur, unde et eorum actiones deficientes proveniunt; propter quod in operationibus naturæ peccatum frequenter accidit, sicut patet in partibus monstruosis. Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet II Phys. (comment. 27). Differt autem in agendo natura rationalis prædita libero arbitrio ab omni alia natura. Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones ejus sunt determinatæ respectu illius boni: natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute objectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad ipsum univ ersale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertinere potest: et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cujusdam similitudinis, sicut calidum calefacit: oportet quod, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare, ad hoc quod ejus actio naturaliter sit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit: sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi natura divina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentia permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quælibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentia, est bonum particulare.

Quæ quidem permixtio potentia ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono: creatura vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus (lib. II, cap. xxvii) et Gregorius Nyssenus (lib. VII de libero Arbitrio cap. vi) dicunt; et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit, iv cap. de divinis Nominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod creatura corporales, ut dictum est in corp. art., sunt ordinatæ ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones; et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitæ in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est (ibid.).

Ad secundum dicendum, quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quæ est particulare bonum: non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cujus sunt determinatæ actiones ordinatæ ad bonum particulare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit de ratione potentia activæ quod deficiat, est tamen de ratione potentia activæ quæ non habet in se suæ actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata.

Ad quintum dicendum, quod creatura acquiritur esse determinatum et particulare ab alio: unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolute; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest;



sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturæ ad quærendam felicitatem in hoc vel illo; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quærat ubi quærere non debet, sicut qui quærit in voluptatibus felicitatem; et ita est respectu omnium bonorum: nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit (cap. iv de div. Nom.). Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non hujus vel illius boni: unde in hoc, peccatum incidere potest.

Ad septimum dicendum, quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat: unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod principium operationis rectæ procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ sunt extra, sicut ad finem, et ad alia hujusmodi; et ideo non existente aliquo defectu in substantia animæ vel in natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius; unde ex naturali immutabilitate substantiæ non potest concludi naturalis impeccabilitas.

Ad nonum dicendum, quod Deus est causa creaturæ non solum quantum ad sua naturalia, sed quantum ad superaddita; unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius; et hujusmodi non est confirmatio in bono.

Ad decimum dicendum, quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter; sed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturæ acquiri potest; per quem modum virtutes politicæ possunt dici naturales; sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturæ.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est, in solutione ad 6 argumentum; et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

**ART. VIII. — UTRUM CREATURÆ LIBERUM ARBITRIUM CONFIRMARI VALEAT IN BONO PER ALIQUOD IPSIUS GRATIÆ DONUM.**

(1 part, quæst. 63, art. 1.)

1. Octavo quæritur, utrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ; et videtur quod non. Gratia enim superveniens naturæ non destruit eam. Cum ergo libero arbitrio creaturæ hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

2. Præterea in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decedit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

3. Præterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti; et sic per gratiam confirmari non potest.

4. Præterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturæ flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. III, non procul a princip.). Sed nulla gratia potest auferre creaturæ esse ex nihilo. Ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

5. Præterea, Bernardus dicit, quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo. quod de gratia et justitia non recipit augmentum, nec de culpa detrimentum. Sed confirmatio in bono superveniens libero arbitrio auget ipsum: quia, secundum Augustinum (VI de Trinit., cap. VIII), in his quæ mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

6. Præterea, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 10), *quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est*. Sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonum et malum. Ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit; et ita videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

7. Præterea, quidquid Deus superad-

dit creaturæ, posset (ut videtur) a principio suæ conditionis conferre ei. Si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam, posset confirmari per aliquod inditum ipsi creaturæ spirituali quantum ad naturæ conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono: quod est impossibile, ut dictum est. Ergo nec per gratiam confirmari potest.

Sed contra est, quod sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati, ut ulterius peccare non possint: alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati. Non autem hæc confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est, art. præced. Ergo hoc est per gratiam; et ita liberum arbitrium per donum gratiæ confirmari potest.

Præterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile. Sed corpus humanum dono gratiæ efficitur incorruptibile: I Cor. xv, 53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem erravit Origenes (lib. I Periarcho, cap. v, a med., et lib. II, cap. III, circa med.): voluit enim quod liberum arbitrium creaturæ nullatenus confirmaretur in bono nec in beatis, nisi in Christo propter unionem ad Verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo sanctorum et angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda: ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod sequitur, ejus positio est penitus reprobanda.

Et ideo dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturæ in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cujusdam boni particularis: huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum

flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et præcipue in beatis: quod sic patet.

Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum objectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. Malum enim est involuntarium, ut Dionysius dicit IV cap. de divin. Nomin. Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus præexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere: uno modo ex ipsa ratione; alio modo ex aliquo extrinseco. Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem: non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut æstimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile: et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali, et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quæ intense moventur in aliquid, intercipiatur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod iudicium rationis a liqualiter a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in VII Ethic. Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex conjunctione ipsorum ad Deum. Nam divinam essentiam videntes, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quæ ei uniunt, vel quæ ab eo disjungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et hæc cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum

regulam rationis. Unde sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit; et sic erunt per gratiam confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est ex defectu naturæ creatæ quod in malum flecti potest; et hunc defectum aufert percipiendo naturam gratia confirmans in bono, sicut lux superveniens aeri aufert obscuritatem ejus, quam naturaliter sine luce habet.

Ad secundum dicendum, quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu, sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Nam autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono; sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.

Ad quintum dicendum, quod Bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quæ nec intensionem nec remissionem recipit.

Ad sextum dicendum, quod ejus quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio. Secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur, per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem; sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquæ, in quantum scilicet inest aquæ ut accidens subjecto: tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod fiat calida, et faciat actum caloris: et similiter lux aërem, licet non contra naturam aëris. Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus sicut accidens in subjecto; sed tamen ad rationem suæ immutabilitatis liberum

arbitrium pertrahit, ipsum Deo conjungens.

Ad septimum dicendum, quod bonum perfectum, quod est Deus, potest esse unitum menti humanæ per gratiam non autem per naturam; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

**ART. IX. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM IN STATU VIÆ POSSIT IN BONO CONFIRMARI.**

1. Nono quæritur, utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit confirmari in bono; et videtur quod non. Principium enim in appetibilibus est finis, ut Philosophus dicit in VII Ethic., sicut principium in speculativis sunt dignitates. Sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiæ accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates. Ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono, nisi postquam pervenerit ad ultimum finem. Sed hoc non est in statu viæ. Ergo liberum arbitrium in statu viæ non potest confirmari in bono.

2. Præterea, natura humana non est potior quam angelica. Sed angelis non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriæ. Ergo nec hominibus conferri debet.

3. Præterea, motus non quietatur nisi in fine. Sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum, quamdiu est in statu viæ. Ergo nec ejus mutabilitas quietatur, quin possit in bonum et malum ferri.

4. Præterea, quamdiu aliquid est imperfectum, potest deficere. Sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu sunt in statu viæ: *videmus enim nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur I Corinth. XIII, 12. Ergo quamdiu homo est in statu viæ, potest deficere per peccatum.

5. Præterea, quamdiu aliquis est in statu merendi, non debet sibi subtrahi quod meritum auget. Sed posse peccare ad meritum proficit; unde in laudem justi viri dicitur Eccli. XXXI, 10: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non fecit*. Ergo quamdiu homo est in statu viæ, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium ejus confirmari in bono.

6. Præterea, sicut defectus liberi ar-

bitum est peccatum, ita defectus corporis est corruptio. Sed corpus hominis non sit incorruptibile in statu viæ. Ergo nec in statu viæ liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

Sed contra est quod beata Virgo in statu viæ confirmata fuit in bono; nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccatis agitur, mentio fieri non debet.

Præterea, Apostoli per adventum Spiritus sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Psalm. LXXIV, 4: *Ego confirmavi columnas ejus*; quod Glossa (interlin.) de Apostolis exponit.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter. Uno modo simpliciter; ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suæ firmitatis principium, quod omnino peccare non possit; et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta, in art. præced. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiæ, quo ita inclinantur in bonum quod non de facili possunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiante: sicut dicitur de immortalitate Adæ, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis hujusmodi: a quibus tamen divina providentia conservabatur; et hoc modo aliqui in statu viæ possunt confirmari in bono, et non primo: quod sic patet.

Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi omnis origo peccati auferatur. Origine autem peccati est vel ex rationis errore, quæ in particulari decipitur circa finem boni, et circa utilia, quæ in universali naturaliter appetit; vel ex hoc quod iudicium rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni, et circa utilia in particulari, per dona sapientiæ et consilii, tamen non posse intercipi iudicium rationis, excedit statum viæ, propter duo. Primo et principaliter, quia rationem esse semper in actu rectæ contemplationis in statu viæ, ita quod omnium operum ratio sit Deus, est impossibile. Secundo, quia in statu viæ

non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Jesu Christo, qui simul viator et comprehensor fuit. Sed tamen per gratiam viæ ita potest homo bono astringi quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrænantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinæ, cujus continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem, completur per custodiam divinæ providentiæ in illis qui confirmati dicuntur; ut scilicet quancumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

Ad primum ergo dicendum, quod affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viæ aliquis potest confirmari in bono.

Ad secundum dicendum, quod dona gratiæ non sequuntur ordinem naturæ de necessitate; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior; tamen alicui homini collata est major gratia quam alicui angelo; sicut beatæ Virginis, et homini Christo. Confirmatio autem in bono beatæ Virginis, competebat, quia mater erat divinæ sapientiæ, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sap. VII. Similiter Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici ædificii: unde eos firmos esse oportuit.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod ratione illa potest haberi, quod non est aliquis in statu viæ omnino confirmatus, sicut nec omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus, sicut et perfectus.

Ad quintum dicendum, quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri justi ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

Ad sextum dicendum, quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, in quantum ea aliquis patienter utitur;

et ideo homini in statu merendi, existenti per gratiam non aufertur.

Ad alia quæ sunt in oppositum, patet solutio ex dictis.

**ART. X. — UTRUM ALCUJUS CREATURÆ LIBERUM ARBITRIUM IN MALO OBSTINATUM VEL IMMUTABILITER FIRMATUM ESSE VALEAT.**

(1 part., quæst. 64. art. 2).

1. Decimo quæritur, utrum liberum arbitrium alicujus creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; et videtur quod non. Peccatum enim, ut dicit Augustinus, XI de civit. Dei (cap. xvii, et lib. XIV, cap. xi), est contra naturam. Sed nihil quod est contra naturam, est perpetuum, secundum Philosophum in principio Cæli et Mundi. Ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

2. Præterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis. Sed si naturæ corporali superinducatur aliquod accidens præternaturale, redit ad id quod est suæ naturæ conveniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii, si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato; sed quandoque ad statum justitiæ redibit nisi assignetur aliqua causa quæ perpetuo malitiam in eo servet: quam non est assignare, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod causa peccatum inducens et conservans, est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas; exterior est ipsum voluntatis objectum, quod scilicet allicit ad peccandum. Sed contra: res quæ est extra animam, est bona. Bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens. Ergo res extra animam existens, non est causa peccati nisi per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; et sic oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati; quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendat; cum id in quod inclinatur, suam naturam ei non tollat, qua in opposita

potest. Ergo nec voluntas nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhærere.

4. Præterea, secundum Philosophum in V Metaphysic (com. 6), duplex est necessarium: quoddam a seipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio, non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a seipso habens, quia hoc solius Dei est, ut Avicenna dicit (lib. Metaphys., cap. iv); nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens, quia omne hujusmodi necessarium reducitur ad id quod est per seipsum necessarium; Deus autem causa peccati esse non potest. Ergo nullo modo potest esse necessarium, liberum arbitrium in peccato posse permanere: et sic nullum liberum arbitrium creaturæ immobiliter peccato adhæret.

5. Præterea, Augustinus in V de civit. Dei (cap. x), videtur duplicem necessitatem distinguere: quarum una adimit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quæ dicitur necessitas coactionis; alia est quæ libertatem non adimit, quæ est naturalis inclinationis. Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale, sed magis contra naturam: similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur. Ergo nullo modo est necessarium; et sic idem quod prius.

6. Præterea, Anselmus dicit (lib. de concordia Gratiae et lib. Arb., cap. i. a med.), quod liberum arbitrium est *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter seipsam*. Si ergo sit aliquid liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriæ naturæ rationem; quod est impossibile.

7. Præterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus. Sed minus est liberum arbitrium quod non potest in bonum, quam illud quod potest. Ergo non est aliquid liberum arbitrium quod non possit in bonum.

8. Præterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam. Sed secundum Philosophum (V Physic., comm. 59, et seq.), si motus

est naturalis, et quies naturalis; et si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed motus quo peccatum committitur, est voluntarius. Ergo et quies qua in peccato commisso persistitur, est voluntaria: non ergo necessaria.

9. Præterea, sicut intellectus se habet ad verum et falsum, ita affectus ad bonum et malum. Sed intellectus nunquam ita inhæret falso quin possit reduci ad cognitionem veri. Ergo affectus nunquam ita inhæret malo quin possit reduci ad amorem boni.

10. Præterea, secundum Anselmum in lib. de lib. Arb. (cap. 1), posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicujus creaturæ non possit in bonum, erit frustra; cum res unaquæque in vanum sit, si actu proprio destituatur, quia unaquæque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in II Cæli et Mundi.

11. Præterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum. Si ergo posse peccare non est libertas, nec pars libertatis, remanet quod tota libertas sit posse facere bonum; et ita creatura quæ non poterit facere bonum, nihil habebit libertatis; et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

12. Præterea, secundum Hugonem de sancto Victore (lib. VII erud. Theol. cap. ix), mutatio quæ est secundum accidentalialia, non mutat de essentialibus rei. Sed posse facere bonum est essentialiale libero arbitrio, ut probatum est, art. 7 hujus quæst. Ergo cum peccatum libero arbitrio accidentaliter superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

13. Præterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur; non autem totaliter tolluntur. Sed posse in bonum, naturale est libero arbitrio. Ergo nunquam per peccatum ita est obstinatum in malo quin possit in bonum.

14. Præterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo, aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo. Non autem subtrahendo: quia in dæmonibus data naturalia integra manent, ut Dionysius

dicit, IV cap. de div. Nom.: similiter nec superaddendo: quia cum illud quod superadditur, sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis; et sic, cum liberum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhærens malo. Ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

15. Præterea, Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arb. non multum procul a princ.), quod impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire. Sed peccatum est actus qui volendo committitur. Ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit. Quod autem potest aliquis si velit, non est ei impossibile. Ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

16. Præterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens: quia plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa (interlin.), super illud Ps. cxviii: *Bonum mihi lex oris tui*, etc. Sed dæmones vel homines à caritate in peccatum deciderunt. Ergo multo fortius possunt à peccato redire ad appetitum boni: et sic idem quod prius.

17. Præterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi ejus opponitur. Sed dæmones et damnati habent bonum et rectum appetitum, quia bonum et optimum appetunt, scilicet esse, vivere et intelligere, ut Dionysius dicit (cap. IV de divin. Nomin.). Ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

18. Præterea, Anselmus in lib. de libero Arbitrio (cap. 1), investigat eandem rationem liberi arbitrii in Deo, in angelo et in homine. Sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo. Ergo nec in angelo nec in homine.

Sed contra est quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti. Ergo et ad miseriam damnatorum pertinet quod ita sint confirmati in malo quod nullo modo possint in bonum.

Præterea, hoc idem expresse Augustinus (Fulgentius), dicit in libro de fide ad Petrum (cap. III, ante med.).

Præterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per pœnitentiam. Sed in angelum malum non cadit pœnitentia. Ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediæ. In eum pœnitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat. Sed angelus ex malitia peccavit: quia, cum habeat deformem intellectum, rem aliquam considerans, simul omnia quæ sunt illius rei, intuetur: et ita non potest nisi ex certa scientia peccare. Ergo in eum pœnitentia non cadit.

Præterea, secundum Damascenum (lib. II, cap. iv, in fine), *quod est homini mors, hoc est angelis casus*. Sed homines post mortem non sunt capaces pœnitentiæ. Ergo nec angeli post casum. Probatio mediæ. Augustinus dicit, XXI de civit. Dei (cap. xiv, xv et seq.): *Quia post hanc vitam decedentibus sine gratia, locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio; et sic patet quod post mortem homines non sunt pœnitentiæ capaces*.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem invenitur errasse Origenes: posuit enim quod post longa temporum curricula tam dæmonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad justitiam. Et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quæ quidem sententia omnibus catholicis doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit, XXI de civit. Dei (cap. xvii); non quia salutem dæmonibus et damnatis hominibus inviderent, sed quia pari ratione oporteret dicere, justitiam et gloriam beatorum angelorum et hominum aliquando terminandam: simul enim et bonorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Matth. xxv, 46, ubi dicitur: *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam*; quod etiam Origenes sapere videbatur.

Unde simpliciter concedendum est, quod ipsorum dæmonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest. Cujus quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato; ad quam duo concurrunt: divina gratia principaliter operans, et humana voluntas gratiæ cooperans: quia, secundum Augustinum (serm. 15, de verbis Apostoli), *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*. Causa igitur

confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam; quod quidem ejus justitia deprecatur: justum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturæ appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum, tamen cum in fornicationem consentit, æstimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum.

In qua quidem æstimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiæ vel iræ, per quam intercipitur iudicium rationis, ne actu judicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quædam natura habentis, ut Philosophus dicit (in lib. de Memoria et Rem. cap. iii, a med.), quod consuetudo est altera natura, et Tullius in Rhetoricis (lib. II de Inventionem), quod virtus consentit rationi in modum naturæ; pari ratione vitii habitus quasi natura quædam inclinatur in id quod est sibi conveniens; unde fit ut habenti habitum luxuriæ bonum videatur id quod luxuriæ convenit, quasi connaturale. Et hoc est quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. v, a med.), quod qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei. Tertium vero est falsa æstimatione rationis in particulari eligibili: quæ quidem provenit vel ex altero prædictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus; vel iterum ex ignorantia universali, sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam existimationem de fine, qui

est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in VI Ethicor. (cap. VII). Unde, sicut homo per veram existimationem quam habet de principio, potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum; unde dicit Philosophus in VII Ethic., quod *incontinens, qui propter passionem peccat, est punitus et sanabilis*. Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animæ corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum et agendum ea quæ sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriæ corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cujus exercitatio mollitiem luxuriæ tollit; sicut dicit Philosophus in Prædicamentis (cap. de oppositis, a med.), quod *pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet, ut melior sit*. Contra tertium etiam remedium habet: quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis. Unde, quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias rationationes; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere.

In angelo vero peccatum ex passione esse non potest: quia, secundum Philosophum in VII Ethic. (VII Physic., text. 20, et præced.), passio non est nisi in sensibili parte animæ, quam angeli non habent. Unde in peccato angeli sola duo concurrunt: scilicet inclinatio habitualis in peccatum et falsa æstimatio virtutis cognitivæ de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus: quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quidquid æstimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter; ut cum quis accipit, omne totum esse majus sua parte. Unde an-

geli æstimationem quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa.

Patet igitur ex prædictis, quod causa confirmationis dæmonum in malo ex tribus dependet, ad quæ omnes rationes a doctoribus assignatæ reducuntur. Primum est et principale divina justitia: unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent; vel si quid aliud est hujusmodi quod ad congruitatem divinæ justitiæ pertineat. Secundum est indivisibilitas appetitivæ virtutis: unde quidam dicunt, quod quia angelus simplex est, ad quod se convertit, totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiæ, sed de simplicitate quæ divisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt, quod angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cujus principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat; sicut terræ est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit Philosophus, quod nihil quod est contra naturam, est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio est naturale tendere in bonum; et contra naturam, peccare. Unde ratio non sequitur. Vel dicendum, quod quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratæ peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhæsit peccato effectum est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in lib. de perfect. Justitiæ (in princ.); Philosophus dicit tamen, IX Ethic., quod quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.



Ad secundum dicendum, quod aliter est de natura corporali et spiritali. Natura enim corporalis est determinata unius generis; et ideo non potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura ejus totaliter corrumpatur; sicut aquæ non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquæ; et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritalis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax; sicut dicitur in III de Anima (com. 37), quod anima est quodammodo omnia; et per hoc quod alicui adhæret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic, quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale in tantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhæret; unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

Ad tertium dicendum, quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam peccatum conservatur: quæ quamvis a principio ad utrumque se haberet æqualiter, tamen postquam se peccato subjecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo.

Ad quartum dicendum, quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte justitiæ ipsius, ut dictum est, in corp. art, in quantum scilicet non apponit gratiam sanantem; alio modo in quantum talem naturam condidit quæ et peccare possit, et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suæ naturæ haberet postquam peccato se subderet.

Ad quintum dicendum, quod, cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis, sed quasi naturalis inclinationis.

Ad sextum dicendum, quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti liberum arbitrium, ut Anselmus dicit. Dæmones autem et alii damnati eam servare non possunt, cum non habeant

Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus; sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

Ad octavum dicendum, quod effectus naturæ semper est naturalis; et inde est quod ejus actio et motus semper ad quietem naturalem terminatur; sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem, in quantum voluntas et ars adjuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus vel quies consequens, erit naturalis et necessitatem habens; sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

Ad nonum dicendum, quod intellectus angeli si aliquam falsam existimationem accipiat, eam deponere non potest, ratione supradicta, in corp. art. Unde ratio procedit ex suppositione falsi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis aliquis destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum: et ideo, quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra; quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc ejus justitia declaratur.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono; et quantum ad hoc libertas conservatur: remota enim specie boni, electio cessaret, quæ est actus liberi arbitrii.

Ad duodecimum dicendum, quod posse bonum non est essenziale libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens, sed ad secundum. Hugo autem loquitur de his quæ sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturæ, non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

Ad decimumquartum dicendum, quod peccatum libero arbitrio adveniens, non

admit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret; sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio quædam liberi arbitrii cum fine perverso, quæ ei quodammodo naturalis efficitur: et ex hoc necessitatem habet sicut et alia quæ sunt libero arbitrio naturalia.

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut sc. homo qualitercumque velit illud quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit (lib. XIV de civit. Dei, cap. xxiii, circa med.). Nec sequitur quod, si voluntas dæmonum sibi ipsi obedit, propter hoc non sit confirmatus in malo: quia impossibile est eum velle quod velit efficaciter bonum: unde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile.

Ad decimumsextum dicendum, quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eundem modum habendi; ut scilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium perveniens ad terminum vel adhuc existentis in via. Sed tamen existens in termino malitiæ firmiter se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem. Dæmones autem vel nunquam caritatem habuerunt, secundum quosdam, vel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu viæ habuerunt; homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturæ, non liberi arbitrii. Appetitus enim quo dæmones appetunt bonum et optimum, est inclinatio quædam ipsius naturæ, non autem ex electione liberi arbitrii; et ideo hæc rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Anselmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, angelis et hominibus, secundum quamdam communissimam analogiam: unde non oportet quod quantum ad omnes speciales conditiones similitudo inveniatur.

#### ART. XI. — UTRUM HOMINIS LIBERUM ARBITRIUM IN STATU VIÆ POSSIT ESSE OBSTINATUM IN MALO.

1. Undecimo quæritur, utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit esse obstinatum in malo; et videtur quod sic. Illud enim quod infligitur ex merito naturæ lapsæ, inest omnibus ante naturæ lapsæ reparationem. Sed meritum obstinationis est peccatum naturæ lapsæ, ut dicit Glossa, Rom. ix (super illud, *Cujus vult miseretur*). Ergo quilibet homo ante reparationem in statu viæ est obstinatus.

2. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum, quantum ad omnes suas species, potest in viatore inveniri. Obstinatio vero est species peccati in Spiritum sanctum, ut habetur in II Sentent. (dist. 43). Ergo aliquis in statu viæ potest esse obstinatus.

3. Præterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum, nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat. Sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni inclinatione ad bonum; peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum; amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus, est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum; et sic nec peccatori, ut videtur, remanet inclinatio ad bonum. Ergo quicumque peccat mortaliter, est obstinatus in malo.

4. Præterea, nullus a malo culpæ recedit nisi per pœnitentiam. Sed ille qui peccat ex malitia, est impœnitibilis, secundum Philosophum in VII Ethicor. (cap. viii, a med.), quia est corruptus circa principium eligibilem, scilicet circa finem. Cum ergo contingat aliquem in statu viæ ex malitia peccare, videtur quod sit possibile aliquem in statu viæ obstinatum esse in malo.

5. Sed dicendum, quod quamvis talis sit impœnitibilis ex viribus propriis, potest tamen reduci ad pœnitentiam ex munere divinæ gratiæ. — Sed contra: quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet divina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile; sicut cæcum videre, vel mortuum resurgere. Si ergo ex viribus propriis a-

liquis non sit capax pœnitentiæ, simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamvis divina virtute possit reduci ad pœnitentiam.

6. Præterea, omnis morbus qui contra operatur suæ curationi, est incurabilis, secundum medicos. Sed peccatum in Spiritum sanctum contra operatur suæ curationi, idest divinæ gratiæ, per quam aliquis a peccato liberatur. Ergo aliquis in statu viæ potest habere morbum incurabilem spiritualem, et ita potest esse obstinatus in malo.

7. Præterea, ad hoc videtur esse quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur esse irremissibile, Matth. XII; quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

8. Præterea, Augustinus, XXI de civ. Dei (cap. XXIV), et Gregorius in Moralibus, assignant istam causam quare sancti non orabunt pro damnatis in die iudicii, quia videlicet redire non possunt ad statum justitiæ. Sed aliqui sunt in statu viæ pro quibus non est orandum; I Joann. ult.: *Est peccatum ad mortem: non pro eo dico ut quis oret*; et Hierem. VII, 16: *Tu ergo noli orare pro populo isto, nec assumes pro eis laudem et orationem; et non obsistas mihi, quia non exaudiam te*. Ergo aliqui sunt in statu viæ ita obstinati, quod ad statum justitiæ redire non possunt.

9. Præterea, sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum. Sed aliquis in statu viæ potest esse confirmatus in bono, ut supra, art. IX hujus quæst., dictum est. Ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo.

10. Præterea, Augustinus (Fulgentius) sic dicit in libro de Fide ad Petrum (cap. III, parum ante med.): *Majori facultate præditus est angelus quam homo*. Sed angelus post peccatum redire ad justitiam non potuit. Ergo nec homo potest; et sic aliquis in statu viæ est obstinatus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de verbis Domini (serm. II, in med.), et habetur in Glossa Rom. II: *Ista impœnitentia, vel cor impœnitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari; de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad pœnitentiam deducit,*

et ita videtur quod nullus in statu viæ sit obstinatus in malo.

Præterea, in Psal. LXVII, 23, dicitur: *Convertar in profundum maris*, id est ad eos qui erant desperatissimi; et ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita, quandoque convertuntur ad Deum, et Deus ad eos.

Præterea, in Psalm. CXLVII, 6, super illud: *Mittit crystallum suam sicut buccellas*, dicit Glossa (interlin.): *Crystallum dicit obstinatos, de quibus et aliquos pastores, id est tales facit, ut pascant alios verbo Dei*; et sic idem quod prius.

Præterea, morbus aliquis potest esse incurabilis vel propter naturam morbi, vel propter imperitiam medici, vel propter indispositionem subjecti. Sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet peccatum, non est incurabilis ex natura morbi; non enim pervenit ad terminum malitiæ: nec iterum ex imperitia medici, quia Deus et scit et potest curare: nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest. Ergo homo in statu viæ nullatenus potest esse confirmatus in malo.

Respondeo dicendum, quod obstinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non possit. Quod autem aliquis non possit a peccato reverti, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod vires suæ non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur; et sic quilibet in peccato mortali cadens, dicitur non posse ad justitiam redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obstinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato, ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc. Uno modo ita quod nullo modo possit cooperari; et hæc est perfecta obstinatio, qua dæmones sunt obstinati; adeo enim eorum mens est firmata in malo, quod omnis motus liberi arbitrii ipsorum est inordinatus, et peccatum; et ideo nullo modo se possunt ad gratiam habendam præparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato: et hæc est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viæ, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in pec-

cato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via ut præparentur ad gratiam.

Quod aliquis homo in statu viæ non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis: quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhæret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viæ anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium: et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quæ erant causa obstinationis in angelo peccante: unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animæ conditionem: et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utatur; et ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum naturæ lapsæ meritum esse dicitur obstinationis, in quantum idem peccatum est meritum perpetuæ damnationis: merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subjecta, nisi aliqui exinde per gratiam Redemptoris eruerentur: non autem ita quod statim a principio nativitatis homo sit obstinatus, sicut nec damnatus ultima damnatione.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione, per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo: hæc enim est species peccati in Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinatur: non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia: et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem; nisi forte de amore perfectissimo, qualis est amor sanctorum in patria.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex malitia, dicitur esse impoenitibilis, non quod nullo modo possit poenitere, sed quia non de facili poenitere

potest: non enim perfecte poenitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus; potest tamen induci ad hoc quod poeniteat, paulatim in contrarium assuescendo. Ad quam consuetudinem induci potest tum propter modum æstimandi, quia rationabiliter et quasi colative accipit: tum quia non tota vis appetitiva tendit ad unum: per assuetudinem autem adipiscitur rectam rationem de principio, id est, de fine appetibili. Unde Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. viii, a med.), quod neque in speculativis ratio est deductiva principiorum, neque in operativis; sed virtus vel naturalis vel assuefactiva, est causa ejus quod est recte opinari circa principium.

Ad quintum dicendum, quod quando natura inferior potest aliquid disponere, vel qualitercumque operari, non dicitur impossibile simpliciter, quamvis non possit perfici nisi divina operatione; sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari. Et similiter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc liberum arbitrium cooperatur, non dicitur esse impossibile simpliciter.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ille qui peccat in Spiritum sanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam Spiritus sancti operetur; quia tamen per hoc peccatum totaliter non est corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis, per quem potest aliquo modo gratiæ cooperari: non enim semper actu gratiæ resistit.

Ad septimum dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile quin in hac vita remitti possit, sed quia non facile in hac vita remitti potest. Cujus difficultatis ratio est, quia peccatum prædictum contrariatur gratiæ directe, per quam peccatum dimittitur: vel irremissibile dicitur quia non habet in se causam remissionis, cum sit ex malitia commissum, sicut habet peccatum quod ex infirmitate vel ignorantia committitur.

Ad octavum dicendum, quod non prohibetur aliquis pro quibuscumque peccatoribus in hac vita orare; sed in verbis Apostoli inductis significatur quod

non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum. Vel Apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat. In verbis autem Prophetæ ostenditur quod populus ille justo Dei iudicio indignus erat quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

Ad nonum dicendum, quod confirmatio in bono fit ex dono divino; et ideo nihil prohibet ex speciali privilegio gratiæ aliquibus viatoribus esse concessum, quamvis non hoc modo sint confirmati in bono, sicut et beati in patria, ut supra, art. ix hujus quæst., dictum est. Hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

Ad decimum dicendum, quod ex hoc ipso quod angelus erat majori facultate præditus, sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet. Augustinus autem non intendit probare quod homo sit in peccato obstinatus, sed quia non sufficit ad hoc quod per seipsum a peccato resurgat.

**ART. XII. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SINE GRATIA IN STATU MORTALIS PECCATI VITARE MORTALE PECCATUM POSSIT.**

(1 part., quæst. 109, art. 9).

1. Duodecimo quæritur, utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale; et videtur quod non, per hoc quod dicitur Roman. vii, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: et loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quædam Glossa dicit. Ergo homo sine gratia peccatum vitare non potest.

2. Præterea, peccatum mortale actuale gravius est quam originale. Sed aliquis in peccato originali, si sit adultus, non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia: sic enim vitaret damnationem pœnæ sensibilis, quæ peccato actuali mortali debetur: et ita cum quantum ad adultos non sit medium inter illam damnationem et gloriam vitæ æternæ, sequeretur quod possit adipisci vitam æternam sine gratia, quod est hæresis Pelagiana. Ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare, nisi gratia accepta.

3. Præterea, Roman. vii, super illud *Sed quod nolo, illud facio etc.*, dicit Glossa Augustini: *Nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam. Tunc enim homo peccatis vincitur, dum viribus suis juste vivere conatur sine adiutorio gratiæ liberantis, quæ liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat, atque ita contra legem non peccet.* Peccare autem contra legem, est peccare mortaliter. Ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non possit.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. de perfectione Justitiæ (non procul a princip.), quod malitia se habet ad animam sicut curvitas ad tibiam; et quod actus peccati claudicationi comparatur. Claudicatio autem non potest vitari ab habente tibiam curvam, nisi prius tibia sanetur. Ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui est in peccato, nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

5. Præterea, Gregorius dicit (l. XXV Moral. cap. xiii, et hom. XI in Ezech. a med.): *Peccatum quod per penitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Sed non deletur nisi per gratiam. Ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest.

6. Præterea, secundum Augustinum (XIV de civitate Dei, cap. viii; et l. IX, cap. v), timor et ira sunt quædam passionibus et peccata. Sed passionibus homo vitare non potest per liberum arbitrium. Ergo nec a peccatis potest abstinere.

7. Præterea, illud quod est necessarium, vitari non potest. Sed peccata quædam sunt necessaria, ut patet per illud Psalm. xxiv, 17: *De necessitatibus meis erue me, Domine.* Ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non potest.

Præterea, Augustinus dicit (XIX de civitate Dei, cap. iv): *Nonnullum peccatum est, cum caro adversus spiritum concupiscit.* Sed hoc non est in potestate liberi arbitrii quin caro concupiscat adversus spiritum. Ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

9. Præterea, potentia moriendi consequitur potentiam peccandi: homo enim in statu innocentie non poterat peccare. Ergo et necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi. Sed homo in statu isto non potest vitare

quin moriatur. Ergo nec potest vitare quin peccet.

10. Præterea, ideo, secundum Augustinum, homo poterat in statu innocentiae stare, quia habebat sinceritatem naturæ ab omni labe peccati immunem. Sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituto. Ergo non potest stare, sed necesse habet cadere post peccatum.

11. Præterea, vincenti debetur corona, ut patet Apocal. III. Sed si aliquis vitat peccatum, cum de peccato tentatur, vincet peccatum et diabolus: Jac. IV, 7: *Resistite diabolo et fugiet a vobis*. Si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronam mereri; quod est hæreticum.

12. Præterea, Augustinus in lib. *Retract.* (I, cap. XII, parum ante med.) dicit: *Cogenti cupiditati voluntas resistere non potest*. Sed cupiditas ad peccatum inducit. Ergo voluntas humana sine gratia non potest peccatum vitare.

13. Præterea, qui habet habitum, necessario secundum habitum agit. Sed ille qui est in peccato, habet habitum peccati. Ergo videtur quod non possit vitare quin peccet.

14. Præterea, liberum arbitrium, secundum Augustinum (ut refert Hugo lib. I de Sacram., part. VI, cap. XV), est quo bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente. Ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium semper eligat malum.

15. Præterea, quicumque potest non peccare, potest vincere mundum: nullus enim aliter vincit mundum nisi desistendo a peccato. Sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam; quia, ut dicitur I Joann. V, 4, *hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra*. Ergo aliquis sine gratia non potest peccatum vitare.

16. Præterea, præceptum de diligendo Deum est affirmativum, et ita obligat ad hoc quod observetur pro loco et tempore, et ita quod, si non observetur, peccat homo mortaliter. Sed præceptum caritatis non potest aliquis sine gratia observare; quia, ut dicitur Rom. V, 5, *caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

17. Præterea, secundum Augustinum,

*Enchrir.*, cap. LXXVIII, in præcepto de misericordia proximi includitur præceptum de misericordia sui. Sed aliquis peccaret mortaliter, nisi miseretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti. Ergo multo fortius peccat mortaliter, nisi misereatur sui in peccato existentis, de peccato pœnitendo; et sic, nisi peccatum per pœnitentiam deleatur, non potest homo vitare quin peccet.

18. Præterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum. Sed necesse est omnem virtuosum diligere Deum. Ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum, et ita peccare; et sic idem quod prius.

19. Præterea, secundum Philosophum in II *Ethic.* (cap. I et II), ex similibus habitibus similes actus procedunt. Si quis ergo est in peccato, necesse est, ut videtur, quod habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

20. Præterea, cum forma sit principium operationis, qui caret forma, caret operatione propria illius formæ. Sed declinare a malo est operatio justitiæ. Cum igitur ille qui est in peccato, careat justitia, videtur quod non possit declinare a malo.

21. Præterea, Magister dicit in II *Sententiarum*, 25 dist., quod post peccatum ante reparationem gratiæ premitur liberum arbitrium a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, si non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare damnabiliter: et ita sine gratia aliquis non potest peccatum mortale vitare.

22. Sed si dicatur, quod non potest non peccare, id est non habere peccatum, potest tamen non peccare, id est non uti peccato; contra est quod hoc Pelagiani concedebant, et tamen eorum opinionem quantum ad hoc Augustinus reprehendit in lib. de Gratia et libero Arbitrio, sic dicens: *Dicunt enim Pelagiani, gratiam Dei, quæ data est per fidem Jesu Christi, quæ nec lex neque natura est, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. Sed si hoc verum esset, utique in oratione dominica cum dixissemus, Dimitte debita nostra, non adleremus, et ne nos inferas in tentationem. Illud enim dicimus, ut peccata dimittantur; hoc autem, ut caveantur, sive vincantur; quod a Pa-*

*tre qui est in cælis, nulla ratione petere-  
mus, si virtute voluntatis humanæ hoc pos-  
semus efficere. Ergo videtur quod respon-  
sio illa nulla sit.*

23. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia (cap. XII, in princ.): *Prævaricatore[m] legis digne lux deserit veritatis; qua desertus utique fit cæcus; et plus necesse est offendat, et cadendo vexetur, vexatusque non surgat. Ergo et peccator destitutus gratia necesse habet peccare.*

1. Sed contra est quod Hieronymus dicit ad Damasum Papam (alius Auctor in expositione fidei ad Damasum Papam, circa fin.): *Nos dicimus, homines semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Ergo dicere, quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum, est negare arbitrii libertatem: quod est hæreticum.*

2. Præterea, si aliquis defectus sit in agente aliquo, in cujus potestate sit vel uti illo vel non uti, non necesse habet in sua actione deficere: sicut si tibia curva posset non uti, ambulando, sua curvitate, posset non claudicare. Sed liberum arbitrium subjectum peccato, peccato uti potest et non uti, eo quod uti peccato est actus liberi arbitrii quod habet dominium sui actus. Ergo, quantumcumque sit in peccato, potest non peccare.

3. Præterea, in Psal. cxviii, 95, dicitur: *Me expectaverunt peccatores, ut perderent me, Glossa (interlin.), meum consensum. Ergo aliquis non deducitur ad peccandum nisi consentiendo. Sed consensus est in potestate liberi arbitrii. Ergo aliquis potest per liberum arbitrium non peccare.*

4. Præterea, dæmon. quia non potest non peccare, dicitur irremediabiliter peccasse. Sed homo non irremediabiliter peccavit, ut communiter dicitur. Ergo potest non peccare.

5. Præterea, de uno extremo non transitur in alterum nisi per medium. Sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi. Ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non peccare.

6. Præterea, liberum arbitrium peccatoris peccare potest. Sed non potest nisi eligendo; cum eligere sit actus liberi arbitrii: sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo. Sed electio, cum sit de-

siderium præconsiliati, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. III, circa fin.), sequitur consilium, quod non est nisi eorum quæ sunt in nobis, ut dicitur ibidem. Ergo peccatum vitare, vel facere, est in potestate hominis in peccato existentis.

7. Præterea, secundum Augustinum (lib. III de lib. Arb., cap. xviii, et lib. I Retract., cap. ix), nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia jam hoc esset necessarium. Si ergo aliquis in peccato existens peccatum vitare non posset, peccatum committendo non peccat; quod est absurdum.

8. Præterea, liberum arbitrium est æqualiter a coactione liberum ante peccatum, et post. Sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur; eo quod, etiam si nolimus, illa necessitas nobis inest. Ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

9. Præterea, omnis necessitas, vel est coactionis, vel naturalis inclinationis. Sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset, quia in malum inclinaret. Ergo, si peccatori inesset necessitas ad peccandum, cogeretur peccare.

10. Præterea, quod est necessarium, non est voluntarium. Si ergo necessarium sit peccare cum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium: quod est falsum.

11. Præterea, si peccator necesse habet peccare, hæc necessitas ei non competit nisi ratione peccati. Potest autem de peccato exire: alias peccatoribus non præciperetur, Isai. LII, 2: *Recedite, exite inde, pollutum nolite tangere. Ergo potest peccator non peccare.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem contrariæ hæreses insurrexerunt.

Quidam enim, æstimantes naturam mentis humanæ ad modum corporalium naturarum, opinati sunt, omne illud in quod videbant mentis humanæ inclinationem esse, hominem ex necessitate oportari; et ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis; quam considerans Jovinianus, dixit hominem non posse peccare. Alia inclinatio inest humanæ menti ex inferioribus viribus; et præcipue secundum quod sunt ex

originali peccato corruptæ; qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quæ sunt secundum carnalem sensum delectabilia; et hanc inclinationem considerantes, Manichæi, dixerunt quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt, ut liberum arbitrium denegarent; non enim homo erit liberi arbitrii si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur. Quod esse inconveniens, et experimento et philosophorum doctrinis et divinis auctoritatibus probatur, ut aliquatenus ex supradictis patet.

Unde e contrario surrexit Polagius, qui volens liberum arbitrium defendere, gratiæ Dei adversatus est, dicens, absque Dei gratia, hominem peccatum evitare. Qui quidem error manifestissime doctrinæ evangelicæ contradicit: unde est per Ecclesiam condemnatus.

Fides autem catholica media via incedit; ita libertatem arbitrii salvans, quod necessitatem gratiæ non excludit.

Ad ejus evidentiam sciendum est, quod, cum liberum arbitrium sit quædam potentia constituta infra rationem, et supra motivam exequentem, dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii invenitur. Uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivæ exequentis, quæ ad imperium liberi arbitrii operatur: sicut volare non subest libero arbitrio hominis, quia excedit vim potentiæ motivæ in homine. Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii, quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quæ consilium, id est deliberationem rationis, sequitur, ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quæ impræmeditate occurrunt. Primo igitur modo peccati vitatio vel peccatum potestatem liberi arbitrii non excedit: quia quamvis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motivæ peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum. Unde propter defectum virtutis motivæ non impeditur liberum arbitrium a peccato vel ejus vitatione; quamvis interdum impediatur ab executione, sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari, nec tamen po-

test. Sed secundo modo peccatum vel ejus vitatio potest excedere liberi arbitrii potestatem, eo scilicet quod aliquod peccatum subito et quasi repente occurrat, et sic electionem liberi arbitrii subterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc possit facere vel vitare, si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret.

Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentine accidit. Uno modo ex impetu passionis: motus enim iræ et concupiscentiæ interdum deliberationem rationis prævenit. Qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturæ, peccatum veniale est: et ideo post statum naturæ corruptæ non est in potestate liberi arbitrii omnia hujusmodi peccata vitare, quia ejus actum effugiunt, quamvis possit impedire aliquem istorum motuum, si contra conetur. Non est autem possibile ut homo continue contra conetur ad hujusmodi motus vitandos, propter varias humanæ mentis occupationes et quietem necessariam. Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subjectæ, sicut erant in statu innocentie, quando homini hujusmodi peccata omnia et singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat nisi secundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in præsentia per gratiam non reducitur communiter loquendo: sed hanc rectitudinem expectamus in statu gloriæ. Et ideo in hoc statu miseriæ, post reparationem gratiæ, homo non potest omnia peccata venialia vitare, cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii præjudicet. Alio modo contingit aliquid in nobis quasi repente ex inclinatione habitus: ut enim Philosophus dicit in III Ethic. (cap. viii circa fin.), *fortioris est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse, quam in præmanifestis*. Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex præmeditatione: præmanifesta enim, id est præcognita, aliquis præeligit ex ratione et cogitatione sine habitu; sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione, cum virtus sit habitus electivus; sed quia habenti habitum jam est in ejus electione finis determinatus;



unde quancumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et majori deliberatione impediatur. Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhæret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriæ habitus non generatur: voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhæsit, et hujusmodi adhæisionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhæreat. Et ideo quando homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod præcedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione seipsum cohibeat. Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget: quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum. Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali: non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi in quantum illud sibi proponitur ut malum: ille autem qui jam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non jam existimat ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur: unde non retrahitur a peccando per hoc ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale; sed oportet ulterius in considerando procedere quousque perveniatur ad aliquid quod non possit non existimare malum, sicut est miseria, vel aliquid hujusmodi. Unde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum peccatum mortale, præcedit consensus in peccatum mortale. Et ideo, supposita adhæsiōne liberi arbitrii ad peccatum mortale, sive ad finem indebitum, non est in potestate ejus quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque possit vitare, si contra nitatur: quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur, non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem præveniat consensus in peccatum mortale: cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigi-

lantia esse, quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tantam fini adhæreat.

Patet ergo ex dictis, quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere: nec iterum tollimus necessitatem gratiæ, cum dicimus, hominem non posse vitare omnia peccata venialia, quamvis possit singula vitare, etiam habentem gratiam, antequam gratia perficiatur in statu gloriæ; et hoc propter fonitis corruptionem. Et cum dicamus, hominem in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare, nisi gratia superveniat, quamvis singula possit vitare, et hoc propter adhæsiōnem voluntatis habitualem ad finem inordinatum; quæ duo, Augustinus (lib. de perfect. Justitiæ, non procul a princ.), comparat curvitati tibiæ, ex qua sequitur necessitas claudicandi; sic verificantur Doctorum sententiæ quæ circa hoc variæ videntur. Quorum quidam dicunt, hominem absque habituali gratia gratum faciente posse peccatum mortale vitare, quamvis non sine divino auxilio, quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat: hoc enim verum est, cum contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut possint singula vitari. Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter: quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale.

Quia ergo utræque rationes verum concludunt aliquo modo, et aliquo modo falsum, ad utrasque respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod verbum illud Apostoli secundum diversas expositiones potest intelligi et de peccato mortali, et de malo peccati mortalis, secundum quod loquitur ex per-

sona hominis peccatoris; vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua, vel aliorum justorum: et utroque modo intelligendum est, quod cum voluntas naturalis sit ad vitationem omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis possit vitare singula; et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere; et similiter est de justo, respectu peccatorum venialium.

Ad secundum dicendum, quod non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia; quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam præparaverit, gratiam habebit; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam prædicta videtur supponere inconueniens ad quod ducit. Si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse; si in ipso instanti contingat cum mori erit medius inter beatos et eos qui pena sensibili puniuntur; ad quod inconueniens prædicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat. sciendum est, quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo conjunctum per caritatem; et sic quantum ad habitualement aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali licet in peccato mortali super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. Et propterea non sequitur quod si aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere: hoc enim majus est, ut patet instantia de homine in statu innocentiae.

Ad tertium dicendum, quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat; quia si hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia, ratione jam dicta.

Ad quartum dicendum, quod exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile; quia scilicet non est in potestate tibie ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibie curvæ claudicationem esse; liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate: et

ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum. Est autem simile quantum ad hoc quod non est possibile omnia vitare, sicut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis peccatum per penitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est necessarium quod liberum arbitrium semper huic inclinationi obediat; sed potest in aliquo uno actu contra eam niti.

Ad sextum dicendum, quod timor et ira, secundum quod sunt passiones, non sunt peccata mortalia, sed venialia: sunt enim primi motus.

Ad septimum dicendum, quod peccata dicuntur necessaria, in quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.

Ad octavum dicendum, quod cum caro concupiscit adversus spiritum, est vitium, sed venialis peccati.

Ad nonum dicendum, quod necessitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, scilicet Christo et beata Virgine; non autem necessitas peccandi mortaliter, ut patet in habentibus gratiam.

Ad decimum respondetur sicut ad septimum.

Ad undecimum dicendum, quod corona datur ei qui totaliter vincit mundum et peccatum. Qui autem unum peccatum vitat, in alio perseverans, cum sit servus, non est victor nisi secundum quid, unde non meretur coronam.

Ad duodecimum dicendum, quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quia semper est liberum a coactione; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

Ad decimumtertium dicendum, quod liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti. Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum: sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.

Ad decimumquartum dicendum, quod gratia desistente, liberum arbitrium per

se potest malum oligere; non tamen necesse est quod absque gratia gratum faciente semper malum oligat.

Ad decimumquintum dicendum, quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut dictum est (ad argum. 2).

Ad decimumsextum dicendum, quod præceptum dupliciter observatur. Uno modo sic quod observatum est meritum gloriæ; et sic nullus potest sine gratia prædictum præceptum nec alia observare. Alio modo sic quod observatum facit vitare pœnam; et sic sine gratia gratum faciente observari potest. Primo modo observatur quando substantia actus impletur cum modo convenienti, quem caritas ponit; et sic etiam præceptum prædictum de dilectione non tam est præceptum, quam finis præcepti et forma aliorum præceptorum. Secundo modo observatur, sola substantia actus adimpleta; quod contingit omnino in eo qui non habet habitum caritatis: potest enim et injustus justa agere, secundum Philosophum in II Ethic. (c. iv).

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod præparet se ad pœnitentiam, novum peccatum committit, tamen potest hoc peccatum vitare, cum possit se præparare. Nec tamen oportet quod peccator quandocumque sui non miseretur pœnitendo, novum peccatum committat; sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter, sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

Ad decimumnonum dicendum, quod quamvis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui, quia non est necesse eum semper uti habitu.

Ad vicesimum dicendum, quod carens justitia potest facere actum justitiæ imperfectum, qui est justa agere; et hoc propter principia naturalis juris rationi indita; non autem potest facere actum justitiæ perfectum, qui est facere justa juste; et sic aliquis injustus potest interdum declinare a malo.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod

verbum Magistri non est intelligendum sic quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuilibet tentationi succumbere; sed quia, nisi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ideo necesse habemus in oratione dominica petere non solum ut peccata præterita nobis dimittantur, sed ut a futuris liberemur; quia, nisi homo per gratiam liberetur, necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum prædictum; quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod desertus a luce gratiæ necesse est ut aliquando cadat; non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod libertati arbitrii præjudicaret, si peccatum vitare non posset in contrarium conando: non autem præjudicat libertati arbitrii, si hoc homo facere non potest, ut sit in continua sollicitudine resistendi peccato: homine autem circa hoc non sollicito, pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium, propter hoc quod habet dominium sui actus, potest quandoque ad hoc curam apponere, et non uti proprio defectu. Sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur ut in actu deficiat.

Ad tertium dicendum, quod sine consensu liberi arbitrii peccatum non agitur: sed consensus sequitur habitualement inclinationem, nisi multa deliberatione præhabita, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur remediabiliter cecidisse, quia potest auxilio gratiæ remedium habere, quamvis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

Ad quintum dicendum, quod non posse peccare et non posse non peccare, sunt contraria; posse vero peccare et non peccare est medium inter ea. Unde ratio supponit falsum.

Ad sextum dicendum, quod eligere et consiliari non est nisi eorum quæ sunt in nobis. Sed, sicut dicitur in libro III Ethic. (cap. iii a med.), ea quæ per amicos facimus, aliququaliter per nos facimus: et ideo liberum arbitrium po-

test habere electionem et consilium non solum de illis ad quæ sufficit propria potestas, sed de illis ad quæ indiget divino auxilio.

Ad septimum dicendum, quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiæ: potest etiam ex naturali virtute singula vitare, quamvis non omnia: et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

Ad octavum dicendum, quod necessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit. Quamvis enim homo per se ipsum ex illa necessitate se non possit eximere, potest tamen resistere aliquatim ei cujus necessitas dicitur, in quantum potest singula vitare, licet non omnia.

Ad nonum dicendum, quod peccatum effectum est quasi naturale peccatori: habitus enim sicut quædam natura operatur in habente: unde necessitas quæ ex habitu est, reducitur ad naturalem inclinationem.

Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum (V de civit. Dei, c. x), aliquid potest esse necessarium, et tamen voluntarium. Necessario enim voluntas miseriam abhorret; et hoc propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.

Ad undecimum dicendum, quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere, quod jam commisit, nisi auxilio gratiæ: quia non eximitur a peccato, quod in aversione perficitur, nisi mens ejus Deo adhæreat per caritatem, quæ non ex libero arbitrio, sed in cordibus sanctorum per Spiritum sanctum diffunditur, ut dicitur Roman. cap. v.

**ART. XIII. — UTRUM QUIS IN GRATIA EXISTENS, POSSIT MORTALE PECCATUM VITARE.**

(I part., quæst. 109, art. 9).

1. Tertiodecimo quæritur, utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare; et videtur quod non. Nullus enim necessario habet petere a Deo illud quod per seipsum potest. Sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, necesse habet petere a Deo ut a futuris peccatis liberetur; unde II Corinth. ult., 7, Apostolus dicit, fidelibus

et sanctis loquens: *Oramus autem Deum ut nihil mali faciatis. Ergo gratiam habentes non possunt peccatum vitare.*

2. Præterea, gratiam habentes necesse habent orationem dominicam dicere. Sed in ea petitur ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut Augustinus narrat in lib. de Perseverantia (cap. xx, a med.). Ergo habens gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

3. Præterea, perseverantia donum est Spiritus sancti. Dona autem Spiritus sancti habere non est in potestate gratiam habentis. Cum ergo ad perseverantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque ad finem vitæ, videtur quod habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

4. Præterea, sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ. Sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conservare in esse naturæ quin in nihilum decidat, nisi manu conditoris conservetur. Ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

Sed contra est quod dicitur II Corinth. cap. xii, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficit, si per eam peccatum mortale vitare non possit. Ergo per gratiam homo peccatum mortale vitare potest.

Præterea, hoc videtur ex verbis Magistri in II Sent., 25 dist., ubi sic dicit: *Post reparationem homo ante confirmationem premitur concupiscentia, sed non vincitur: et habet quidem infirmitatem in malo sed gratiam in bono; ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem, propter libertatem et gratiam adjuvantem.*

Respondeo dicendum, quod aliud est dicere, posse abstinere a peccato, et posse perseverare usque ad finem vitæ in abstinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fortitur super negationem tantum, ut scilicet aliquis possit non peccare; et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum; quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo, quando

occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur, concupiscentias sequendo; quas tamen non necesse habet sequi, etsi non possit vitare quando aliquis motus concupiscentiæ insurgit præveniens totaliter actum liberi arbitrii. Sic ergo, quia non potest facere quin aliquis motus concupiscentiæ totaliter actum liberi arbitrii præveniat, non potest omnia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo præcedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum, quasi inclinatione habitus, ideo potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur, Iste potest perseverare usque ad finem vitæ in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum; ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit: aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret. Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii, quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiæ sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus secundum hoc orabat ut nihil mali facerent, in quantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non possent nisi divino auxilio assistente.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus; et sic est quidam habitus, cujus actus est habere propositum firmiter operandi: et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quædam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitæ; et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

Ad quartum dicendum, quod sicut cum loquimur de natura, non excludimus ea per quæ natura conservatur in esse: ita cum loquimur de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse; sine qua nec in esse naturæ nec in esse gratiæ aliquis persistere valet.

**ART. XIV. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM POSSIT IN BONUM SINE GRATIA.**

(Ibidem).

1. Quartodecimo quæritur, utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia; et videtur quod sic. Quia præceptum non datur de impossibili: unde Hieronymus (alius auctor, in expositione fidei ad Damasum Papam, non procul a fin.), dicit: *Maledictus qui dicit, Deum homini aliquid impossibile præcepisse. Sed homini præcipitur ut bonum faciat. Ergo homo potest per liberum arbitrium bonum facere.*

2. Præterea, nullus debet corripri si non faciat quod facere non potest. Sed homo juste corripitur si omittat facere bonum. Ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest.

3. Præterea, homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad unum singularem actum. Sed vitare peccatum est aliquod bonum. Ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

4. Præterea, unaquæque res magis potest in id quod est sibi naturale, quam in id quod est sibi contra naturam. Sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum: peccatum autem est ei contra naturam. Ergo magis potest in bonum quam in malum. Sed potest in malum per seipsum. Ergo multo magis in bonum.

5. Præterea, creatura in se creatoris similitudinem retinet ratione vestigii, et multo magis ratione imaginis. Sed creator potest per seipsum bonum facere. Ergo et creatura; et præcipue liberum arbitrium, quod est ad imaginem.

6. Præterea, secundum Philosophum in II Eth. (priori cap.), per eadem corrumpitur virtus et generatur. Sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi; quia peccatum mortale, quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit. Ergo per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

7. Præterea, I Joan. cap. v, 3, dicitur: *Mandata ejus gravia non sunt.* Sed illud quod non est grave, potest homo ex libero arbitrio facere. Ergo homo potest ex libero arbitrio mandata implere; quod maxime bonum est.

8. Præterea, liberum arbitrium, secundum Anselmum in libro de libero Arbitrio (de concordia Gratiae et libero Arbit., cap. I, a med.), est *potestas servandi rectitudinem voluntatis: quæ non servatur nisi bene faciendo*. Ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

9. Præterea, gratia est fortior quam peccatum. Sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatum. Ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

1. Sed contra est quod dicitur Roman. cap. VII, 18: *Velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio*. Ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

2. Præterea, homo non potest facere bonum nisi vel actu interiori vel exteriori. Sed ad neutrum sufficit liberum arbitrium; quia, ut dicitur Rom. IX, 16, *non est volentis, scilicet velle (quod pertinet ad interiorem actum), nec currentis, scilicet currere (quod pertinet ad exteriorem), sed miserentis Dei*. Ergo liberum arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum.

3. Præterea, Rom. VII, super illud: *Quod odi malum, illud facio*, dicit Glossa (super illud: *Quod operor non intelligo*): *Naturaliter quidem homo vult bonum; sed voluntas hoc semper caret effectu, si sine gratia Dei suum velle addiderit*. Ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

4. Præterea, cogitatio boni operationem boni præcedit, ut patet ex Philosopho in II Ethic. (I, cap. VIII, non remote a fine). Sed homo non potest cogitare bonum per seipsum, quia dicitur II Corinth. III, 5: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*. Ergo non potest homo per seipsum bonum operari.

Respondeo dicendum, quod nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suæ speciei unaquæque res agere potest, cum nulla res propria actione destitatur.

Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanæ naturæ proportionatum; quoddam vero quod excedit humanæ naturæ facultatem. Et hæc duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed

secundum modum agendi; utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanæ naturæ facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia; quia, cum per hujusmodi bonum homo vitam æternam mereatur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus (alius auctor, lib. III Hypognosticon, aliquant. a princ.), quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos ædificare, et alia plura bona facere sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo; cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causæ primæ, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 1). Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, in quantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quæ est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum; vel quod ei exterius representatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interiori operatur, sicut est ipse Deus; ut Augustinus dicit in lib. de Gratia et libero Arbit. (cap. XXI), ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus a divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habitualem donum, sed ipsam miseri-

cordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo dono habituali justificante.

Et sic patet quod utræque rationes aliquo modo falsum concludunt; et ideo ad utrasque respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod præcipit Deus, non est impossibile homini ad servandum; quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare; et modum quo elevatur supra facultatem naturæ, prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiæ, quamvis non ex solo libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod recte homo corripitur qui præcepta non implet; quia ex ejus negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum; cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quantum ad substantiam.

Ad tertium dicendum, quod faciendo actum de genere bonorum, homo vitat peccatum, quamvis non mercatur præmium; et ideo, licet per liberum arbitrium aliquod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

Ad quartum dicendum, quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium; sed bonum meritorium est supra naturam ejus, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod quamvis in creatura sit similitudo creatoris, non tamen perfecta; hoc enim solius Filii est; et ideo non oportet quod quidquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de virtute politica, quæ ex actibus acquiritur, non autem de virtute infusa, quæ sola est principium actus meritorii.

Ad septimum dicendum, quod sicut dicit Augustinus in lib. de Natura et Gratia, præcepta Dei intelliguntur esse levia amori, quæ sunt dura timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte nisi caritatem habens; non habens autem caritatem, etsi possit aliquod unum implere quantum ad sub-

stantiam et cum difficultate; non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

Ad octavum dicendum, quod etsi liberum arbitrium potest servare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

Ad nonum dicendum, quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia ejus naturam excedit; sicut homo, etiam si non ligetur, volare non potest.

Ad ea vero quæ sunt in contrarium, patet solutio; quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest.

#### ART. XV. — UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT SE AD GRATIAM PRÆPARARE.

(1-2, quæst. 109, art. 6).

1. Quintodecimo quæritur, utrum homo sine gratia se possit præparare ad habendum gratiam; et videtur quod sic. Quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest. Sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam præparet: Zachar. I, 3: *Convertimini ad me... et ego convertar ad vos.* Ergo homo sine gratia se potest ad gratiam præparare.

2. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur Apocal. III, 20: *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.* Ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est se ad gratiam præparare.

3. Præterea, secundum Anselmum (libro de Casu diaboli, cap. III), causa quare aliquis non habet gratiam, non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit. Hoc autem non esset, si homo ad gratiam habendam sine gratia præparare se non posset. Ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam præparare.

4. Præterea, Isa. I, 19, dicitur: *Si volueritis et audieritis me, bona terræ comedetis;* et ita in voluntate hominis est ut ad Deum accedat, et gratia repleatur.

Sed contra est quod dicitur Joann. VI, vers. 44. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum.*

Præterea, in Psalm. XLII, 3, dicitur: *Emitte lucem tuam, et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt.*

Præterea, orando, a Deo petimus ut

nos ad se convertat, ut patet in Ps. LXXXIV, vers. 5: *Converte nos, Deus, salutaris noster*. Non autem esset necesse ut homo hoc peteret, si per liberum arbitrium se præparare ad gratiam posset. Ergo videtur quod sine gratia hoc non possit.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod homo non potest se præparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidam non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiæ donum, duplici ratione. Primo quidem, quia propter hoc ponitur præparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam datur gratia gratum faciens, quibusdam non. Si autem nec ipsa præparatio gratiæ sine aliqua gratia habituali esse potest: aut ista gratia datur omnibus, aut non. Si omnibus datur non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum; nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali: ipsa autem naturalia gratiæ dici possunt, in quantum nullis præcedentibus meritis homini a Deo dantur. Si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad præparationem redire, et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum; et ita melius est ut stetur in primo. Secundo, quia præparare se ad gratiam, alio modo dicitur facere quod in se est; sicut est consuetum dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate ejus. Unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam præparare, facere quod in se est, non erit præparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur; sic verum est quod sine gratia homo non potest se præparare ad habendum gratiam gratum facientem.

Quod quidem patet duplici ratione. Primo, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid quod ipsum moveat; sicut patet per Philosophum, in VIII Phys., quod motus animalium post quietem necesse est præcedere alios motus, quibus anima excitatur ad agendum. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit præparare, de novo

voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali ægritudine, aut aliquo hujusmodi; vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur; vel etiam utroque modo. Hæc autem omnia ex divina misericordia homini providentur; et sic ex divina misericordia contingit quod homo se ad gratiam præparet. Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens præparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati; sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiæ cognitionem hominis excedat non enim potest sciri modus præparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente.

Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam præparare, nisi ad hoc divinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc præparationem gratiæ in nobis operetur. Uno modo petendo quod nos convertat, quasi ab eo in quo erramus, ad se convertat: et hoc propter primam rationem, ut cum dicitur: *Converte nos, Deus, salutaris noster*. Secundo, petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur: *Dirige me in veritate tua*; et hoc propter secundam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod videtur nobis quod convertamus nos ad Deum: quia hoc facere possumus, sed non sine divino auxilio: unde ab eo petimus, Thren. v, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*.

Ad secundum dicendum, quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio: unde ab eo petitur, II Machab. I, 4: *Adaperiat Dominus cor vestrum in lege sua et in præceptis suis, et faciat pacem*.

Et sic dicendum est ad alia: nam nec præparare nec velle homo potest, nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est, in corp. art.



## QUÆSTIO XXV.

## DE SENSUALITATE.

*(In septem articulos divisa).*

Primo utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum; — 2<sup>o</sup> utrum sensualitas sit simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem; — 3<sup>o</sup> utrum irascibilis et concupiscibilis sit tantum in appetitu superiori vel inferiori; — 4<sup>o</sup> utrum sensualitas obediat rationi; — 5<sup>o</sup> utrum in sensualitate possit esse peccatum; — 6<sup>o</sup> utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis; — 7<sup>o</sup> utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione prædicta.

**ART. I. — UTRUM SENSUALITAS SIT VIS COGNITIVA VEL APPETITIVA.**

*(I part., quæst. 81, art. 1).*

1. Quæstio est de sensualitate: et primo quæritur, utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva tantum. Et videtur quod sit vis cognitiva; quia, ut dicit Magister in libro II Sent., 24, quod *in anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis, quod ad sensualitatem pertinet.* Sed vires sensitivæ cognitivæ sunt nobis et bestiis communes. Ergo ad sensualitatem pertinent.

2. Præterea, Augustinus, XII de Trinitate (cap. XII, paulo a princ.), dicit quod *sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis et pecoribus communis est, et seclusus a ratione sapientiæ; et hoc exponens, subjungit: Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur; æterna vero et immutabilia spirituali ratione sapientiæ intelliguntur.* Sed sentire corporalia est cognitivæ. Ergo sensualitas, cujus est actus sensualis motus, est vis cognitiva.

3. Sed dicendum, quod Augustinus hoc subjungit ut manifestet objecta sensuum: sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensus, in quantum versatur circa sensibilia. — Sed contra: Augustinus hoc subjungit ad ostendendum quomodo sensualitas a ratione secludatur. Sed circa corpora, quæ Augustinus dicit esse objecta sensuum, ratio vertitur; et inferior disponendo, et superior judicando; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione. Ergo Augustinus non intendit hoc quod dicitur.

4. Præterea, in progressu peccati, quod in nobis agitur, ut Augustinus.

ibidem, dicit, sensualitas tenet locum serpentis. Serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est cognitivæ, non autem appetitivæ, quia ejus est ferri in peccatum. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

5. Præterea, Augustinus dicit, in eodem libro (ubi supra), quod *sensualitas vicina est rationi scientiæ.* Non autem ei vicina esset, si esset solum appetitiva; cum ratio scientiæ sit cognitiva; sic enim ad aliud genus potentiarum animæ pertineret. Ergo sensualitas est cognitiva, et non tantum appetitiva.

6. Præterea, sensualitas, secundum Augustinum, XII de civit. Dei, distinguitur et a ratione superiori, et ab inferiori, in quibus appetitus superior, qui est voluntas, continetur; alias in eis peccatum mortale esse non posset. Sed appetitus inferior non distinguitur ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur, in corp. art. Ergo sensualitas non est appetitus inferior. Est autem aliqua vis animæ inferior, ut ex ejus definitione apparet. Ergo est vis cognitiva inferior. Probatio mediæ. Differentia per accidens objectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem: non enim visus dividitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum: homo enim et asinus accidunt visibili, in quantum est visibile. Sed appetibile apprehensum a sensu et apprehensum ab intellectu, per quæ videntur superior et inferior appetitus distingui, accidunt appetibili, in quantum est appetibile; cum appetibile, in quantum appetibile, sit bonum, cui accedit apprehendi sensu vel intellectu. Ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori.

7. Sed dicendum, quod duo appetitus prædicti distinguuntur per bonum simpliciter, et bonum ut nunc. Sed contra: sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet appetitus ad bonum. Sed verum simpliciter, quod est necessarium, et verum ut nunc, quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias. Ergo nec penes bonum simpliciter et bonum ut nunc, potest distingui appetitus in duas potentias.

8. Præterea, bonum ut nunc, est bonum apparens, ut videtur; bonum autem simpliciter est verum bonum. Sed

appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, et appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quæ sunt corpori necessaria. Ergo bonum ut nunc et bonum simpliciter, non distinguunt superiorem et inferiorem appetitum; et sic idem quod prius.

9. Præterea, vis sensitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per Philosophum in I de Anima (II, com. 27), ubi quinque genera actionum animæ distinguit: scilicet nutrire, sentire, appetere, moveri secundum locum, et intelligere. Sensualitas autem sub sensitiva continetur, ut ipsum nomen demonstrat. Ergo sensualitas non est vis appetitiva, sed cognitiva.

10. Præterea, cuiusque convenit definitio, et definitum. Sed definitio sensualitatis quam Magister ponit 24 dist. II libri Sententiarum, convenit rationi inferiori, quæ interdum intendit circa corporis sensus et circa ea quæ ad corpus pertinent. Ergo ratio inferior, et sensualitas sunt idem. Sed ratio est vis cognitiva; ergo et sensualitas.

Sed contra est quod in definitione sensualitatis dicitur, quod est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Præterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo. Sed in sensualitate aliquod peccatum est levissimum, ut Augustinus dicit, XII de Trinitate (cap. XII). Ergo sensualitas est vis appetitiva.

Respondeo dicendum, quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivæ partis: et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim appetitivæ partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passivi ab activo originem sumit. Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in III de Anima (com. 54). Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, ejus motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspicere potest, quod in

quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quæ appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid hujusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis; nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quædam inclinatio rei. et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est: et una est ejus inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed hæc apprehensio præexigitur in instituyente naturam, qui unicuique naturæ dedit inclinationem propriam sibi convenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute: sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid hujusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundo, in quantum est prædictæ rationis particeps; et hoc ideo quia natura rationalis est tantæ capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis: et ideo inclinatio ejus est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur; et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua hujusmodi rationem appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitivæ partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis: non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile: et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat. Et hujus distinctionis signum evidens est, quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam

tendit, sicut grave necessario appetit locum deorsum; appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud: non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis: de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu hujus vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis: quod ideo est, quia unaquæque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium objectum. Unde datur intelligi, quod objectum appetitus naturalis est hæc res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis hæc res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua: objectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic differt apprehensio sensus et intellectus: nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris.

Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et hæc res bona: nam bonitas appetitur per seipsam, sed hæc res bona, in quantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut hæc res bona per bonitatem, ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo judicat de his quæ sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium objectum est res bona vel conveniens sentienti: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia est conveniens ad ipsum esse sentientis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum, et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis. Et sic Magister complete sensualitatem notificat: per hoc enim quod dicit, quod est *quædam vis animæ inferior*, designatur ejus distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit, *ex qua motus, qui intenditur in corporis sensus*, ostenditur ejus habitudo ad ea quæ sunt convenientia sensui ad

sentiendum; per hoc autem quod dicit, *atque appetitus rerum ad corpus pertinentium*, ostenditur ejus habitudo ad ea quæ sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter. Uno modo sicut quod est de essentia sensualitatis; et sic ad sensualitatem pertinent solæ appetitivæ vires. Alio modo sicut id quod præexigitur ad sensualitatem; et sic vires sensitivæ apprehensivæ ad sensualitatem pertinent. Alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur; et sic motivæ exequentes ad sensualitatem pertinent. Et sic verum est quod omnia quæ sunt nobis communia et bestiis, ad sensualitatem pertinent aliquo modo, quamvis non omnia sint de essentia sensualitatis.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus hoc quod dictum est, subjungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum, in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

Ad tertium dicendum, quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua objecta percipiunt: nam sensus percipiunt sua objecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem; sensualitas vero hoc modo tendit in objecta sensuum sicut et ipsi sensus, scilicet particulariter.

Ad quartum dicendum, quod in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid ut appetendum, sed suggerendo decepit. Non autem deciperetur homo proposito sensibili delectabili, nisi iudicium rationis per passionem appetitivæ partis ligaretur; et ideo sensualitas vis appetitiva est.

Ad quintum dicendum, quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiæ, non quantum ad genus potentiæ, sed quantum ad objecta: quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod diversitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitivas vires, nisi diversitati apprehensionum diversitas appre-

hensorum conjungeretur; nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum; intellectus vero, quia est universalium, apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori, ut dictum est, in corp. art., et ad 3 argum.

Ad septimum dicendum, quod bonum in quod fertur appetitus sensibilis, est bonum particulare, quod consideratur ut hic et nunc, sive sit necessarium, sive contingens; quia etiam videre solem est oculis delectabile, ut habetur Eccl. II, sive sit verum bonum, sive apparens.

Unde patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod sensitiva pars dupliciter accipitur. Quandoque secundum quod dividitur contra appetitivam: et sic continet vires apprehensivas tantum: et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitivam partem nisi sicut ad id quod est quasi ejus origo; unde et ab ea potest denominari. Quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se et appetitivam et motivam, prout anima sensibilis dividitur contra rationalem et vegetabilem: et sic in sensitiva parte animæ sensualitas includitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus et in res ad corpus pertinentes, quam sensualitas, ut prius dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

**ART. II. — UTRUM SENSUALITAS SIT UNA SIMPLEX POTENTIA, VEL DIVIDATUR IN PLURES, SCILICET IRASCIBILEM ET CONCUPISCIBILEM.**

(I part. q. 71, art. 2).

1. Secundo quæritur, utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem; et videtur quod sit una simplex potentia, non divisa in plures potentias. Quia in definitione sensualitatis dicitur, art. præced., quod *est quedam vis animæ inferior*; quod non diceretur, si in se plures vires contineret. Ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

2. Præterea, eadem potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, sicut dicitur in II de Anima.

Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Ergo eadem vis animæ se habet ad utrumque. Sed concupiscibilis se habet ad conveniens, irascibilis vero ad nocivum. Ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis; et sic sensualitas non dividitur in plures vires.

3. Præterea, per eandem virtutem aliquis recedit ab uno extremo et accedit ad alterum; sicut ratione gravitatis lapis recedit a loco supremo, et accedit ad locum infimum. Sed per vim irascibilem anima recedit a nocivo, fugiendo ipsum; per vim autem concupiscibilem accedit ad conveniens, concupiscendo ipsum. Ergo eadem vis animæ est irascibilis et concupiscibilis; et sic idem quod prius.

4. Præterea, proprium objectum gaudii est conveniens. Gaudium autem non est nisi in concupiscibili. Ergo proprium objectum concupiscibilis est conveniens. Sed conveniens est objectum totius sensualitatis, ut patet ex definitione sensualitatis præexposita: nam res ad corpus pertinentes sunt res corpori convenientes. Ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis. Aut ergo irascibilis et concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet: et quodcumque horum detur, habetur propositum; scilicet quod sensualitas est una simplex vis.

5. Sed dicendum, quod sensualitatis objectum est etiam nocivum, sive disconveniens, ad quod irascibilis se extendit. — Sed contra: sicut conveniens est objectum gaudii, ita nocivum vel disconveniens est objectum tristitiæ. Sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili. Ergo tam conveniens quam nocivum sunt objectum concupiscibilis; et sic quidquid est objectum sensualitatis, est objectum concupiscibilis; et ita idem quod prius.

6. Præterea, appetitus sensibilis præsupponit apprehensionem. Sed eadem vis apprehensiva apprehenditur conveniens et nocivum. Ergo et eadem vis appetitiva se habet ad utrumque; et sic idem quod prius.

7. Præterea, secundum Augustinum, odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, ut probatur in II Topic. (cap. III, parum ante medium), quod amor est in eadem; ira autem in irascibili. Ergo eadem vis est irascibilis

et concupiscibilis: aliter enim non posset esse in utraque.

8. Præterea, illud animæ quod cuilibet potentiæ competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam. Sed concupiscere, ad quamlibet potentiam animæ pertinet: quod patet ex hoc quod quælibet potentia animæ in suo objecto delectatur, et illud concupiscit. Ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta: et sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

9. Præterea, potentiæ secundum actus distinguuntur. Sed in quolibet actu irascibili includitur actus concupiscibilis; nam ira habet concupiscentiam vindictæ, et sic de aliis. Ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

Sed contra est quod Damascenus (lib. II, cap. XII, circa finem) distinguit appetitum sensitivum in irascibilem et concupiscibilem, et similiter Gregorius Nyssenus in lib. quem de Anima et ejus viribus scribit (cap. VIII et IX). Appetitus autem inferior est sensualitas. Ergo sensualitas in se plures vires continet.

Præterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. IV, in princ.), distinguuntur hæ tres vires motivæ, rationalis, concupiscibilis et irascibilis. Sed rationalis est alia vis ab irascibili. Ergo et irascibilis a concupiscibili.

Præterea, Philosophus in III de Anima ponit in appetitu sensitivo desiderium et animum, id est irascibilem et concupiscibilem, quæ sunt ad invicem diversæ.

Respondeo dicendum, quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem quæ sunt ad invicem diversæ potentiæ; quod quidem hoc modo videri potest.

Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, in quantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis. Una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suæ naturæ: sicut grave movetur deorsum, ut ibi conservetur. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam: et hoc quidem necessarium est corruptibili; quia, nisi haberet vir-

tutem, qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit: scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturæ, et ad habendum quamdam victoriam super illud quod est ei adversum; et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde ad diversa principia reducuntur. Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio; ut ignis, qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem, cujus proprium objectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quæ sunt sibi contraria; et hoc per vim irascibilem; unde dicitur quod ejus objectum est aliquid arduum.

Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum, cum quandoque illud quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat; sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: hæc enim appetit ut ei suum delectabile jungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriæ super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animæ invenitur quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est quod secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatæ ad agendum; ad concupiscibilem autem dilatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatæ ad recipiendum.

Patet igitur ex dictis, quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius; ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedi-

mento suo delectabili potiretur: cujus signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in VIII de Animalibus (lib. VI de historia Animalium, cap. xviii, parum a princ.). Et inde est quod omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili: nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quæ est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili; et similiter spes incipit a desiderio vel amore. et terminatur in delectatione.

Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivæ partis. aliquid est quod competit sensibili animæ secundum propriam naturam; aliquid vero. secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in sui supremo; sicut dicit Dionysius, in VII c. de divinis Nominibus, quod divina sapientia conjungit fines primorum principii secundorum: sicut vis imaginativa competit animæ sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formæ per sensum acceptæ: sed vis æstimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animæ sensitivæ secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione hujus æstimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio *Metaphys.*; sicut quod ovis fugit lupum, cujus inimicitiam nunquam sensit; et similiter ex parte sensitivæ. Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animæ; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliquo modo appetitum superiorem; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens iræ est minus turpis quam incontinens concupiscentiæ, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus in II *Ethic.* (VII, cap. viii).

Patet igitur ex dictis. quod irascibi-

lis et concupiscibilis sunt diversæ potentiae, et quid est objectum utriusque, et quomodo irascibilis juvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut æstimativa inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivæ partis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est una in genere, quamvis per aliquas partes dividatur.

Ad secundum dicendum, quod tam conveniens delectabile quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum; sed habere quamdam altitudinem super utrumque, ut scilicet nocivum possit superari, et delectabile cum securitate quadam consideri, ad irascibilem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod recedere a nocivo et accedere ad delectabile, utrumque concupiscibili competit; sed impugnare et superare id quod potest esse nocivum, hoc pertinet ad irascibilem.

Et per hoc patet responsio ad quartum et quintum: quia conveniens est objectum concupiscibilis, secundum quod est delectabile; sed totius sensualitatis, secundum quod est quomodocumque expediens animali, vel per viam ardui, vel per viam delectabilis.

Ad sextum dicendum, quod eadem appetitiva concupiscibilis est convenientis prosecutiva, et inconvenientis fugitiva; unde irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur per conveniens et nocivum, ut ex dictis, in solutione ad 2 argumentum, patet.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, Odium est ira inveterata, est prædicatio per causam, et non per essentiam: nam passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est, in corp. art.

Ad octavum dicendum, quod concupiscere appetitu animali, ad solam concupiscibilem pertinet; sed concupiscere appetitu naturali, pertinet ad quamlibet potentiam; nam quælibet potentia animæ natura quædam est, et naturaliter in aliquid inclinatur; et similiter est distinguendum de amore et delectatione, et aliis hujusmodi

Ad nonum dicendum, quod in definitione passionum irascibilis ponitur actus appetitivæ communis, ut appetere;

non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sit principium vel terminus; ut si dicatur, quod ira est appetitus vindictæ propter præcedentem contristationem.

**ART. III. — UTRUM IRASCIBILIS ET CON-  
CUPISCIBILIS SINT TANTUM IN APPETITU  
INFERIORI, VEL IN SUPERIORI.**

(1 part., quæst. 83, art. 5).

1. Tertio quæritur, utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori, vel etiam in inferiori; et videtur quod in superiori. Nam appetitus superior ad plura se extendit quam appetitus inferior, cum sit et corporalium et spiritualium. Si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, multo fortius et superior dividi debet.

2. Præterea, quæcumque vires sunt animæ secundum seipsam, ad superiorem pertinent partem: nam vires inferiores sunt communes animæ et corpori. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt animæ secundum seipsam: unde dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XIII): *Has potentias habet anima antequam corpori miscetur; siquidem sunt ei naturales, nec aliud sunt quam ipsa tota: namque animæ substantia in his tribus plena et perfecta consistit: id est in rationabilitate, concupiscibilitate, et irascibilitate.* Ergo irascibilis et concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent.

3. Præterea, secundum Philosophum in lib. de Anima (II, comm. 21), et XI Metaphys., sola pars animæ rationalis est a corpore separabilis. Sed irascibilis et concupiscibilis remanent in anima a corpore separata, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. xv a med. et cap. XIII). Ergo irascibilis et concupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

4. Præterea, imago Trinitatis quærenda est in superiori parte animæ. Sed secundum quosdam assignatur imago in rationali, irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad superiorem partem pertinent.

5. Præterea, caritas dicitur esse in concupiscibili, spes autem in irascibili. Sed caritas et spes non sunt in appetitu sensitivo, qui non potest extendi ad immaterialia. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

6. Præterea, vires humanæ dicuntur illæ quas homo supra cetera animalia habet, quæ pertinent ad superiorem animæ partem. Sed distinguitur a magistris duplex irascibilis: humana et non humana; et similiter concupiscibilis. Ergo prædictæ vires non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

7. Præterea, operationes virium sensitivarum tam apprehensivarum quam appetitivarum non manent in anima separata, quia per corporis organa exercentur; alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis, utpote potens suam operationem habere per seipsam. Sed in anima separata remanet gaudium et tristitia, amor et timor, et alia huiusmodi, quæ attribuuntur irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in sensitiva parte, sed etiam in intellectiva.

Sed contra est quod Damascenus (lib. II, cap. XII), et Gregorius Nyssenus (lib. de viribus Animæ cap. VIII et IX), et Philosophus ponunt esse eas in sensibili appetitu tantum.

Respondeo dicendum, quod cum actus appetitivarum partium præsupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliquammodo similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum, apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivæ inferiores distinguuntur; una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivæ distinguuntur. Unde secundum Augustinum (alium auctorem, lib. de Spiritu et Anima, cap. XII, in princ.), exterius aliud est quod videt et quod audit; sed interius in intellectu est idem. Et similiter est de appetitivis; quod appetitiva superior est una respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivæ inferiores respectu diversorum appetibilium distinguantur. Cujus ratio ex utraque parte est: quod vis superior habet objectum universale, sed inferiores vires habent objecta particularia; multa autem per se conveniunt particularibus quæ per accidens se habent ad universale; et ideo, cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quæ est per se, potentia inferiores

inveniuntur secundum speciem distinctæ; sed superior potentia remanet indivisa, sicut patet quod objectum intellectus est quod quid est: unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quæ habent quidditatem, nec diversificatur per aliquas differentias, quæ rationem quidditatis non diversificent. Sed cum objectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum, secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari; unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus; et similiter est ex parte appetivarum: nam objectum appetitus superioris, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est, est bonum absolute; sed objectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eandem rationem sunt convenientia animali, ut ex prædictis, art. præced., patet. Et ideo per hoc essentialiter diversificatur objectum appetitus inferioris: non autem objectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo.

Sciendum tamen est, quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quæ sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit; ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altiori modo: nam inferiores appetitus tendunt in sua objecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictæ dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor; et eadem ratione, ipsa voluntas, quæ hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquæ vires diversæ similes irascibili et concupiscibili.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis appetitus superior in plura se

extendat quam inferior. tamen quia habet universale bonum pro proprio objecto, non dividitur in plures potentias.

Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Augustini, nec oportet eum in auctoritate accipere; tamen potest dici, quod intelligit de irascibili et concupiscibili similitudinarie dictis; vel loquitur quantum ad originem potentialium: nam omnes potentie sensitivæ ex essentia animæ fluunt.

Ad tertium dicendum, quod circa sensitivas potentias animæ est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod manent in anima separata secundum essentiam; alii vero, quod manent in essentia animæ sicut in radice. Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanet irascibilis et concupiscibilis quam aliæ sensitivæ vires: unde in libro prædicto dicitur quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus in lib. de Trin. (IX, c. III, IV et seq.), investigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increatæ, quamvis vera ratio imaginis sit solum in mente; et ratione prædictæ similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili et concupiscibili, quamvis non sit proprie dictum.

Ad quintum dicendum, quod caritas et spes non sunt in irascibili et concupiscibili, proprie loquendo, cum dilectio caritatis et expectatio spei sint sine passione; sed dicitur caritas esse in concupiscibili, in quantum est in voluntate, prout habet actus similes concupiscibili; et simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur esse humanæ, sive rationales, non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem, in quantum obediunt rationi, et participant regimen ejus, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. XII).

Ad septimum dicendum, quod gaudium et timor, quæ sunt passionibus, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peraguntur; sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus.



**ART. IV. — UTRUM SENSUALITAS  
OBEDIAT RATIONI.**

(1 part. quæst. 81. art. 3).

1. Quarto quæritur, utrum sensualitas obediat rationi; et videtur quod non. Rom. vii, 19, dicitur: *Non enim quod volo, facio; sed quod odi malum, illud facio.* Hoc enim dicitur, ut quædam Glossa (ord.) exponit, propter motus sensualitatis. Ergo sensualitas voluntati et rationi non obedit.

2. Præterea, ibidem dicitur: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee.* Hæc autem lex est concupiscentia. Ergo repugnat legi mentis, id est rationi; et ita non obedit ei.

3. Præterea, sicut ordinantur apprehensivæ ad invicem, ita appetitivæ. Sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum: non enim videmus aut audimus quidquid intellectus decernit. Ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

4. Præterea, naturalia in nobis non subduntur rationi. Sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile. Ergo motus sensualitatis non subditur rationi.

5. Præterea, motus sensualitatis sunt animæ passiones, ad quas determinatæ dispositiones corporum requiruntur, ut Avicenna determinat; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis. Sed dispositio corporalis non subditur rationi. Ergo nec motus sensualitatis. — Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. II, cap. xii), quod irascibilis et concupiscibilis participant aliquantulum rationem, quæ sunt partes sensualitatis. Ergo et motus sensualitatis est in potestate rationis. Hoc idem habetur ex dictis Philosophi in I Ethic. (cap. ult.), et ex Gregorio Nyseno (lib. de viribus Animæ, cap. viii et ix).

Respondeo dicendum, quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum; quia omne quod est per aliud, reducit ad per se, ut habetur ex VIII Physic. Unde, cum voluntas seipsam moveat. ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires aliæ, quæ seipsas non movent, ab aliquo

moveantur. Tanto autem unaquæque aliarum virium plus de motu ejus participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsæ appetitivæ inferiores voluntati obediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimæ, aliæ vero magis remotæ, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivæ inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi, tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis; cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam; et ideo dicit Philosophus, in I Ethic., quod *ratio semper suadet ad optima.* Secundo ex parte voluntatis; in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et præcipue in superiori, redundat in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis; unde dicitur in III de Anima (comm. 57) quod *appetitus movet appetitum*, superior scilicet inferiorem, *sicut sphaera sphaeram in corporibus cælestibus.* Tertio ex parte motivæ exequentis; sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium ejus quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ut in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur Genes. iv, 7: *Subter te erit appetitus tuus.*

Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi; et similiter sensualitas, quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivæ partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apostoli intelligitur quantum ad hoc quod non est in potestate

nostra universaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire; quamvis possimus impedire singulos, ut patet ex dictis, quæst. de libero Arb., art. xii.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas, quantum est de se, repugnat rationi; tamen ratio potest eam reprimere, ut patet ex dictis, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod inferiores apprehensivæ obediunt superiori, ut patet de imaginatione et aliis sensibus interioribus; sed quod exterior sensus intellectui non obediat, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum, sine qua in actum exire non potest.

Ad quartum dicendum, quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii objecti, ut ex dictis, art. i hujus quæst., patet. Unde, cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eandem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum, potest in diversa ratio sensualitatem movere.

Ad quintum dicendum, quod dispositio corporalis, quæ pertinet ad completionem corporis, non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones prædictæ in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accessio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi, quod actu passiones hujusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.

**ART. V. — UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM.**

(1-2, quæst. 7, art. 8).

1. Quinto quæritur, utrum in sensualitate possit esse peccatum; et videtur quod non. Nunquam enim nisi in voluntate peccatur. Sed sensualitas distinguitur a voluntate. Ergo in sensualitate non est peccatum.

2. Præterea, in anima separata peccata remanent. Sensualitas autem non remanet in anima separata, cum sit potentia conjuncti. Ergo, etc.

3. Præterea, actus ejus mediante corpore exercetur. Cujus autem est potentia, ejus est actus, secundum Philophum in lib. de Somno et Vig. (cap. 1, ante med.). Ergo in sensualitate non est peccatum.

4. Præterea, secundum Augustinum in V de civit. Dei (cap. x), est aliquid quod agit et non agitur, ut Deus; et in hoc peccatum non est. et est aliquid quod agit et agitur, scilicet voluntas; et in hac constat esse peccatum: et est aliquid quod agitur et non agit, ut sensualitas. Ergo nec in ea peccatum est.

5. Sed dicendum, quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso quod ratio motum ejus impedire potest. — Sed contra: in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretatus consensus rationis: qui quidem non sufficit ad peccatum, cum non sufficiat ad meritum sine consensu expresso: Deus enim prior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit quædam Glossa (ex Origene) in princ. Hierem. Ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate.

6. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed vitare non possumus quin motus sensualitatis sint inordinati: ut enim dicit Augustinus (alius auctor, lib. III Hypnognosticon, non multum procul a princ.), *quia homo noluit vitare malum cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit.* Ergo in sensualitate non est peccatum.

7. Præterea, quando motus sensualitatis est in aliquid licitum, non est peccatum; ut cum conjugatus movetur in uxorem suam. Sed sensualitas non discernit inter licitum et illicitum. Ergo nec quando in illicitum movetur, erit peccatum.

8. Præterea, virtus et vitium sunt contraria. Sed virtus non potest esse in sensualitate. Ergo nec vitium.

9. Præterea, in eo est peccatum cui imputatur. Sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus, sed voluntati. Ergo in sensualitate non est peccatum.

10. Præterea, id quod est materiale in peccato mortali, potest esse in sensualitate: nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse, quia in ea quod est formale in peccato mortali non est. Sed quod est formale in peccato veniali, privatio scilicet ordinis debiti, in sensualitate non est, sed in ratione, cujus est ordinare. Ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

11. Præterea, si cæcus qui a vidente ducitur in foveam cadat, non est pec-

catum cæci, sed videntis. Cum ergo sensualitas sit quasi cæca respectu divinum, si cadat in illicitum, non erit peccatum ejus, sed rationis, quæ debet eam regere.

12. Præterea, sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita et exteriora membra; in quibus tamen non dicimus esse peccatum. Ergo nec in sensualitate.

13. Præterea, dispositio et forma sunt in eodem, quia actus activorum sunt in patiente bene disposito. Sed veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo veniale non possit esse in sensualitate, ergo nec mortale.

14. Præterea, actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi. Si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis; quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. XIX de civit. Dei, cap. iv): *Nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum.* Hæc autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem. Ergo in ea potest esse peccatum.

Præterea, Magister dicit, 24 distinct., lib. II Sent., quod in sensualitate est peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod peccatum nihil aliud est quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui esse debebat: et hoc modo accipitur peccatum in his quæ sunt secundum naturam, et in his quæ sunt secundum artem, ut dicit Philosophus, II Phys. (com. 72). Sed tunc est peccatum mortale quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis: sic enim ei debetur laus vel vituperium; et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis; et in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra, eo quod prævenit iudicium rationis; est tamen aliquo modo in nostra potestate, in quantum sensualitas rationi subicitur, ut ex dictis, art. præced., patet. Et ideo actus ejus attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte. Unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est

peccatum perfectum; sed solum veniale, in quo imperfecta peccati mortalis ratio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod subiectum alicujus est duplex: scilicet primum, et secundarium; sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundarium, in quantum subicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subiectum peccati est voluntas; sensualitas vero est subiectum peccati, in quantum aliquo modo participat voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod peccatorum notæ remanent in conscientia, quacumque vi fuerint commissa; unde, dato quod sensualitas omnino non remaneat modo prædicto, peccatum sensualitatis remanere potest. Hoc autem, an scilicet sensualitas remaneat, alibi disserendum est.

Ad tertium dicendum, quod actus sensualitatis est in nobis aliquo modo, non ex natura sensualitatis, sed in quantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensualitatis secundum se consideratæ non sit agere, est tamen ejus prout participat aliquo modo rationem.

Ad quintum dicendum, quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis: quando enim motus sensualitatis prævenit iudicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subicitibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati. Tamen sciendum, quod etsi aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod sufficiat ad meritum: plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum; cum malum ex singularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota et integra causa, ut Dionysius dicit, iv cap. de divinis Nominibus.

Ad sextum dicendum, quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamvis non omnia, ut patet ex his quæ in alia quæstione, quæst. præc., art. xii, dicta sunt.

Ad septimum dicendum, quod cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedat limites matrimonii, est peccatum ve-

niale; unde patet quod ipse motus concupiscentiæ in conjugato iudicium rationis præveniens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quod est licitum concupisci, tamen si sensualitas in id feratur, nullum erit peccatum.

Ad octavum dicendum, quod virtus moralis est in viribus sensualitatis, id est in irascibili et concupiscibili, ut patet per Philosophum, in III Ethic. (cap. x, in princ.), ubi dicit, quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quæ est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem; ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate, et virtus in irascibili et concupiscibili. Peccatum tamen quod est in sensualitate, virtuti non contrariatur; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod omne peccatum imputatur homini in quantum habet voluntatem; et tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia cujus actum contingit esse deformem.

Ad decimum dicendum, quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter. Uno modo sicut objectum est materia actus: et sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, ut cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis. Alio modo sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior et interior sint unum peccatum: et per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali. Tertio modo materiale in peccato mortali est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili: et sic id quod est materiale in peccato mortali non potest esse in sensualitate. Nec sequitur, si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale, ratione prædicta in corp. art.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum dicitur esse in sensualitate, non quia ei imputetur, sed quia per ejus actum committitur. Imputatur autem homini, in quantum actus ille in ejus potestate consistit.

Ad duodecimum dicendum, quod membra exteriora sunt tantum nota; vires autem appetitivæ inferiores sunt moventes ad similitudinem voluntatis: unde, in quantum participant aliquantulum voluntatem, possunt esse subjectum peccati.

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est dispositio. Una qua patiens disponitur ad recipiendum formam; et talis dispositio est in eodem cum forma. Alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum: et de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit. Hujusmodi autem dispositio est veniale, quod in sensualitate est, ad peccatum mortale, quod est in ratione: nam sensualitas est ut agens in peccato mortali, in quantum inclinatur ad peccandum.

Ad decimumquartum dicendum, quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem objecti, est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii: nam membra exteriora non applicantur ad actum nisi ex imperio rationis: unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui iudicium prævenit rationis.

**ART. VI. — UTRUM CONCUPISCIBILIS SIT MAGIS CORRUPTA ET INFECTA QUAM IRASCIBILIS.**

(1-2, quæst. 84, art. 4).

1. Sexto quæritur, utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis; et videtur quod non. Corruptio enim et infectio humanæ naturæ ex peccato originali venit. Peccatum autem originale est in essentia animæ sicut in subjecto, ut a quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex conjunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam conjungitur. Cum ergo essentiæ animæ omnes potentie æqualiter appropinquent, utpote in ea radicate, videtur quod infectio et corruptio non magis in concupiscibili quam in irascibili et aliis potentiis sit.

2. Præterea, ex corruptione naturæ in nobis est quædam inclinatio ad peccatum. Sed peccata irascibilis sunt graviora quam concupiscibilis, quia secundum Gregorium (XXXII Moral., cap. xi, parum ante med.), spiritualia peccata

sunt majoris culpæ quam carnalia. Ergo magis est corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

3. Præterea, ex corruptione naturæ in nobis contingunt subiti animæ motus. Sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis: irascibilis enim movetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis cum quadam animi mollitie. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

4. Præterea hujusmodi corruptio et infectio de qua loquimur, est corruptio naturæ, et per generationem traducta. Peccata autem irascibilis sunt magis naturalia et magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, ut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. vi, parum ante med.). Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

5. Præterea, corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis. Sed peccatum primi parentis fuit superbia sive elatio, quæ est in irascibili. Ergo et in nobis est irascibilis magis corrupta quam concupiscibilis.

Sed contra: ubi est major turpitudine, ibi est major corruptio et infectio. Sed secundum Philosophum in VIII Ethic. (VII, cap. vi), turpior est incontinens concupiscentiæ quam incontinens iræ. Ergo concupiscibilis est magis corrupta et infecta quam irascibilis.

Præterea, ibi sumus magis corrupti ubi difficilius resistimus. Sed difficilius est repugnare contra voluptatem, quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram; ut patet per Philosophum in II Ethic., (III, cap. iii, non procul a fin.). Ergo in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

Respondeo dicendum, quod corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt: quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpam autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ: uno modo essentialiter; alio modo causaliter. Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiva, ubi erat originalis justitia, quæ per peccatum originale privatur. Causaliter autem est in aliis potentiis quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur: quem quidem attingit vis generativa

sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis sicut ipsum imperans ratione delectationis; sensus tactus sicut delectationem percipiens: et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitivas concupiscibili, inter omnes potentias animæ generativæ, quæ dicitur esse infecta et corrupta.

Corruptio autem animæ de qua loquimur, considerata est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali justitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentie omnino sibi subjectas, vires inferiores singulæ tendunt in id quod est eis proprium, scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram, et alia hujusmodi: unde Philosophus in I Ethicor. (cap. viii, a med.) comparat hujusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto; ita hujusmodi corruptio est in viribus sensitivis, in quantum continentia rationis privatæ in diversa feruntur: non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo. Et ideo quantum aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta: et ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua quasi aliquid rationis in suo motu participans, secundum Philosophum in VII Ethic. (cap. iv, in princ.), minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes potentiæ in essentia animæ radificentur, tamen quædam per prius fluunt ab essentia animæ quam aliæ, et ad causam originalis diversam habitudinem habent: et sic non similiter est in omnibus corruptio et infectio originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora; sed peccata concupiscibilis turpiora: ipsa enim discretio rationis culpam auget, sicut ignorantia culpam alleviat. Recessus autem a ratione, in qua tota dignitas humana consistit, ad

turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens.

Ad tertium dicendum, quod motus irascibilis et concupiscibilis dupliciter potest considerari: scilicet in appetendo et in exequendo. In appetendo quidem magis est subditus motus concupiscibilis quam irascibilis, quia irascibilis movetur quasi deliberando et conferendo vindictam intentam ad injuriam receptam, quasi syllogizans, ut dicitur in VII Eth. (cap. vi); sed concupiscibilis, ad solam apprehensionem delectabilis, movetur ad fruitionem delectabilis, ut ibi dicitur. Sed in exequendo motus irascibilis est magis subditus quam concupiscibilis; quia irascibilis cum quadam fiducia et fortitudine agit; concupiscibilis vero cum quadam mollitie insidiose tendit ad propositum adipiscendum. Unde dicit Philosophus in VII Ethicor. (cap. iii, a med.), quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus; concupiscentia vero insidiator*; et inducit versum Homeri, qui dixit, *Venerem esse dolosam, et ejus corrigiam variam*, significans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum sapientis.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter: vel quantum ad naturam speciei, vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis; unde Philosophus dicit in II Ethic., quod *voluptas ex puero omnibus nobis committitur quasi contemporanea vite*. Sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis; et hoc ideo quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animæ, concupiscibilis naturalius tendit in suum objectum, utpote magis naturale et conveniens secundum se ipsum: est enim cibi et potus, et aliorum hujusmodi, per quæ natura conservatur; sed si consideretur hujusmodi motus ex parte corporis, major transmutatio et commotio corporalis complexionis fit ex motu iræ quam concupiscentiæ, communiter et proportionaliter loquendo. Et ideo complexio corporalis, in qua plerumque filii parentibus simulantur, plus facit ad dominium iræ quam ad dominium concupiscentiæ; et

propter hoc in peccatis iræ magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiæ: quod enim est ex parte animæ, refertur ad speciem: sed quod est ex determinata complexionem corporis, pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum est peccatum totius humanæ naturæ. Unde patet quod ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod in nobis contrario ordine corruptio accidit et in Adam; quia in Adam anima corripit corpus, et persona naturam; in nobis autem est e converso. Unde, quamvis peccatum Adæ per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

**ART. VII. — UTRUM SENSUALITAS IN HAC VITA CURARI VALEAT A PRÆDICTA CORRUPTIONE.**

(1-2. quæst. 74, art. 3).

1. Septimo quæritur, utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione prædicta; et videtur quod sic. Quia prædicta corruptio vocatur fomes. Dicitur autem de beata Virgine, quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, præcipue post conceptionem Filii Dei. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

2. Præterea, omne illud quod obedit rationi, est susceptivum rectitudinis rationis. Sed vires sensualitatis, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi, ut ex dictis, art. iv hujus quæst., patet. Ergo sensualitas est receptiva rectitudinis rationis, et ita potest a contraria corruptione curari.

3. Præterea, virtus opponitur peccato. Sed in sensualitate potest esse virtus: ut enim Philosophus dicit in III Ethic. (in princ.), *temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium*. Ergo sensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati.

4. Præterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscentiæ pravæ. Sed temperatus non habet hujusmodi concupiscentias; in quo differt a continente, qui eas habet, sed non sequitur, ut patet in VII Ethic. (cap. vi; et lib. II, cap. v). Ergo sensualitas in hac vita potest totaliter curari.

5. Præterea, si corruptio ista est in-

curabilis: aut est ex parte curantis, aut ex parte medicinæ, aut ex parte morbi, aut ex parte naturæ sanandæ. Sed non est parte curantis, scilicet Dei, quia omnipotens est: nec ex parte medicinæ, quia, ut dicitur Rom. v, donum Christi est virtuosius quam peccatum Adæ, quo corruptio hujusmodi est inducta: nec ex parte morbi, quia est contra naturam, cum in uatura instituta non fuerit: nec ex parte naturæ; utile enim esset hanc infirmitatem removeri, cum ex ea sit homo pronus ad malum, et tardus ad bonum. Ergo sensualitas, in hac vita est curabilis.

Sed contra: necessitas peccandi, saltem venialiter, consequitur necessitatem moriendi. Sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur. Ergo nec necessitas peccandi venialiter; et sic nec corruptio sensualitatis, ex qua prædicta necessitas venit.

Præterea, si sensualitas curabilis esset in hac vita, maxime per sacramenta Ecclesiæ curaretur, quæ sunt medicinæ spirituales. Sed adhuc post sacramenta suscepta manet, ut experimento patet. Ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

Respondeo dicendum, quod sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id quod est naturale, non potest permolari nisi a virtute supernaturali. Hujusmodi autem corruptio qua partes animæ dicuntur corruptæ, sequitur quodammodo inclinationem naturæ. Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiæ ex divina liberalitate superadditæ. Qua quidem justitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia; unde dicit Dionysius, in eccl. Hierarch. iii cap., quod *per peccatum natura humana ad principii consequentem merito ducta est finem*. Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose; ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile, et irascibilis in arduum, præter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod beata Virgo a fomite liberata fuit miraculose.

Ad secundum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi, in quantum motus earum vel ordinantur vel comprimuntur per rationem; non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

Ad tertium dicendum, quod virtus in irascibili et concupiscibili existens non contrariatur corruptioni prædictæ, unde totaliter eam non tollit; contrariatur autem superexcellentiæ inclinationis prædictarum virium in sua objecta; et hoc per virtutem tollitur.

Ad quartum dicendum, quod temperatus, secundum Philosophum (lib. VII Eth., cap. iii et ix), non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt inesse continenti.

Ad quintum dicendum, quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur. Ipse enim Deus quamvis sit potens curare, tamen secundum ordinem suæ sapientiæ disposuit ut non curetur in hac vita. Similiter donum gratiæ, quod per Christum nobis confertur, quamvis sit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad removendam corruptionem prædictam, quæ est naturæ, sed ad removendam culpam personæ. Similiter hujusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturæ primitivæ institutæ, est tamen consequens principia naturæ sibi relictæ; est etiam homini utile ad vitandum elationis vitium, ut sensualitatis infirmitas maneat; II Corinth. cap. xii, 7: *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ*: et ideo post baptismum remanet hæc infirmitas in homine; sicut sapiens medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo majoris morbi.

## QUÆSTIO XXVI.

### DE PASSIONIBUS ANIMÆ.

(In decem articulos divisa).

Primo quæritur, utrum naturaliter anima separata a corpore patiat; — 2º quomodo anima conjuncta corpori patiat; — 3º utrum

passio sit tantum in appetitiva sensitiva; — 4° secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animæ passionibus; — 5° utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales passionibus; — 6° utrum passionibus mereamur; — 7° utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito; — 8° utrum hujusmodi passionibus fuerint in Christo; — 9° utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorum rationem; — 10° utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.

**ART. I. — UTRUM ANIMA SEPARATA  
A CORPORE PATIATUR.**

(Suppl. quæst. 70, art. 3).

1. Quæstio est de passionibus animæ: et primo quæritur, utrum anima separata a corpore patiat: et videtur quod non patiat ab igne corporeo. Augustinus enim dicit, XII super Genesim ad litteram (cap. vi, circa medium): *Agens est præstantius patiente*. Sed anima quolibet corpore est præstantior. Ergo ab igne corporeo anima pati non potest.

2. Sed diceretur, quod ignis agit in animam ut est instrumentum divinæ justitiæ judicantis. — Sed contra: instrumentum non complet actionem instrumentalem nisi exercendo actionem naturalem; sicut aqua baptismi sanctificat animam lavando corpus, et serra facit scamnum secando lignum. Sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam ut instrumentum divinæ justitiæ. Ergo etc.

3. Sed diceretur quod, naturalis actio ignis est cremare, et sic naturaliter agit in animam in quantum secum defert cremabilia. — Sed contra: cremabilia, quæ dicitur anima secum deferre, sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. Ergo, cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo, in quantum secum defert cremabilia.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram (cap. xxxi, a med.): *Non sunt corporalia, sed similia corporalibus, quibus animæ corporibus exitæ afficiuntur bene seu male*. Ergo ignis quo anima separata punitur, non est corporeus.

5. Præterea, Damascenus dicit in fine lib. IV (lib. II, cap. iv, circa fin.): *Tra-*

*detur diabolus, et dæmones ejus, et homo ejus, scilicet Antichristus, et impii et peccatores, in ignem æternum, non materiale qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus*. Omnis autem ignis corporeus materialis est. Ergo ignis a quo anima separata patitur, non est corporeus.

6. Sed dicendum, quod ignis ille corporeus affligit animam, in quantum est ab ea visus, ut dicit Gregorius in libro IV Dialog. (c. xxiv, parum a princ.): *Ignem eo ipso patitur anima quo videt*; et sic illud quod immediate affligit animam, non est corpus, sed similitudo corporis apprehensa. — Sed contra: visum, ex hoc quod est visum, est perfectio videntis. Ergo ex hoc quod est visum, non inducit afflictionem videnti, sed magis delectationem. Si ergo aliquid visum affligat, hoc erit in quantum est alii nocivum. Sed ignis non potest affligere animam agendo in ipsam, ut probatum est. Ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quo videt.

7. Præterea, agentis ad patiens est aliqua proportio. Sed incorporei ad corpus nulla est proportio. Ergo anima non potest ab igne corporeo, cum sit incorporea, pati.

8. Præterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem superaditam. Aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis. Spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiva non est. Si autem est corporalis, cum omni virtute corporali anima præstantior sit, per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit. Ergo nec naturaliter nec supernaturaliter anima pati potest.

9. Sed dicendum, quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali. — Sed contra: Augustinus dicit in lib. de vera Religione (cap. lv, aliquantulum a princ.), quod *substantia vivens est dignior qualibet substantia non vivente*. Sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet vivens vita naturali. Ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non vivens.

10. Præterea, si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi in quantum apprehenditur vel sentitur ut nocivus. Sed ex hoc aliquid nocet quod



aliquid adimit: unde Augustinus dicit (Enchirid., cap. XII), quod *malum ideo nocet, quia adimit bonum*. Ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere. Ergo eam affligere non potest.

11. Sed dicendum, quod adimit divinæ visionis gloriam. — Sed contra: pueri qui pro solo originali damnantur, carent divina visione. Si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis adimit, non erit major pœna eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorum qui puniuntur in limbo; quod est contra Augustinum (Enchir., c. XCIII).

12. Præterea, omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suæ formæ, per quam agit. Sed ignis agit per calorem. Cum ergo anima non possit calefieri, videtur quod non possit ab igne pati.

13. Præterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed per instrumenta divinæ misericordiæ, scilicet sacramenta, aliquis involuntarius et resistens non juvatur, præcipue si sit adultus. Ergo per instrumentum divinæ justitiæ, quod est ignis corporeus, anima invita non recipiet pœnam. Constat autem quod voluntarie non recipit. Ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

14. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo. Sed secundum nullam speciem motus anima potest moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

15. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, communicat cum eo in materia, ut videtur per Boetium in lib. de duab. Naturis et una persona Christi (aliquantulum a med.). Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia. Ergo non potest pati ab igne corporeo.

1. Sed contra est quod Lucæ XVI, 24, dives in inferno positus secundum animam tantum dicit: *Crucior in hac flamma*.

2. Præterea, Gregorius in XV lib. Moral. (super illud Job. XXIX: *Devorabit eum ignis qui non succenditur*) sic dicit: *Gehennæ ignis cum sit corporeus, et in semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret*.

3. Præterea, Cassiodorus dicit in lib.

de Anima, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et videt quam dum est in corpore. Sed dum est in corpore, affligitur sentiendo ab aliquo corpore. Ergo multo magis cum est a corpore separata.

4. Præterea, sicut anima est incorporea, ita et dæmones. Sed dæmones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Matthæum XXV, 41: *Ite maledicti in ignem æternum*. Ergo et anima separata.

5. Præterea, majus est animam justificari quam animam puniri. Sed aliqua corporalia agunt in animam ad justificationem ipsius, in quantum sunt divinæ misericordiæ instrumenta, ut patet in sacramentis Ecclesiæ. Ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad ejus punitionem, in quantum sunt instrumenta divinæ justitiæ.

6. Præterea, ignobilius potest pati a nobiliori. Sed ignis corporeus est nobilior quam anima damnati. Ergo animæ damnatorum possunt pati ab igne corporeo. Probatio mediæ. Quodlibet ens nobilium est non ente. Sed non esse est nobilium quam esse animæ damnatorum, ut patet Matth. XXVI, 24: *Melius erat ei, si natus non fuisset homo ille*. Ergo quodlibet ens est nobilium anima damnata, et ita ignis corporeus.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis et sequentium scire oportet quid proprie sit passio.

Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicujus quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a *patin* græce, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abjicitur. Secundum hoc autem, quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et inde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abjicit a substantia. Hujusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu

autem augmenti et decrementi recipitur vel abjicitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cuius additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis præcedentis; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expellitur. Quia ergo actio proprie accepta, est cum quadam abjectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium; ampliatur nomen passionis secundum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impeliatur ab eo quod sibi competeat, pati dicatur; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorsum moveatur; et hominem pati si prohibeatur suam facere voluntatem.

Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est aliquid receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus. Unde sola huiusmodi proprio hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest: et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole. Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo ejus operatio potest impediri.

Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse non posse, dixerunt, omnia quæ dicuntur in Scripturis de pœnis corporalibus damnatorum, intelligenda esse metaphoricè: ut scilicet per huiusmodi corporales pœnas apud nos notas, significarentur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur: sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in Scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum. Et huiusmodi opinionis videtur fuisse Origenes (lib. II Periarchon, cap. xx), et Algazel.

Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse pœnam spirituum, sed corporum; corpora vero puniri non possunt nisi corporali pœna, eadem pœna hominibus post resurrectionem et spiritibus debetur, ut patet Matth. xxv, ubi dicitur: *Ile maledicti in ignem æternum etc.*; et ideo oportet dicere, ut Augustinus probat XXI de civit. Dei (cap. x), ipsos spiritus pœnis corporalibus aequaliter affici. Nec est simile de gloria beatorum et pœna damnatorum: quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificantur per fruitionem divinitatis; damnati vero deprimuntur in id quod sub eis est, unde corporalibus tormentis puniuntur.

Et ideo alii dixerunt, quod anima separata afficietur quidem aliquibus pœnis, quavis non corporalibus, tamen corporalibus similibus; quibus similes sunt illæ pœnæ per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur sensisse Augustinus, XII super Genesim ad litteram (cap. xxxii), et Avicenna (lib. IX Metaph. cap. ultimo). Sed hoc esse non potest. Nam huiusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illæ sunt universales, ex quorum consideratione afflictio animæ non inferitur, sed magis jucunditas in consideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quæ quidem esse non possunt nisi in organo corporali, ut a Philosopho probatur. Quod quidem et animæ separatae et spiritibus dæmonum deest.

Unde alii dicunt, quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod anima separata suis sensibus utitur: unde ignem corporeum sentiendo, ab igne punitur. Et hoc est quod Gregorius in IV Dialog. (c. xxxix) dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quo videt. Sed istud non videtur verum. Primo quidem, quia actus sensitivarum potentiarum esse non possunt nisi mediantibus organis corporalibus; alias animæ sensibiles brutorum essent incorruptibiles, utpote per se suas potentes habere operationes. Secundo, quia, dato quod sentirent animæ separatae non tamen possent a sensibilibus

affligi: nam sensibile est perfectio sentientis in quantum hujusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam in quantum hujusmodi; sed in quantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animæ separatæ possit esse nocivus. Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non possit esse spiritui nocivus, potest tamen apprehendi ut nocivus: quod videtur consonum ei quod Gregorius dicit in libro IV Dial. (cap. xxix): *Quia cremari se inspicit diabolus, crematur.* Non enim est probabile quod dæmones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam et ignis corporalis non cognoscant quam nos, ut falso credant ignem corporeum sibi posse nocere.

Unde dicendum, quod vere, et non solum secundum apparentiam, ab igne corporeo affliguntur: et hoc est quod Gregorius dicit in IV Dial. (cap. xxix a med.): *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patitur.* Cujus quidem modum aliqui hoc modo assignant, dicentes, ignem corporeum, ut est instrumentum divinæ justitiæ, in animam agere posse, quamvis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quæ ad aliquid efficiendum non sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt ut sunt instrumenta alterius agentis; sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi ut instrumentum virtutis nutritivæ. Sed hoc sufficiens non videtur: nam instrumentum non agit illam actionem quæ propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem, ut in objiciendo (argum. 3) dictum est.

Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliquam naturaliter patitur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Substantiam enim corpoream corpori uniri contingit dupliciter: uno modo ut formam, in quantum vivificat corpus: alio modo ut motorem mobili, vel locatum loco, per aliquam operationem, sive per aliquam habitudinem. Quia vero formæ et ejus cujus est forma, est unum esse, unio substantiæ spiritualis ad corporalem per modum formæ, est unio quan-

tum ad esse. Nullius autem rei esse est suæ potestati subjectum; et ideo non est in potestate substantiæ spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per inodum formæ, sed hoc lege naturæ agitur, vel virtute divina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturæ spiritualis est uniri corpori per modum motoris aut locati, et separari ab eo, secundum ordinem naturæ; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinæ justitiæ, facit aliquid supra virtutem naturæ, scilicet animam detinere, vel ligare: sed ipsa unio per modum prædictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo, illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione, vel ab alio sibi competenti: et hunc modum passionis Augustinus ponit in XX lib. de civit. Dei (cap. x), sic dicens: *Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo... incorporei spiritus dæmonum corporeis ignibus cruciandi; non ut ignes ipsi, quibus adhærebunt, eorum junctura inspirentur, et animalia fiant... sed miris et ineffabilibus modis adhærendo. accipientes ex ignibus penam, non dantes ignibus vitam.* Hunc modum Gregorius ponit in IV Dial. (cap. xxix, in fin.): sic dicens: *Dum Veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?*

Ad primum ergo dicendum, quod agens non oportet simpliciter esse præstantius patiente, sed secundum quod est agens; et sic ignis, in quantum agit in animam ut instrumentum divinæ justitiæ, est anima præstantior, quamvis non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod in illa passione et actione est aliquid naturale, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quæ est per formarum contrarietatem; et hoc ibi esse non potest.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus circa hoc, XII super Genesim ad litteram (cap. xxxii), nihil expresse determinat; sed loquitur inquirendo per modum dubitationis; unde non dicit absolute quod ea quibus animæ separatæ afficiuntur, non sunt corporalia, sed similia corporalibus; sed loquitur sub conditione: scilicet quod si essent hujusmodi, tamen ex eis possunt animæ affici vel a lætitia vel a tristitia. Et similiter quod dicit, quod ad corporalia loca non fertur nisi cum alio corpore, sub disjunctione dicit, adjungens, *vel non localiter*, scilicet per commensurationem ad locum.

Ad quintum dicendum, quod in pœna animæ separatæ duo est considerare: scilicet affligens primum et proximum. Affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum prædictum: sed hoc tristitiam animæ non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus; et iste ignis non est materialis, sed spiritualis: et sic potest verificari dictum Damasceni. Vel potest dici, quod dicit eum non materialem, in quantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

Ad sextum dicendum, quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, in quantum est detinens vel ligans; et sic ejus visio potest esse afflictiva.

Ad septimum dicendum, quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proprie proportionem accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensionem ad dimensionem, vel virtualis ad virtuale, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem: virtus enim spiritualis substantiæ non est ejusdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale naturaliter agere potest in corpore, quamvis non e converso, nisi divina virtute.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum agit actionem instrumentalem, in quantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliqualiter virtutem agentis principalis,

non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Objectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acquireretur ad agendum actionem instrumentalem.

Ad nonum dicendum, quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suam naturam; sed secundum culpam officitur indignior igne corporali, non simpliciter, sed ut est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad decimum dicendum, quod ignis ille nocet animæ, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhærentem, sed in quantum ejus substantiæ actionem impedit, ut dictum est, in solutione ad 5 et 6 arg., ipsam detinendo.

Ad undecimum dicendum, quod in pueris propter defectum gratiæ est sola carentia divinæ visionis sine aliquo contrario impediente active; sed damnati in inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiæ, sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa pœnas corporales occupantur.

Ad duodecimum dicendum, quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo, sed per modum prædictum, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntarium est de ratione justitiæ, non autem de ratione pœnæ, sed magis contra pœnæ rationem: et ideo non instrumenta divinæ misericordiæ, quæ sunt ad justificandum, in animam renitentem agunt; sed instrumenta divinæ justitiæ, quæ sunt ad puniendum, in animam renitentem agunt.

Ad decimumquartum dicendum, quod objectio illa procedit de passione proprie dicta, quæ in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

Ad decimumquintum dicendum, quod ad hoc quod sit passio, proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati subjectam, ut dictum est, in corp. art.; et ad hoc quod sit motus passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non communicat in materia, sicut corpora inferiora a sole; et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex prædictis patet.

Quia vero objectiones quæ sunt in contrarium, aliquantulum verum concludunt, tamen non vere, ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod illam probationem Augustinus ostendit esse invalidam, XXI de civit. Dei (c. x, a. med.): *Dicerem quidem sic arduos sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat, Crucior in hac flamma; nisi convenienter responderi cernerem, talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit, et Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulavit; ubi tamen erant sine corporibus animæ. Sic ergo incorporalis et illa flamma ex qua exarsit, potest intelligi.* Et sic patet quod illa auctoritas non est efficax ad probandum propositum, nisi aliud addatur.

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni corporaliter urit substantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis; sed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur; tamen, ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

Ad quartum dicendum, quod ad illam auctoritatem posset responderi quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent. Unde ista ratio sufficienter probat propositum; et similiter sequens quæ procedit ex simili.

Ad ultimum dicendum, quod anima damnata, in quantum est natura quædam, est melior non ente; sed in quantum est subjecta miseræ et culpæ, intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

**ART. II. — UTRUM ANIMA CORPORI CONJUNCTA PATIATUR.**

(1-2. quæst. 22, art. 1).

1. Secundo quæritur, quomodo anima conjuncta corpori patiat; et videtur quod non patiat per accidens. Ut enim dicitur in libro de Spiritu et Anima (cap. xiv, in princ.), *propter amicitiam corporis et animæ, anima corpori conjuncta non potest esse libera, et non potest in-*

*terire; potest tamen timere interitum.* Timere autem est quoddam pati. Ergo secundum seipsam anima patitur corpori conjuncta, quia secundum se ei competit ut interire non possit.

2. Præterea, omne quod dat alteri perfectionem, est eo præstantius. Sed corpus dat animæ perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. Ergo corpus est præstantius animæ; et ita anima potest per se pati a corpore cui unitur.

3. Præterea, anima movetur secundum locum per accidens; quia per accidens est in loco, in quo est corpus per se. Sed forma vel qualitas quæ inest corpori per se, non videtur inesse animæ per accidens. Cum ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

4. Præterea, moveri per accidens distinguitur contra moveri secundum partem, ut patet in V Phys. (comm. 1). Sed anima est pars compositi, quod per se movetur, ut patet in libro I de Anima (comm. 63 et 64). Ergo non debet dici moveri per accidens, sed sicut pars ad motum totius.

5. Præterea, illud quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Sed in passionibus animæ prius est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis; quia ex apprehensione et appetitu animæ transmutatur corpus, ut patet in ira, timore, et aliis hujusmodi. Ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patitur per accidens, et corpus per se.

6. Præterea, in unoquoque principalius est id quod est formale in ipso, quam quod est materiale in eo. Sed in passionibus animæ, quod est ex parte animæ, formale est; quod autem est ex parte corporis, materiale; hæc enim est formalis definitio iræ: *Ira est appetitus in vindictam*; hæc vero materialis: *Ira est accensio sanguinis circa cor.* Ergo in hujusmodi passionibus principalius est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis; et sic idem quod prius.

7. Præterea, sicut gaudium et tristitia et hujusmodi passionibus animæ non insunt animæ sine corpore, ita nec sentire. Sed non dicitur quod anima sentiat per

accidens. Ergo nec debet dici quod anima per accidens patitur.

Sed contra: passio motus quidam est secundum alterationem ut dictum est, proprie accipiendo passionem. Sed anima non alteratur nisi per accidens. Ergo nec patitur nisi per accidens.

Præterea, virtutes animæ non sunt perfectiores quam ipsa animæ substantia. Sed secundum Philosophum, I de Anima (comm. 68), virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis. Ergo nec anima patitur per se, sed solum per accidens.

Præterea, omne quod per se movetur, est divisibile, ut probatur in VII Phys. (comm. 2). Sed anima est indivisibilis. Ergo non per se movetur: et ita nec per se patitur.

Respondeo dicendum, quod, proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati, ut supra, art. præc., dictum est. Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formæ, ita patitur ratione materiæ: et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam: sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animæ per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et hæc est quedam passio corporalis: sicut cum læditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quæ secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et hæc dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis hujusmodi; nam hujusmodi per apprehensionem et appetitum animæ peraguntur, ad quæ sequitur corporis transmutatio; sicut

transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non timet interitum, ut ipsa secundum se intereat; sed timet interitum conjuncti per separationem sui a corpore, et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi in quantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. Unde nec ipse interitus animæ potest convenire per se; nec ipsa passio timoris sine conjunctione corporis ei convenit.

Ad secundum dicendum, quod anima quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat, XII super Genesim ad litteram (cap. xvi); sed vel a Deo perficitur, vel ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis; sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quæ per ipsum fiunt intelligibilia actu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis qualitas corporis animæ nullo modo conveniat, tamen esse conjuncti est commune animæ et corpori, et similiter operatio: unde passio corporis per accidens redundat in animam.

Ad quartum dicendum, quod passio non accidit conjuncto ex corpore et anima nisi ratione corporis; unde animæ non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis.

Ad quintum dicendum, quod ira, et similiter quælibet passio animæ, dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam rationem iræ; et sic per prius est in anima quam in corpore: et alio modo in quantum est passio; et sic per prius est in corpore; ibi enim primo accipit rationem passionis. Et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patitur.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

## ART. III. — UTRUM PASSIO

SIT TANTUM IN APPETITIVA SENSITIVA.

(1 part., q. 22, art. 3).

1. Tertio quæritur, utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva; et videtur quod non. Christus enim secundum totam animam patiebatur, ut patet per illud Psal. LXXXVII, 4: *Repleta est malis anima mea*: quod de passionibus exponit Glossa (interl. ex August.). Totalitas autem animæ ad potentias pertinet. Ergo in qualibet potentia animæ potest esse passio, et ita non tantum in appetitiva sensitiva.

2. Præterea, omnis motus vel operatio quæ convenit animæ præter corpus, secundum seipsam est partis intellectivæ, non sensitivæ. Sed, sicut dicit Augustinus XIII de civ. Dei (XIV, c. v, in fin.), *non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur, cognoscat; verum etiam ex seipsu his potest motibus agitari.* Ergo hujusmodi passiones non sunt tantum in parte appetitiva sensitiva.

3. Præterea, voluntas est partis intellectivæ, ut dicitur in III de Anima (text. 42). Sed, sicut dicit Augustinus, lib. XIV de civit. Dei (cap. vi), *voluntas est proprie in omnibus, timore scilicet, lætitia, et hujusmodi; immo omnes nihil quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et lætitia nisi voluntas in eorum consensione quæ volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quæ volumus?* Ergo hujusmodi passiones sunt in parte intellectiva.

4. Præterea, ejusdem potentie non est agere et pati. Sed sensus videtur potentia activa: nam basiliscus videndo dicitur interficere, et mulier menstruata videndo inficit speculum, ut patet in lib. de Somno et Vig. (cap. XII, ante med.). Ergo in parte sensitiva non est posita animæ passio.

5. Præterea, potentia activa est nobilior quam passiva. Sed potentie vegetativæ sunt activæ, quibus nobiliores sunt potentie sensitivæ. Ergo sensitivæ sunt activæ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, potentie rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum (libro IX Metaph., comm. 3). Delectationi autem opponitur tristitia. Cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in VII et X Ethic. (lib. II Ethic., cap. v, paulo a princ.), videtur

quod sit ibi tristitia; et sic passiones possunt esse in parte intellectiva.

7. Sed diceretur, quod verbum Philosophi intelligitur de oppositis actibus. — Sed contra: scientia et ignorantia, quæ sunt opposita, sunt in parte animæ intellectiva, et tamen non sunt actus. Ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

8. Præterea, secundum Philosophum in II Phys. (comm. 3), idem per sui absentiam et præsentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis et submersionis navis. Sed intelligibile præsens facit delectationem in parte intellectiva. Ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Damascenus dicit in libro II (cap. XXII, parum a princ.), quod *dolor non est passio, sed passionis sensus.* Ergo est in sensitiva virtute, et non in appetitiva; et eadem ratione delectatio, et alia quæ dicuntur animæ passiones.

10. Præterea, secundum Damascenum in II lib. (cap. XXII), et Philosophum in lib. II Ethic. (cap. v), passio est ad quam consequitur gaudium et tristitia. Ergo passiones animæ præcedunt gaudium et tristitiam. Sed gaudium et tristitia sunt in appetitiva. Ergo passiones animæ sunt in ea parte quæ præcedit appetitivam; ergo passiones animæ sunt in parte apprehensiva, quæ appetitivam præcedit.

11. Præterea, sicut in operationibus appetitivæ sensitivæ transmutatur corpus, ita in operationibus sensitivæ apprehensivæ. Ergo passio non est tantum in appetitiva, sed in apprehensiva.

12. Præterea, passio, proprie loquendo, est per abjectionem alicujus, et receptionem contrarii. Sed hoc accidit in parte intellectiva: nam abjicitur culpa, et recipitur gratia, abjicitur habitus luxuriæ, et inducitur habitus castitatis. Ergo in parte superiori animæ proprie est passio.

13. Præterea, motus appetitivæ sensitivæ sequitur apprehensionem sensus. Sed aliquando hujusmodi passiones animæ excitantur in nobis ex aliquibus objectis quæ a sensu apprehendi non possunt; sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. Ergo hujusmodi non possunt esse in parte appetitiva sensitiva; et sic relinquitur quod sint in

parte appetitiva rationali, scilicet in voluntate.

14. Præterea, inter alias passiones animæ ponitur spes. Sed spes est in parte animæ intellectiva: quia sancti Patres in limbo existentes spem habebant; motus autem partis sensitivæ non remanet in anima separata. Ergo passiones sunt in parte animæ intellectiva.

15. Præterea, imago est in parte intellectiva. Sed secundum potentias imaginis, anima patitur: quia potentie imaginis, quæ nunc perficiuntur gratia, in statu gloriæ perficientur fruitionis gloria. Ergo passio non est tantum in parte animæ appetitiva sensitiva.

16. Præterea, secundum Damascenum, passio est motus ex alio in aliud. Sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in conclusiones. Ergo in intellectu est passio; et sic idem quod prius.

17. Præterea, Philosophus, in III de Anima (comm. 12), dicit, quod intelligere est pati quoddam. Sed intelligere est in intellectu. Ergo in intellectu est passio.

18. Præterea, Dionysius dicit de Hierotheo, II cap. de divin. Nomin., quod *patiens divina didicit divina*. Sed pati divina non poterat secundum partem sensitivam, quæ non est divinorum capax. Ergo passio non est tantum in parte sensitiva; et ita non est solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. (cap. xxii, non procul a princ.): *Passio est motus appetitivæ virtutis in imaginatione boni vel mali*; et iterum: *Passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni vel mali*. Ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

Præterea, passio, proprie loquendo, est secundum motum alterationis, ut dictum est, art. 1. Sed alteratio non est nisi in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII Physic. (comm. 19 et 20). Ergo passio non est nisi in parte sensitiva.

Respondeo dicendum, quod passio, proprie loquendo, non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus definitionibus passionis a Damasceno (lib. II, cap. xxii), et Gregorio Nysseno positibus (art. 1 hujus quæst.) apparet: quod sic patet.

Dicitur enim passio tripliciter, ut dictum est. Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati: et sic passio est in qualibet parte animæ, nec tamen solum in appetitiva sensitiva: hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator in lib. de Anima, quod vires animæ vegetabilis omnes sunt activæ, vires autem sensibilis omnes passivæ, vires autem rationalis partim activæ propter intellectum agentem, et partim passivæ propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis; quia, cum operatio apprehensivæ sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivæ sit ad rem secundum quod est in seipsa; quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensæ, quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis; unde verum, quod perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus. ut dicitur in VI Metaph.

Alio modo dicitur passio proprie, quæ consistit in abjectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animæ convenire non potest nisi ex corpore; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod unitur corpori ut forma; et sic compatitur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore, quæ quidem passio dicitur animalis, ut supra, art. 1, dictum est.

Passio igitur corporalis prædicta pertinet ad potentias, secundum quod in essentia animæ radicanter, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animæ pertinet; potest tamen hæc passio attribui alicui potentie tripliciter. Uno modo secundum quod in essentia animæ radicanter: et sic, cum omnes potentie radicanter in essentia animæ, ad omnes potentias pertinet prædicta passio. Alio modo secundum quod ex læsione corporis potentiarum actus impediuntur; et sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur læsis organis, sed indirecte: et hoc modo



pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, in quantum accipiunt a potentiis organis utentibus: unde contingit quod læso organo virtutis imaginativæ, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatis in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam; et sic proprie pertinet ad sensum tactus; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quæ animal corrumpitur.

Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animæ transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quæ organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutare; et ideo hujusmodi passio non est in parte intellectiva, quæ non est alicujus organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quæ est immediatum movens. Unde secundum modum operationis ejus statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur.

Et sic in appetitiva sensitiva sola, animalis passio proprie invenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivæ, sed activæ. Passio autem magis proprie appetitivæ potentiæ competit quam apprehensivæ, ut in principio dictum est. Et hæc est una ratio quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subjectum est quam sensitiva apprehensiva; sicut et ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva.

Tertio vero modo passio dicebatur transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens. Hoc modo potentiæ animæ patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliquantulum in omnibus potentiis animæ contingit, ut dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quæ, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi tota patiebatur passione corporali; et sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animæ radicanatur; non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animæ ejus esset sicut in proprio subjecto.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur contra quosdam Platonicos: qui dicebant, omnium istarum passionum principium esse ex carne. Augustinus autem ostendit quod si caro in nullo esset corrupta, posset esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine carne hujusmodi passiones perficiantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem vel gaudium et alia hujusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim, ut in quæstione de sensualitate, quæst. præc., art. III, dictum est, et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia hujusmodi; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo. Vel potest dici, quod has passiones Augustinus voluntates nominat, in quantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur, secundum quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris, ut in quæstione de sensualitate (ubi sup.) dictum est. Unde ipse Augustinus postea subjungit (XIV de civitate Dei, cap. VI a med.): *Sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis; ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur.*

Ad quartum dicendum, quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quæ habet aliquem habitum qui est operatio; sic enim omnis potentia animæ activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quæ comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum; quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens; in quantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum est immutare aliquod corpus. Unde infectio

illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse possit; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis activum simpliciter sit passivo nobilius respectu ejusdem; nihil tamen prohibet aliquod passivum activo nobilius esse, in quantum passivum nobiliori passione patitur quam sit actio qua activum agit, sicut passio a qua intellectus possibilis dicitur passiva potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter, est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, id est mediantibus qualitatibus elementaribus.

Ad sextum dicendum, quod illi delectationi quæ est in parte intellectiva per conjunctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium; quia oportet quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariæ non sunt, ut X Metaphysic. dicitur: unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, in quantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animæ esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui, in quantum est intelligens; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ est secundum id quod est conveniens intellectui, in quantum intelligit.

Ad septimum dicendum, quod potentia rationalis se habet ad contraria ali-

quo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subjectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subjectum: sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentie sunt determinatæ ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

Ad octavum dicendum, quod absentia gubernatoris non est causa submersionis navis nisi per accidens, in quantum scilicet removet gubernatoris providentiam, per quam navis submersio prohibebatur: et similiter intelligibilis remotio vel absentia, non est causa tristitiæ, sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum: unde intelligere et non intelligere, quæ contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi et non delectandi, quæ similiter sunt contradictoria: non autem delectandi et tristandi, quæ sunt contraria. Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiæ veritatis, scilicet error, non potest esse causa tristitiæ; quia vel error æstimatur esse veritas, et sic error delectat sicut et veritas; vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem; et sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

Ad nonum dicendum, quod tristitia et dolor hoc modo differunt: quod tristitia est quædam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocimenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, cap. VII, in fine, quod dolor usitatus in corporibus dicitur; et ideo incipit a læsione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimum dicendum, quod gaudium et tristitiam sequi passionem, dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus (loc. cit. in arg.) idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quæ apprehensa causat gaudium vel tristitiam, et semper

experta causat dolorem. Philosophus autem in II Ethic. loquitur proculdubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animæ sequatur gaudium et tristitia. Cujus ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potentiæ, gaudium et tristitia, quæ causantur ex consecutione convenientis vel nocivi, ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, ut in quæstione de sensualitate, art. III, in corp., dictum est. Unde restat quod omnes passiones animæ ad gaudium et tristitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiva, quia passio corporalis est ipsa natura corporis; passiones autem animales aliæ sunt in eadem parte appetitiva, in qua gaudium et tristitia; sed tamen quantum ad priores ejus actus. Si autem in actibus appetitivæ ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi quod passiones animales non essent in appetitiva, ubi est gaudium et tristitia, sed in apprehensiva.

Ad undecimum dicendum, quod nec sensus nec vis alia apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva; et ideo ad operationem virtutis sensitivæ apprehensivæ non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivæ, quem statim sequitur transmutatio disponentis se ad obediendum. Unde, quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, proprie loquendo: quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spirituali immutatione, secundum quod species sensibilium recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in libro II de Anima (comm. 12).

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis in parte intellectiva aliquid adjiciatur et aliquid recipiatur; hoc tamen non contingit per viam transmutationis, ut continue receptio et abjectio fiat; sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos; in instanti enim infunditur gratia, per quam subito expellitur culpa. Alteratio autem quæ sit de vicio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam, attingit ad partem intellectivam

per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva, ut patet in lib. VII Ethic. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva; ut sic id quod fit in parte intellectiva, sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis; sicut illuminatio est terminus motus localis, et generatio simpliciter alterationis; et hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras pœnas, et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia hujusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.

Ad decimumquartum dicendum, quod spes quæ in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus, vel voluntatis actus, ut ex prædictis, art. I, patet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex beatificatione vel perfectione imaginis nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiva sit passio, secundum quod omnis receptio passio dicitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum: sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intelligere dicitur esse pati, communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina, quæ habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex prædictis, in corp. art., patet. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorundem, secundum illud Joan.

cap. xiv, 21: *Si quis diligit me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

**ART. IV. — PENES QUOD CONTRARIETAS ET DIVERSITAS INTER ANIMÆ PASSIONES ATTENDATUR.**

(1-2, quæst. 23, art. 3).

1. Quarto quæritur secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animæ passiones; et videtur quod non secundum bonum et malum. Audacia enim timori opponitur. Utraque vero passio est respectu mali: quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. Ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum.

2. Præterea, spes desperationi opponitur. Utraque vero est respectu boni, quod spes consequi expectat, desperatio autem de consecutione diffidit. Ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum.

3. Præterea, Damascenus in II (c. XXI), et Gregorius Nyssenus (lib. de viribus Animæ cap. IX), distinguunt passiones animæ per præsens et futurum, et per bonum et malum; ut de bono futuro sit spes vel desiderium, de bono præsentis voluptas vel delectatio sive lætitia, de malo futuro timor, de præsentis tristitia. Sed præsens et futurum per accidens se habent ad bonum et malum. Ergo differentia passionum animæ per se non attenditur secundum bonum et malum.

4. Præterea, Augustinus, XIV de civitate Dei (cap. VII, in fine), distinguit inter tristitiam et dolorem, quod tristitia est animæ, dolor vero corporum: quod ad rationem boni et mali non pertinet. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, exultatio, gaudium, lætitia et delectatio, jucunditas et hilaritas differentiam quamdam habent; alias inutiliter duo istorum conjungerentur, ut patet Isa. xxxv, 10: *Gaudium et lætitiā obtinebunt.* Cum ergo omnia ista respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animæ non diversificent.

6. Præterea, Damascenus in libro II (cap. XIV), distinguit quatuor species tristitiæ, quæ sunt acedia, athos, invidia, misericordia, præter quas est pœnitentia: quæ omnia respectu mali dicuntur. Ergo idem quod prius.

7. Præterea, ipse distinguit sex species timoris, scilicet segnitiam, erubescitiam, verecundiam, admirationem, stuporem et agoniam, quæ ad prædictam differentiam non pertinent. Ergo idem quod prius.

8. Præterea, Dionysius, IV cap. de div. Nomin., zelum amori connumerat, quorum utrumque est passio respectu boni; et sic idem quod prius.

Sed contra est, quod actus distinguuntur per objecta. Passiones autem animæ sunt actus appetitivæ virtutis, cujus objectum est bonum et malum. Ergo per bonum et malum distinguuntur.

Præterea secundum Philosophum in lib. I Ethic. (III, cap. V, paulo a princ.), passiones animæ sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum. Ergo bonum et malum distinguunt animæ passiones.

Respondeo dicendum, quod in passionibus animæ triplex distinctio invenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animæ pertinentes; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio hujus distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit, in quæstione de sensualitate, art. II, quod objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel arctum; illæ passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium; illæ vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem: nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile; spes autem dicitur quamdam elevationem appetitus in aliquid bonum, quod æstinatur arduum vel difficile; et similiter est de aliis. Secunda vero distinctio passionum animæ est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quæ quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. Uno modo secundum contrarietatem objectorum; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quæ est respectu mali. Alio modo secundum quod ad idem ob-

jectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus: ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliquo modo secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens: et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quædam appetitus ab ipso appetibili: unde amor dicitur esse quædam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliquo modo conjunctum est, quæritur ulterius ut realiter jungatur; ut amans scilicet perfruatur amato; et sic nascitur passio desiderii: quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis, est amor secundum desiderium, et ultimum gaudium: et per contrarium istis sunt accipiendæ passiones quæ ordinantur in malum; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium. Passiones vero irascibilis, ut in alia quæstione (quæst. præced., art. II) dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas: et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter: sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum æstimationem: ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiæ per se.

Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni: vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili: quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti: unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi; si quidem illud bonum æstimetur ut excedens facultatem, facit desperationem; si vero ut non excedens facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum, hoc erit dupliciter: sci-

licet vel in malum nondum habitum, quod quidem æstimatur ut arduum, in quantum difficile est vitari; vel ut jam habitum, sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum æstimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis; si quidem illud malum æstimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciæ. Si autem malum sit præsens; aut æstimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem iræ; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiæ.

Distinctio ergo illa quæ accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicujus contrarietatis: quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quæ est secundum contrarietatem objecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animæ accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Una secundum distinctionem proprii objecti: scilicet secundum excedens facultatem et non excedens; et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor; et hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam objecti concupiscibilis, id est secundum bonum et malum; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam; nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni præsentis non est aliqua passio in irascibili; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animæ est quasi accidentalitatis: quæ quidem dupliciter accidit. Uno modo secundum intensionem et remissionem; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem iræ. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia,

quæ sunt species tristitiæ: nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum æstimatur malum proprium; misericordia vero et tristitia de adversitate aliena, in quantum æstimatur ut proprium malum. Et sic est in aliis quibusdam considerare.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis objectum non est bonum et malum absolute; sed addita circumstantia arduitatis: unde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quæ distinguunt arduum tam in bono quam in malo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod præsens et futurum accipiuntur ut differentiæ ad distinguendas animæ potentias, secundum quod futurum nondum est conjunctum realiter, præsens vero jam conjunctum: perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter distans. Unde futurum et præsens licet faciant aliquam distinctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animæ passiones, quia nihil habet ex parte animæ nisi apprehensionem tantum; est enim dolor sensus læsionis: quæ quidem læsio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus (ibidem) subdit, quod tractando de passionibus animæ, maluit uti nomine tristitiæ quam doloris: tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet.

Ad quintum dicendum, quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor: nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis conjunctionem convenientis, ex parte vero animæ sensum illius convenientiæ; et similiter delectatio spiritualis habet quamdam rationalem conjunctionem convenientis cum convenienti, et perceptionem illius conjunctionis; unde Plato definiens delectationem sensibilem, dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura; Aristoteles vero definiens generaliter delectationem, dixit quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio conveniens, est illud conjunctum conveniens, quod delectationem, præci-

pue spiritualem, facit: et sic delectatio utrobique incipit a conjunctione reali, et perficitur in ejus apprehensione; gaudium vero incipit in apprehensione, et terminatur in affectu; unde delectatio est interdum causa gaudii sicut dolor tristitiæ. Gaudium vero a lætitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem. Nam alia dicunt quamdam gaudii intensionem: quæ quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, et sic est lætitia, quæ importat interiorem cordis dilatationem, dicitur enim lætitia quasi latitia: vel secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quædam exteriora signa, et sic est exultatio; dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit: quæ quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia, propter propinquitatem ejus ad vim imaginativam, et sic est hilaritas; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est jucunditas.

Ad sextum dicendum, quod species tristitiæ quas Damascenus ponit, sunt quidam modi tristitiæ addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales: vel secundum intensionem motus: et sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quæ est tristitia aggravans, scilicet cor, ne aliquid agere libeat; vel secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem, et sic est *αζοϛ* quæ est tristitia vocem auferens. Ex parte vero objecti, secundum quod id quod in alio est, reputatur ut proprium malum: et si quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia; si autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit misericordia. Pœnitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio; et ideo Damascenus ipsam prætermittit. Posunt tamen multi modi tristitiæ assignari, si considerentur omnia quæ accidentaliter se habent ad malum, quod tristitiam facit.

Ad septimum dicendum, quod cum timor sit quædam passio ex nocivo apprehenso, ut excedente facultatem, proveniens; diversificabuntur modi timoris

secundum differentiam talium nocivorum: quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri. Uno modo respectu propriæ operationis; et sic in quantum propria operatio timetur ut laboriosa, est segnitias; in quantum vero timetur ut turpis, est verecundia, quæ est timor in turpi actu. Secundo, respectu cognitionis, prout aliquid cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem; et sic ejus consideratio apprehenditur ut supervacua, et sicut nociva. Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter ejus magnitudinem, et sic est admiratio, quæ est timor ex magna imaginatione; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione, secundum Damascenum (l. II orthod. Fidei, cap. xv). Tertio, respectu passionis quæ est ab alio: quæ quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis: et sic est erubescencia, quæ est timor in expectatione convicii: vel ratione læsionis, et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

Ad octavum dicendum, quod zelus addit super amorem quendam intensiorem; est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

**ART. V. — UTRUM SPES, TIMOR, GAUDIUM ET TRISTITIA SINT ANIMÆ PRINCIPALES PASSIONES.**

(I part., quæst. 25. art. 4).

1. Quinto quæritur, utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animæ passiones; et videtur quod non. Quia Augustinus, XIV de civitate Dei (cap. III, VII, et VIII, in fin.), enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei: quod ex verbis Virgilii accipi videtur, qui has principales passiones designatas dixit, sicut homines cupiunt, metuunt, gaudentes dolentesque etc.

2. Præterea, quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur. Sed motus audaciæ est perfectior quam motus spei, utpote cum majori intensione in suum objectum tendens. Ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

3. Præterea, unumquodque denominatur a principaliori. Sed vis irascibilis ab ira denominatur. Ergo ira debet computari inter passiones principales.

4. Præterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili. Sed passio quæ est in concupiscibili, respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec timor et spes, quæ similiter sunt respectu futuri in irascibili.

5. Præterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit: principali enim, secundum Gregorium (homilia XXXIV in Evang. parum ante med.), est inter reliquos priorem esse. Sed inter reliquas passiones amor est prior; ex amore enim omnes aliæ passiones nascuntur. Ergo amor deberet poni passio principalis.

6. Præterea, illæ passiones videntur esse principales a quibus aliæ dependent. Sed a gaudio et tristitia omnes aliæ passiones dependere videntur; nam passio animæ est quam sequitur gaudium et tristitia, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v, paulo a princ.). Ergo hæ duæ passiones tantum, scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passiones.

7. Sed dicendum, quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili; spes autem et timor sunt principales in irascibili. — Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, c. IV: *De concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur.*

8. Præterea, secundum proprietatem irascibilis potentiæ spes desperationi opponitur, timor audaciæ. Sed ex parte concupiscibilis ponuntur duæ principales passiones contrariæ secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia. Ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. IV: *Affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudere speramus; et de eo quod odimus, jam dolemus, aut dolendum metuimus.* Ergo hæ sunt quatuor passiones principales: gaudium, dolor sive tristitia, spes et timor.

Præterea, Boetius principales passiones enumerans, dicit in lib. de Consolat. (I, metro ult. circa fin.):

Gaudia pelle, pelle timorem.

Spemque fugato, nec dolor adsit.

Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod quatuor sunt principales animæ passiones: scilicet tristitia, gaudium, spes et timor. Cujus ratio est, quia principales passiones dicuntur quæ aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passiones animæ sint in parte appetitiva, illæ passiones priores erunt quæ immediate ex objecto appetitivæ oriuntur: quod quidem objectum est bonum et malum. Hæ autem erunt quasi secundariæ, quæ mediantibus aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono et malo oriatur; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, ut nullo præsupposito oriatur; ut sic principalis passio propter duo dicatur: quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex objecto quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio quæ procedit ex bono secundum quod est bonum; per accidens vero illa quæ provenit ex bono secundum quod est malum: et e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit: unde, si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali in quantum est malum: unde, si aliqua passio sit respectu boni, per quam bonum refugiatur; passio illa non erit ex bono per se, sed in quantum apprehenditur ut aliquammodo malum. Et e contrario est intelligendum de malo: quod illa passio per se provenit ex malo quæ consistit in fuga mali; illa vero per accidens quæ consistit in accessu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur.

Quia vero quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu, ideo illæ passiones non præsuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur, quæ consistunt in executione finis: et eis præsuppositis oriuntur aliæ. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt, et per se: nam gaudium provenit ex bono in quantum est bonum, et tristitia ex malo in quantum est malum. Et similiter omnes aliæ passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt: quod contingit ex hoc quod

objectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliæ passiones concupiscibilis præsupponunt gaudium et tristitiam per modum causæ: nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile; malum vero odiosum et fugiendum, in quantum apprehenditur ut tristabile. Et sic, secundum ordinem appetendi, gaudium et tristitia sunt priora; quamvis in ordine exequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono vel malo; sed quædam per se et quædam per accidens: quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt objectum irascibilis, sed secundum quod apponitur conditio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur prout possibile est repellere vel subijci. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio quæ ex bono vel malo consequatur, nulla alia præsupposita; bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex prædictis, art. præc., patet: malum vero præsens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens; in quantum scilicet quis in malum præsens tendit ut repellendum et subijcendum, sicut patet in ira.

Sic ergo patet ex dictis, quod quædam passiones sunt quæ primo et per se ex bono et malo oriuntur, ut gaudium et tristitia: quædam vero quæ per se, sed non primo: sicut aliæ passiones concupiscibilis, et hæc duæ irascibilis timor et spes; quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum: quædam vero nec per se nec primo, sicut aliæ quæ sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quæ dicunt accessum ad malum, vel recessum a bono. Sic ergo principalissimæ passiones sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere: quia non præsupponunt aliquas passiones in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliæ vero passiones concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primæ in suo genere, cum præsupponant alias in eadem potentia existentes: et sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere.



Et sic restat quod solum quatuor sint principales passiones: gaudium et tristitia, spes et timor.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditatem vel desiderium præcedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi: unde non potest esse principalis passio. Spes autem, etsi præsupponat aliam passionem non tamen in eadem potentia existentem, sed in concupiscibili: omnes namque passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia questione (quæst. præced. art. II), dictum est; unde potest esse passio principalis. Augustinus vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, propter similitudinem quamdam quæ est inter ea: nam utraque passio est respectu boni nondum habiti.

Ad secundum dicendum, quod audacia non potest esse principalis passio: oritur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi; audax enim aggreditur malum, in quantum æstimat victoriam et repulsionem mali esse quoddam bonum, et ex hujusmodi bona spe audacia oritur; et sic, subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior; nam spes victoriæ, vel saltem evasionis, audaciam causat.

Ad tertium dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, in quantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum æstimat, et in eam tendit: unde spes vindictæ consequendæ est causa iræ: unde cum aliquis læditur ab eo cui non reputat posse vindictam inferre, non irascitur, sed tristatur solum vel timet, ut Avicenna dicit (lib. III Metaph., cap. VI, a med.), sicut si rusticus læditur a rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio; præsupponit enim non solum tristitiam, quæ est in concupiscibili, sed spem, quæ est in irascibili. Denominatur autem irascibilis ab ira, quia est ultima passionum quæ sunt in irascibili.

Ad quartum dicendum, quod passiones quæ sunt in concupiscibili, respectu futuri, oriuntur quodammodo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu præsentis; sed passiones quæ sunt respectu futuri in irascibili, non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu præsentis in eadem potentia existentibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet

ex gaudio et tristitia: unde non est simile.

Ad quintum dicendum, quod in via exequendi vel consequendi, amor est prima passio; sed in via intentionis gaudium est prius amore, et est ratio amandi; præcipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

Ad sextum dicendum, quod gaudium et tristitia sunt inter alias principallissimæ, ut dictum est. Nihilominus tamen spes et amor in suo genere sunt principales, ut ex dictis, in corp., patet.

Ad septimum dicendum, quod liber, ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut ejus auctoritatem recipiamus; et præcipue hic ubi videtur expressam falsitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili; tristitia vero non in irascibili, sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secundum rationes nominum: concupiscentia enim est boni; et ex hac ratione omnes passiones ordinatæ in bonum concupiscibili attribuuntur. Ira autem est ex aliquo malo illato; unde omnes passiones quæ respectu mali sunt, irascibili attribui possunt; et secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, et concupiscibili spes.

Ad octavum dicendum, quod contrarietas quæ est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens et non excedens, facit alteram passionum per accidens oriri ex bono vel malo; excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem inducit ad accessum. Et ideo, si istæ differentiæ considerentur in bono, illa passio quæ sequitur ex excedente facultate, per accidens ex bono proveniet; si autem circa malum, illa erit per accidens quæ sequitur id quod est facultatem non excedens; unde in irascibili non possunt esse duæ principales passiones, quæ sunt directe contrariæ, ut spes et desperatio, vel audacia et timor, sicut erat in concupiscibili gaudium et tristitia.

**ART. VI. — UTRUM PASSIONIBUS MEREAMUR.**

(1-2, quæst. 2<sup>a</sup>, art. 6<sup>o</sup>.)

1. Sexto quæritur, utrum passionibus mereamur; et videtur quod sic. Implendo

enim præcepta meremur. Sed divinis præceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, et alias hujusmodi passiones, ut Augustinus dicit, XIV de civit. Dei, cap. ix. Ergo passionibus meremur.

2. Præterea, secundum Augustinum in eodem lib., cap. vi, hujusmodi passiones non sunt sine voluntate; immo et nihil aliud sunt quam voluntates. Sed actibus voluntatis mereri possumus non solum materialiter, sed et formaliter. Ergo et hujusmodi passionibus.

3. Præterea, passiones animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales. Sed passiones animales aliquo modo sunt in nobis, in quantum concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; passiones autem corporales non. Sed passiones corporales sunt meritoriae, ut patet in Martyribus, qui passionibus corporalibus aureolam martyrii merentur. Ergo multo fortius passiones animales sunt meritoriae.

4. Sed dicendum, quod passiones corporales sunt meritoriae, in quantum volitæ sunt. — Sed contra: voluntas patiendi pro Christo potest esse etiam in eo qui nunquam patietur, qui tamen non habebit aureolam. Ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secundum quod est actualiter experta.

5. Præterea, id ad cujus intensionem sequitur intensio præmii est meritorium per se, et non solum materialiter. Sed ad intensionem passionis corporalis sequitur intensio præmii, quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosius coronabitur, ut dicitur. Ergo passionibus secundum se meremur, et non solum materialiter.

6. Præterea, Hugo de sancto Victore dicit (lib. II de Sacram., part. IV, c. vi), quod post voluntatem sequitur opus, ut voluntas in suo opere augeatur; et sic facit aliquid ad meritum opus exterius. Sed similiter in passione potest voluntas augeri. Ergo passio facit ad meritum; et sic idem quod prius.

7. Præterea, cum meritum in voluntate consistat, oportet ut id formaliter et complete ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter et complete terminatur. Sed passio, in quantum volita, est objectum voluntatis, et sic voluntatem determinat quasi formaliter.

Ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

8. Præterea, aliqui Confessores magis gravia sustinent aliquibus Martyribus; unde de eis dicitur quod longum traxere martyrium, cum passio quorundam Martyrum sit brevi spatio finita; et tamen Confessoribus non debetur aureola: et sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrii secundum se aureolam mereatur.

9. Præterea, super illud Jac. i: *Omne gaudium existimate, fratres mei*, dicit Glossa (interlin.): *Tribulatio in presenti, justitia in futuro auget coronam*. Sed non auget nisi merendo. Ergo, cum tribulatio sit passio, meritoria est.

10. Præterea, hoc idem videtur per id quod dicitur in Psalm. cxv, 15: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus*: dicitur autem pretiosa quasi pretio digna. Pretium autem laboris est præmium, quod laboribus meremur. Ergo passionibus possumus mereri.

11. Sed dicendum, quod passionibus meremur, in quantum sunt volitæ. — Sed contra est quod Lucia dixit: *Si vitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam*. Ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinisset, fuisset ei meritoria coronæ; et sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

12. Præterea, difficultas est de necessitate meriti: quod patet ex hoc quod Magister dicit in II Sentent., dist. 24, quod homo in statu innocentie non merebatur, quia nihil impellebat ad malum, neque aliquid retrahebat a bono. Cum ergo passiones difficultatem afferant, videtur quod per se ad meritum faciant.

13. Præterea, timor quædam passio est. Eo autem mereri possumus formaliter, cum sit in parte intellectiva: ut patet, cum timemus illa quæ non nisi per intellectum cognoscimus, sicut pœnas æternas. Ergo passionibus possumus mereri.

14. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium gloriæ non solum erit in anima, sed in corpore. Ergo et meritum consistit non solum in actione animæ, sed in passione corporis.

15. Præterea, ubi est major difficultas, ibi est major ratio meriti. Sed major difficultas est circa passiones quam circa

operationes voluntatis. Ergo passiones sunt magis meritoriae quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorii.

16. Præterea, virtutibus formaliter meremur. Sed quædam passiones a sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et pœnitentia; quædam a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia et nemesis a Philosopho in II Ethic., cap. vii: quod totum ad virtutem pertinet. Ergo passionibus formaliter meremur.

17. Præterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, in eodem genere sunt. Sed in eodem genere passionum inventur demeritum; nam primi motus qui sunt peccata, passiones quædam sunt: ira etiam et accidia sunt quædam passiones, quæ tamen vitia capitalia ponuntur ab Apostolo, Rom. i: peccata namque passiones ignominie appellat. Ergo passionibus meremur.

1. Sed contra: nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis, quia, secundum Augustinum (lib. I Retract., cap. ix in med.), *voluntas est qua peccatur et recte vivitur*. Sed passiones non sunt in nobis: quia, ut dicit Augustinus, XIV de civ. Dei (cap. iv, in med.), *passionibus inviti cedimus*. Ergo passionibus non meremur.

2. Præterea, illud quod est præambulum ad voluntatem, non potest esse meritorium, cum meritorium ex voluntate dependeat. Sed passiones animæ præcedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiva, actus autem voluntatis in parte intellectiva: intellectiva vero pars a sensitiva accipit. Ergo passiones animæ non possunt esse meritoriae.

3. Præterea, omne meritum est laudabile. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, secundum Philosophum in lib. II Ethic. (cap. v). Ergo passionibus non meremur.

4. Præterea, in Christo fuit major efficacia ad merendum quam in nobis. Sed Christus sua passione non meruit. Ergo nec nos passionibus meremur. Probatio mediæ. Mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum. Sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum, quia a primo instanti suæ conceptionis sibi perfectissime debeba-

tur quidquid cadit sub merito. Ergo Christus passione nihil meruit.

5. Sed dicendum, quod meruit faciendo de suo primo modo, pluribus modis. — Sed contra: duplex vinculum facit majorem obligationem. Ergo similiter et duplex ratio debiti facit magis debitum. Si ergo Christus non potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid facere pluribus modis debitum.

6. Præterea, difficultas voluntarium diminuit. Cum ergo meritum debeat esse voluntarium, videtur quod difficultas meritum diminuât. Sed passiones difficultatem faciunt. Ergo diminuunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

Respondeo dicendum, quod passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri. Cum autem mereri respectu mercedis dicatur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur; dare autem non possumus nisi id quod nostrum est. cujus domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle, sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias elicti, ut ambulare, loqui, et hujusmodi. Isti autem actus non sunt condigni quasi pretium respectu vitæ æternæ, nisi secundum quod sunt gratia et caritate informati. Unde ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis; et iterum quod sit caritate informatus. Quia vero principium actus est habitus et potentia, et etiam ipsum objectum, ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et objectis. Sed id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus. Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicientis: passionum enim principium, in quantum hujusmodi, non est in nobis; voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc quod in nobis sunt: unde passiones interdum actum voluntatis præveniunt. Et ideo per se passionibus non meremur; secundum tamen quod aliquo modo comitantur voluntatem, aliquo modo se habent ad

meritum, ut sic possint dici esse meritoriae quasi per accidens.

Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter. Uno modo ut voluntatis objectum: et sic passiones dicuntur esse meritoriae, in quantum sunt volitæ vel amatae: id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio, sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam: quod dupliciter accidere potest: vel per se, vel per accidens; per se quidem quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam; per accidens vero quando passio per quamdam occasionem excitat voluntatem ad contrarium; sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiæ, voluntas cum majori conatu resistit; circa difficilia enim magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritoriae, in quantum voluntas excitata a passione meritoria est. Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria, ratione voluntatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut objectum; in secundo ut principium; in tertio ut effectus. Unde primus modus remotior est a meritorio: pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, in quantum huiusmodi volendo meremur vel demeremur. Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, et non e converso.

Et sic, proprie accipiendo meritum, passionibus, non meremur nisi per accidens. Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quælibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud; sicut si dicamus, mulierem ratione pulchritudinis mereri conjugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, in quantum ipsæ passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium, timor, et huiusmodi, in actu voluntatis consistunt, et non sunt passiones, ut ex prædictis, in corp. art., patet, vel secundum quod huiusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus dicit has passiones esse voluntates, in quantum ex voluntate consequuntur in nobis; unde subjungit: *Omnia secundum varietatem eorum quæ appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel alios affectus mutatur et vertitur.* Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod passio corporalis Martyris ad meritum essentialis præmii non facit, nisi in quantum est volita: sed ad præmium accidentale, quod est aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quamdam decentiam. respectu aureolæ: decens enim est ut qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria; Rom. viii, 17: *Si tamen compatimur ut simul glorificemur.* Sciendum tamen est, quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur sicut quando eas patitur, propter earum acerbiteratem. Unde, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. vii, et l. II, cap. iii), *in talibus sufficit fortem non contristari.* Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpassa et est signum voluntatis firmæ et constantis, et est ejus excitativa, secundum quod homo circa difficilia conatur. Et sic aureola non debetur Confessori, quamvis debeatur Martyri.

Unde patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod ad passionis intensionem sequitur intensio præmiorum, vel ratione cujusdam decentiæ, vel ratione voluntatis intensæ.

Ad sextum dicendum, quod quamvis voluntas augeatur in passione et in actu exteriori, non tamen est simile de utroque: nam actus imperatur a voluntate, non autem passio. Unde non similiter se habent ad meritum.

Ad septimum dicendum, quod objectum determinat voluntatem secundum spe-

ciem actus: meritum autem non consistit in actu, proprie loquendo, secundum speciem actus, sed secundum radicem, quæ est caritas. Et ideo non oportet quod formaliter passione mereamur, quamvis habeat se ut objectum.

Ad octavum dicendum, quod totus labor quem sustinet aliquis Confessor longinquo tempore, non potest adæquari morti quam Martyr sustinet in momento, secundum operis genus: nam per mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse: unde est finis terribilium, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. vi. a med.); et circa eam est maxime virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeste ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo Philosophus in IX Ethic. (cap. viii, vers. fin.) dicit, quod virtuosus exponit se morti, magis eligens unam bonam actionem et magnam quam multas parvas; quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem præponderet multis aliis virtuosis operationibus. Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus Martyr quam quicumque Confessor. Tamen quantum ad radicem operis potest Confessor plus mereri, in quantum ex majori caritate operatur: quia præmium essenziale respondet radici caritatis, accidentale vero generi actus. Inde est quod aliquis Confessor potest aliquo Martyre esse eminentior quantum ad præmium essenziale. Martyr tamen quantum ad præmium accidentale.

Ad nonum dicendum, quod Glossa illa loquitur de tribulatione secundum quod est volita, vel voluntatem excitans.

Et similiter dicendum ad decimum.

Ad undecimum dicendum, quod virgini quæ corrumperetur propter Christum, ipsa corruptio foret meritoria, sicut aliæ passiones Martyrum; non quia corruptio ipsa esset voluntaria, sed quia ejus antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpi; et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta, sed voluntate quasi conditionata, in quantum eligit magis hoc opprobrium quam Christum negare.

Ad duodecimum dicendum, quod du-

plex est difficultas: una quæ est ex magnitudine facti et ejus bonitate; et hæc difficultas requiritur ad virtutem; alia quæ est ex parte agentis, in quantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes; et hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus; et sic passiones difficultatem faciunt. Prima ergo difficultas, quæ est ex parte facti, per se facit ad meritum, sicut bonitas actus; secunda vero, quæ est ex infirmitate operantis, non facit ad meritum, nisi forte occasionaliter, in quantum est occasio majoris conatus. Non autem verum est hoc quod Adam in primo statu non potuerit mereri, si gratiam habuit, quamvis nihil impelleret ad malum: quia si perstitisset, ad gloriam quandoque pervenisset; et constat quod non sine merito. Nec Magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu; sed dicit quod poterat vitare peccatum sine gratia, ex hoc quod nihil impellebat ad malum. Sine gratia vero nihil potest esse meritorium.

Ad decimumtertium dicendum, quod timor ille pœnarum æternarum qui est per se meritorius, est in voluntate, et non est passio, proprie loquendo, ut ex prædictis, in corp. art., patet; potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex pœnis æternis vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de pœnis æternis formatur in imaginatione, et sic movetur appetitus inferior per passionem timoris; sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, ut dictum est (ibid.).

Ad decimumquartum dicitur, quod præmium correspondet merito quoad commensationem, quia secundum quantitatem meriti est quantitas præmii: non autem ei semper correspondet quoad suppositum præciso: potest enim quis mereri alteri primam gratiam. Et ita in proposito corpus præmiabitur, non quia ipsum corpus meruerit, sed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.

Ad decimumquintum dicendum, quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis; sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens, ut dictum est; et similiter nec passiones. Sed loquendo de difficultate

quæ est ex excellentia vel bonitate rei, quæ per se facit ad meritum, sic est major difficultas ex parte actuum voluntatis.

Ad decimum sextum dicendum, quod passiones sunt meritorie in quantum sunt effectus et indicia bonæ voluntatis; sicut patet de verecundia, quæ indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, et misericordia, quæ est dilectionis signum. Et ideo quandoque a sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quæ est harum passionum principium.

Ad decimum septimum dicendum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti; sed sunt quasi quædam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale: unde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, ut dictum est, in corp. art. Passiones autem istæ dicuntur interdum vitia, in quantum nominibus passionum vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passionum nominantur, quamvis sint voluntarii actus, in quantum per huiusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

Ad illud vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod passionibus inviti cedimus, non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus; sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus et fletus, et alia huiusmodi. Et ideo in quantum eis voluntate consentimus vel dissentimus, sunt meritorie vel demeritorie.

Ad secundum dicendum, quod passiones inferioris appetitus quamvis aliquando præveniant actum voluntatis, non tamen semper: non enim similiter ordinantur appetitivæ sicut apprehensivæ. Nam intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi præexistente alia operatione sensus; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori, sed magis ipsum movet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis præcedat passio inferioris appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per ac-

cidens, ut dictum est, in corpore articuli.

Ad quartum dicendum, quod Christus per passionem suam meruit sibi et nobis: sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia præcedentia merita meruerit, tamen per quamdam deontiam proprio claritas resurrectionis est præmium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis præmium. Nobis autem meruit, in quantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfacit, non autem per præcedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit. Pœnalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati.

Ad quintum dicendum, quod gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam: fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam: hoc enim sequeretur, si causa debiti vel augetur vel multiplicaretur, sicut fit quando duplici promissione obligatio augetur; quod in merito Christi non accidit, quia gratia ejus non est augmentata.

Ad sextum dicendum, quod difficultas per se impedit voluntarium; sed per accidens auget, in quantum aliquis difficultati contra conatur; ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione pœnalitatis.

#### ART. VII. — UTRUM PASSIO CONJUNCTA MERITO DIMINUAT IPSUM.

(1-2, quæst. 24, art. 3).

1. Septimo quæritur, utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito; scilicet quis plus mereatur, utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiæ, vel qui facit absque omni passione, ex solo iudicio rationis. Et videtur quod plus mereatur qui facit ex solo iudicio rationis. Meritum enim peccato opponitur. Sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum, quam qui peccat ex passione instigatus: primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. Ergo plus meretur qui facit aliquid bonum ex solo iudicio rationis, quam qui facit cum aliqua passione misericordiæ.

2. Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit meritorium, vel actus virtutis, non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiæ. — Sed contra: ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur, secundum Philosophum in II Ethic.: scilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu constituens, relatio habitus in finem debitum. Hæc autem omnia possunt esse sine passione misericordiæ in eo qui dat eleemosynam. Ergo sine ea potest esse non tantum id quod fit, sed bene fieri. Probatio mediæ. Omnia enim tria prædicta fiunt per actum voluntatis et rationis. Sed actus voluntatis et rationis non dependet a passione; quia ratio et voluntas movent inferiores vires in quibus sunt passiones; motio autem motoris non dependet a motu mobilis. Ergo tria prædicta possunt esse sine passione.

3. Præterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur: unde Gregorius dicit in Moralibus (lib. XXII, cap. 1, a med.), quod *nisi ceteræ virtutes ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*. Passiones autem omnes impediunt iudicium vel discretionem rationis: unde dicit Sallustius in Catilinario (in cap. cujus titulus est *Cæsaris oratio*, in princ.): *Omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab ira, amore, odio, misericordia vacui esse debent: non enim animus facile verum prævidet, ubi afficiunt ista*. Ergo huiusmodi passiones diminuunt de laude virtutis, et ita de merito.

4. Præterea, concupiscibilis non minus impedit iudicium rationis quam irascibilis. Sed passio irascibilis actui virtutis adjuncta turbat iudicium rationis; unde dicit Gregorius (lib. V, Moral., cap. xxxiii, in princ.), quod *ira per se turbat iudicium rationis*. Ergo etc.

5. Præterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in lib. VII Phys. (comm. 17 et 18). Ergo id magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis. Sed Deo et angelis magis assimilantur operantes ex iudicio rationis sine passione: Deus enim punit sine ira, et relevat passionem misericordiæ sine misericordiæ passione. Ergo magis est virtuosum facere bonum sine his passionibus.

6. Præterea, virtutes purgati animi sunt ceteris digniores. Sed, sicut dicit Macrobius super somnium Scipionis (lib. I, paulo ante med.), *virtutes purgati animi faciunt passiones penitus oblivisci*. Ergo actus virtutis, sine passione factus, est laudabilior, et magis meritorius.

7. Præterea, quanto amor caritatis in nobis est magis a carnali amore depuratus, tanto est laudabilior: non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dilectio, ut Augustinus dicit in Regula (in 3 regula, cap. iv, in fine). Sed passio amoris cum quadam carnalitate est. Ergo actus caritatis sine passione amoris est laudabilior: et eadem ratio est de aliis passionibus.

8. Præterea, Tullius dicit in libro de Offic.: *Benevolentiam non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet*. Ardor autem ad passionem pertinet. Ergo passio diminuit laudem actus virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. XIV de civit. Dei (cap. iv, a med.): *Dum huius vitæ infirmitatem gerimus, si passiones omnino nullas habeamus, tunc non recte vivimus: vituperabat enim et detestabatur Apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione*. Culpavit illos satis Psalmista, de quibus ait in Psalmo LXIII: *Sustinui qui simul contristarentur, et non fuit*. Et sic videtur quod sine passionibus non possumus recte vivere.

Præterea, Augustinus dicit, lib. IX de civ. Dei (cap. v, et lib. XIV, cap. ix: *Irasci peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflictio, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat, nescio, utrum quisquam sana consideratione reprehendat*. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpæ; et ita longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatius locutus est Cicero (in fine orationis pro Quinto Ligario) ubi ait: *Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est*. Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod passiones animæ in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem: vel ut præcedentes, vel ut consequentes: ut præcedentes quidem, in quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum: ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones, vel etiam in

quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat. Secundum igitur quod sunt præcedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis: quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit; quæ discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum, provocatur; sed erit circa modum actionis, secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus; et sic non nisi a casu continget quod debita mensura servetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem: quia erunt moderatæ secundum iudicium rationis, ex quo voluntas sequitur. Sed magis addunt ad bonitatem actus, duplici ratione. Primo per modum signi: quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus: non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Unde dicit Augustinus, XIV de civitate Dei (cap. iv, a med.): *Dum hujus vitæ infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus. Et post pauca subjungit causam, dicens: Nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miserie, non sine magna mercede contingit unanimitatis in animo, et stuporis in corpore.* Secundo per modum adjutorii: quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur; eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum. Unde dicit Augustinus, IX de civitate Dei (cap. v, ante ined): *Servit autem motus misericordiæ rationi, quando in ira probatur misericordia, ut justitia conservetur.* Et hoc est quod Philosophus dicit in libro III Ethic. inducens versum Homeri: *Virtutem et furorem erige*; quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio iræ electionem virtutis sequens facit ad majorem promptitudinem actus; si autem præcederet, virtutis modum perturbaret.

Ad primum ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis et vituperabilis

consistit in voluntario; unde id quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono, et vituperabilis in malo. Passio autem præcedens electionem, diminuit rationem voluntarii, et ideo laudem boni actus et vituperium mali diminuit; sed passio sequens est signum magnitudinis voluntatis, ut dictum est, in corp. art.; unde, sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non dicitur ex passione peccare, sed cum passione. Verum est ergo quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium; sed cum passione agere potest utrumque augere.

Ad secundum dicendum, quod motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

Ad tertium dicendum, quod in opere virtutis est necessaria et electio et executio. Ad electionem autem requiritur discretio; ad executionem vero ejus quod jam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus meditetur: hoc enim, ut Avicenna dicit in sua Metaphys., potius officeret quam prodesset; sicut patet in cytharædo qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod passio electionem præveniens impedit actum virtutis, in quantum impedit iudicium rationis, quod necessarium est in eligendo; postquam vero puro iudicio rationis jam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat, quia si in aliquo turbet iudicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Deus et angeli non sunt susceptivi passionis, et ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur; sequeretur autem, si passionis capaces essent. Et propter hoc ex quadam operum similitudine consue-



tudines locutionis humanæ in angelos usurpantur, non propter aliquam affectionem infirmitatem.

Ad sextum dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium ejus quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem; non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

Ad septimum dicendum, quod ad carnalitatem dilectionis pertinet, si passio amoris dilectionem voluntatis præcedat, non autem si sequatur; hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit quod dilectio quæ est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

**ART. VIII. — UTRUM PASSIONES IN CHRISTO FUERINT.**

(3 part., quæst. 15, art. 6, 7, etc.).

1. Octavo quæritur, utrum hujusmodi passiones in Christo fuerint; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum, lib. XII de Trinit. (cap. xvi, circa med.), omne agens est præstantius patiente. Sed nullum creatum est præstantius anima Christi. Ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

2. Præterea, secundum Macrobius (lib. I super somnium Scipionis, paulo ante med.), *fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere*. Sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo hujusmodi passiones non fuerunt.

3. Præterea, secundum Damascenum (lib. II, cap. xxii), passio est *motus animæ appetitivæ per suspicionem boni vel mali*. Sed in Christo non fuit suspicio; hæc enim ad ignorantiam pertinet. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

4. Præterea, secundum Augustinum (lib. IX de civit. Dei cap. iv, et XIV, cap. ix), passio est *motus animi contra rationem*. Sed in Christo nullus motus fuit contra rationem. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

5. Præterea, Christus quantum ad animam non est angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis. Sed in angelis passiones non sunt, ut Augustinus dicit, IX de civit.

Dei (cap. v, circa fin.). Ergo nec in anima Christi fuerunt.

6. Præterea, Christus fuit perfectior secundum animam quam homo in primo statu. Sed homo in primo statu his passionibus subjectus non erat: quia, ut dicit Augustinus, II de civit. Dei (c. x et xix): *ad vitæ præsentis pertinet infirmitatem in quibuscumque bonis officiis, hujusmodi perpeti affectus*; infirmitas autem in primo statu non fuit. Ergo nec in Christo hujusmodi passiones fuerunt.

7. Præterea, secundum Augustinum (lib. de Natura boni, cap. xx), dolor est *sensus divisionis vel corruptionis*. Sed in Christo neque fuit sensus corruptio neque divisio: quia, ut dicit Hilarius (lib. de Synodis, a med., et lib. X de Trin., parum a princ.), *habuit vim pænæ sine sensu pænæ*; neque fuit in eo divisio vel corruptio, quia a summo bono nulla deperditio fieri potuit. Ergo in Christo non fuit dolor.

8. Præterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed in corporibus sanctorum non erit aliqua passio propter hanc causam, quia erunt a fomite depurata, et animabus gloriosis unita. Cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.

9. Præterea, nullus dolet vel tristatur nisi de sui bono amissione: propter hoc enim et malum est contristabile, quia adimit bonum. Sed bonum hominis est virtus; hoc enim solo homo efficitur bonus. Ergo, cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

10. Præterea, secundum Augustinum, lib. XIV de civit. Dei, cap. vi, *cum dis-sentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est*. Sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. Ergo in Christo passio tristitiæ vel doloris non fuit.

11. Præterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam læsionem. Sed, sicut probat Chrysostomus (homil. XXI ad populum Antioch., ante med.), *nullus læditur nisi a seipso*; quod quidem sapientis non est. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

Sed contra est quod dicitur Marci cap. xiv, 33: *Cæpit Jesus pavere et lædere et mæstus esse*.

Præterea, Augustinus dicit (XIV de civit. Dei cap. VIII et IX), quod *recta voluntas non solum inculpabiles, verum laudabiles habet motus hos*. Sed in Christo fuit recta voluntas. Ergo in eo isti motus fuerunt.

Præterea, in Christo fuerunt defectus hujus vitæ qui perfectioni gratiæ non repugnant. Sed hujusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiæ, sed magis a gratia causantur, ut patet per Augustinum (XIV de civit. Dei, cap. IX): *Hi enim affectus de amore bono et de sancta caritate veniunt*. Ergo hujusmodi passiones in Christo fuerunt.

Respondeo dicendum, quod passiones istæ aliter sunt in peccatoribus, aliter in justis et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis; in angelis enim et Deo omnino non sunt: quia vis appetitiva sensibilis in eis non est, cujus sunt motus hujusmodi passiones.

Ad dictorum autem evidentiam sciendum est, quod hujusmodi passiones animi quatuor differentiis distingui possunt, secundum quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent. Primo ex hoc quod aliquis afficitur passione animi per id quod est contrarium sive nocivum, vel per id quod est conveniens et proficuum; et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo; propter hoc quod passio importat quamdam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem. Et inde est quod dolor et tristitia et timor, et aliæ hujusmodi passiones, quæ sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia hujusmodi, quæ sunt respectu boni; quamvis in his ratio passionis salvetur, secundum quod cor per hujusmodi dilatatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit ejus communis dispositio: unde ex hujusmodi affectionibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc quod passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco; magis tamen salvatur ratio passionis quando est ab extrinseco quam quando est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occurso alicujus convenientis vel nocivi; ab intrinseco au-

tem quando ex ipsa voluntate passiones istæ causantur per modum qui est dictus: et tunc non sunt subitæ, cum sequantur judicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliquo qualiter alteratur, et non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus sicut quod totaliter in contrarium transmutatur: magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem si totum corpus ejus infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua ejus parte. Tunc autem totaliter homo per hujusmodi affectus transmutatur quando non sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se et superiorem; quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem; unde sic dicuntur propassiones, primo autem modo passiones. Quarto per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa. Remissæ enim transmutationes minus proprie passiones vocantur; unde Damascenus dicit in III lib. (cap. XX): *Non omnes motus passivi passio vocantur, sed qui sunt vehementiores, et in sensum procedentes: qui enim sunt parvi et insensibiles, nondum passiones sunt*.

Sciendum est ergo, quod in hominibus in statu viæ, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni et respectu mali non solum prævisæ, sed subitæ, et intense, et frequenter, et perfectæ: unde dicuntur passionum sectatores in I Ethicor. In justis vero nunquam sunt perfectæ, quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus; sunt tamen vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrænatis: habent tamen passiones non solum prævisas, sed subitas; et non solum respectu boni, sed respectu mali. In beatis vero, et in homine in primo statu, et in Christo secundum statum infirmitatis, hujusmodi passiones nunquam sunt subitæ: eo quod propter perfectionem boni in eis, inferiorum virium ad superiores, nullus motus exurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis; unde dicit Damascenus in III lib.: *Non præcedebant in Domino voluntatem naturalia: sed volens esurivit, volens timuit*. Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem, et de hominibus in primo statu. Sed hoc interest,

quod in Christo non solum fuerunt passionibus respectu boni, sed respectu mali: habebat enim corpus passibile, et ideo ex imaginatione nocivi naturaliter passio timoris et tristitiæ et hujusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu et in beatis non potest esse apprehensio alicujus ut nocivi; et ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor, gaudium, et hujusmodi; non autem tristitia vel timor aut ira vel aliquid tale.

Sic ergo concedimus, veras passionibus in Christo fuisse; unde dicit Augustinus, XIV de civ. Dei (cap. ix, circa med.): *Christus hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.*

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet agens esse simpliciter præstantius patiente, sed secundum quid, scilicet in quantum est agens: et sic nihil prohibet objectum animæ Christi esse ea præstantius, in quantum est activum, et anima Christi aliquam habet passivam potentiam.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Augustinum, IX de civitate Dei, (cap. iv), circa hoc fuit contentio inter Stoicos et Peripateticos, quæ tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem. Nam Stoici dicebant, hujusmodi passionibus nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem cum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt, has passionibus animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subjectas. Probat autem Augustinus (XIX de civ. Dei, cap. iv), ex cujusdam Stoici confessione, quod Stoici volebant hujusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur. Quos quidem passionibus non dicebant, sed quasi visa vel phantasias. Unde patet quod secundum rem Stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia; quia quod Peripatetici passionibus nominabant, Stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum Stoicorum sententiam Macrobius (lib. I in somnium Scipionis, paulo ante med.) et Plotinus (in lib. de Virtutibus, cap. II et sequent.) dicunt, passionibus cum virtute purgati animi non esse: non quia non

sint aliqui subiti motus passionibus in hujusmodi virtuosus; sed quia nec rationem trahunt, nec adeo vehementes sunt, quod pacem multum perturbent; secundum quod Philosophus dicit in libro VII Ethic., quod concupiscentiæ in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in continentibus; quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur. Vel potest dici, et melius, quod, cum hujusmodi passionibus ex bono et malo orientur, distinguendæ sunt secundum differentiam bonorum et malorum. Sunt enim quædam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel ægritudo corporis, et alia hujusmodi; quædam vero non naturalia, sicut divitiæ, honores, et alia hujusmodi, circa quæ vita civilis versatur. Distinguunt autem Plotinus et Macrobius (locis nunc cit.), virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiæ vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquæ passionibus ex bonis vel malis civilibus; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quæ sequuntur bona vel mala naturalia.

Ad tertium dicendum, quod quidquid causatur ex debili causa, potest ex fortiori causa causari. Estinatio autem causata est fortior causa ad excitandas passionibus, quam suspicio; unde Damascenus posuit illud minimum ex quo potest causari passio; per hoc dans intelligere, quod ex fortiori causa fortior causatur.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum, XIV de civit. Dei (cap. ix, a med.), impassibilitas dupliciter dicitur: uno modo secundum quod privat affectiones quæ accidunt contra rationem, et mentem perturbant; alio modo secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in prædicta auctoritate secundum quod primæ impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundæ; et sic solummodo in Christo fuit.

Ad quintum dicendum, quod Christus secundum animam intellectivam fuit angelis superior: habuit tamen appetitum sensitivum, secundum quem passionibus ei inesse poterant, quem angeli non habent.

Ad sextum dicendum, quod in primo

homine fuerunt aliquæ passiones, ut gaudium et amor, quæ sunt respectu boni, non autem dolor vel timor, quæ sunt respectu mali: et hæc ad præsentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit: Christus autem voluntarie assumpsit.

Ad septimum dicendum, quod in Christo fuit vera læsio corporis, et verus sensus læsionis: ipse enim secundum divinitatem est summum bonum, cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, postmodum est ab ipso retractatum. Vel potest dici, quod ideo dicit Christum sensum pœnæ non habuisse, non quia pœnam non sensit, sed quia sensus iste non pervenit usque ad rationem immutandam.

Ad octavum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima glorificata est, secundum communem cursum, corpus ei unitum gloriosum efficitur, et impassibile læsionis; unde dicit Augustinus in epistola ad Dioscorum: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, qua in fine temporum sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quæ fruētis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem divinitatis ex quadam dispositione, et habebat in anima beatitudinem, et in corpore passibilitatem. Verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit (lib. III, cap. xv, a med, et xviii et xix); unde singulare fuit in Christo ut ex plenitudine beatitudinis animæ non redundaret gloria in corpus.

Ad nonum dicendum, quod bonum hominis, Stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quæ sunt fortunæ exterioris, non appellabant bona, sed comoda; quæ tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona: quæ differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis secundum Peripateticos, ita ex commodis secundum Stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum quod in animo sa-

piensis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

Ad decimum dicendum, quod quamvis læsio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis; et sic fuit ibi tristitia.

Ad undecimum dicendum, quod Chrysostomus loquitur de læsione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet privatur bono virtutis; non autem ex sola tali læsione passio tristitiæ in sapientem oritur, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

**ART. IX. — UTRUM DOLORIS PASSIO FUERIT IN ANIMA CHRISTI QUANTUM AD SUPERIOREM RATIONEM.**

(3 part., quæst. 46, art. 7.)

1. Nono quæritur, utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem; et videtur quod non. Tunc enim homo conturbari dicitur et a passione deduci, quando commotio passionis usque ad rationem pertingit. Perturbari autem et a passione deduci, non est alicujus sapientis. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit.

2. Præterea, unaquæque potentia delectari dicitur secundum convenientiam proprii objecti. Ergo et dolor alicui potentiae attribui non debet nisi propter nocuumentum quod accidit ex parte objecti. Sed respectu rerum æternarum, quæ sunt superioris rationis objecta, Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur. Ergo in superiori ratione Christi, passio doloris non fuit.

3. Præterea, secundum Augustinum, XIV de civitate Dei (cap. vii, in fin.), dolor pertinet ad corporales passiones. Ergo dolor non pertinet ad animam, nisi secundum quod est corpori conjuncta. Sed secundum rationem superiorem anima corpori non jungitur, cum, secundum Philosophum in III de Anima (com. 6), intellectus nullius corporis actus sit. Ergo in ratione superiori dolor esse non potest.

4. Sed dicendum, quod ratio superior non jungitur corpori per operationem, jungitur tamen ei ut forma. — Sed contra: secundum Philosophum in lib. de Somno et Vig. (cap. i, ante med.),

eiusdem est potentia et actio. Si ergo actus intellectus est animæ absque communicatione corporis, et potentia intellectiva erit animæ non secundum quod conjungitur corpori: et ita ratio superior, non erit corpori conjuncta ut forma.

5. Præterea, secundum Damascenum (lib. II, cap. xxii), passio est motus irrationalis, et appetitivæ. Sed dolor et tristitia et hujusmodi sunt quædam passionibus. Ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

6. Præterea, secundum Augustinum, XIV de civitate Dei (cap. vi), dolor vel tristitia est eorum quæ nobis nolentibus accidunt. Sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, neque aliquid contra ejus voluntatem accidit, quæ perfectissime divinæ voluntati erat conformis. Ergo in superiori ratione in Christo tristitia vel dolor non fuit.

7. Sed dicendum, quod ratio superior ut ratio volebat corporis passionem, non autem ut natura. — Sed contra: eadem potentia est ratio ut est considerata, et ut natura: diversa enim consideratio substantiam rei non variat. Si ergo ratio superior ut ratio aliquid volebat, et ut natura nolebat: eadem potentia simul et semel aliquid volebat et nolebat; quod est impossibile.

8. Præterea, secundum Philosophum (I Topic., cap. xiii), *delectationi quæ est in considerando, nulla tristitia est opposita vel contraria*. Delectatio autem superioris rationis est in contemplando æterna. Ergo in ea non potest esse aliquis dolor vel tristitia: hæc enim tristitia sive dolor delectationi contemplativæ opponeretur; et ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiæ non fuit.

1. Sed contra est quod in Psal. lxxv dicitur: *Repleta est malis anima mea*; Glossa (ibi ex August.): *non vitiiis, sed doloribus*. Ergo in qualibet parte animæ Christi fuit dolor; et ita in superiori ratione.

2. Præterea, satisfactio respondet culpæ. Sed Christus sua passione satisfecit pro culpa primi hominis. Cum ergo culpa illa pervenerit usque ad superiorem rationem, et passio Christi ad superiorem rationem debuit pervenire.

3. Præterea, ut dicit Glossa, super il-

lud: *Repleta est malis anima mea*, anima dolendo compatitur corpori cui unitur. Sed ratio ut ratio dicit respectum ad corpus: quod patet ex hoc quod in angelis, qui non habent corpora sibi naturaliter unita, non dicimus rationem, sed intellectum; in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem. Ergo in superiori ratione, ut est ratio, fuit dolor passionis Christi.

4. Præterea, tota anima, secundum Augustinum (VI de Trinit., cap. vi, non procul a fin.), est in toto corpore. Ergo quælibet pars ejus est corpori unita. Sed ratio superior, ut ratio, est quædam pars animæ. Ergo est corpori unita; et ita compatitur per dolorem corpori compatiendi.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis, art. ii hujus quæst., patet, duplex est passio, qua anima per accidens patitur: una corporalis, quæ incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis, quæ causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cujus motum sequitur quædam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor, secundum Augustinum (XIV de civit. Dei, cap. vii, in fin.), sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius. et quodammodo non. Sunt enim duo in dolore: scilicet læsio, et læsionis experimentalis perceptio; læsio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima in quantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per suam essentiam: in essentia vero animæ omnes potentiæ radicanur: et secundum hoc illa læsio ad animam et ad omnes partes ejus in Christo pertinebat, etiam ad superiorem rationem, secundum quod in essentia animæ fundatur. Experimentalis autem perceptio læsionis ad solum sensum tactus pertinet, ut supra, art. iii hujus quæst., dictum est. Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animæ potest esse tristitia, quæ est passio animalis proprie, ex cujus objecto tristitia contingit, per cujus apprehensionem et appetitum tristitia contingit. Ex objecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiæ accidere poterat; scilicet

ex parte æternorum, quibus perfectissime fruebatur; et ideo tristitia animalis in superiori ratione animæ Christi esse non potuit.

Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali secundum quod in essentia animæ radicatur: non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad æterna conspicienda respiciebat.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc homo perturbatur et a passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationes passionis, consentiendo et eligendo; dolor autem corporalis non pervenit ad superiorem rationem animæ Christi, immutando ejus propriam rationem, sed solummodo ut radicatur in essentia, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dolor non fuerit in superiori ratione animæ Christi per comparisonem et proprium objectum, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quæ est animæ essentia.

Ad tertium dicendum, quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo in quantum est potentia quædam; et sic dicitur esse actus corporis, in quantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum; sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis: et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiæ in qua fundatur; et sic tam intellectus quam aliæ potentiæ corpori conjunguntur ut forma, in quantum sunt in anima, quæ per sui essentiam est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quod illa objectio procedit secundum rationem potentiæ, non autem secundum quod in essentia animæ radicatur.

Ad quintum dicendum, quod Damascenus loquitur de passione animali: quæ quidem passio sicut in proprio subjecto est in appetitiva sensuali, sed est in apprehensiva quasi causaliter, in quantum ex objecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit. Sunt autem et in appetitu superiori aliquæ operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cujus similitudinis nomina passionum aliquando angelis vel Deo attribuuntur, ut Augustinus dicit, IX de civ. Dei (cap. IX,

circa fin.). Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantum ad apprehensivam et appetitivam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animæ Christi, sed secundum quod in essentia animæ radicatur, ut dictum est in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa probat, in ratione superiori non fuisse dolorem, secundum quod per propriam operationem ad suum objectum comparatur: sic enim nihil ea nolente accidit.

Ad septimum dicendum, quod distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est naturæ creaturæ rationalis, prout scilicet fundata in essentia animæ dat esse naturale corpori; ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis in quantum est ratio; et hoc est actus ejus, quia potentiæ definiuntur per actus. Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad objectum, sed secundum quod in essentia animæ radicatur; ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et est simile de visu qui fundatur super actum, in quantum organum visus est organum tactus. Unde dupliciter visus potest pati læsionem: uno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur; et hæc est passio visus ut visus: alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore dissolvitur; et hoc non est passio visus ut est visus, sed ut est quidam tactus. Alio modo potest intelligi prædicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quæ naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. Sunt enim quædam quæ secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud; sicut fames et sitis secundum se considerata sunt fugienda; prout autem considerantur ut

utilia ad salutem animæ vel corporis, sic appetuntur: et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat; unde ratio ut natura de ea contristabatur et eam nolebat: prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat et appetibilis; et sic ratio ut ratio eam volebat, et inde gaudebat. Sed hoc non potest referri ad rationem, superiorem, sed ad inferiorem tantum quæ his quæ sunt corporis, intendit sicut proprio objecto: unde in passionibus corporis potest ferri et absolute et cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quæ sunt corporis, sicut objectis; sic enim intendit solis æternis; ad corporalia vero respicit de eis iudicando per rationes æternas, quibus non solum conspiciendis, sed consulendis intendit. Et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo nisi in ordine ad rationes æternas, secundum quas de ea gaudebat, in quantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriæ operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non autem est inconueniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se: quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam, ut ex dictis patet.

Ad octavum dicendum, quod consideratio potest causare delectationem dupliciter. Uno modo ex parte operationis, quæ est consideratio; et sic delectationi quæ est in considerando, nulla tristitia opponitur vel contrariatur: quia huic considerationi quæ est causa delectationis, non est aliqua consideratio contraria, quæ sit causa tristitiæ: omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus: quia secundum operationes sensus contingit et tristitia et dolor; sicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemus. Alio modo facit delectationem ex parte considerati; in quantum scilicet aliquid consideratur ut bonum vel ut malum. Et sic ex consideratione potest accidere delectatio et

tristitia contraria; sic enim et ipsum non intelligere tristitiam causat, in quantum consideratur ut quoddam malum; secundum se vero non causat nisi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animæ Christi, sed prout in essentia animæ radicitur.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod Glossa non dicit quod anima Christi sit repleta tristitia; sed quod est repleta doloribus, secundum quod compatitur corpori; et sic non oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in essentia animæ; sic enim corpori unitur.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi non esset satisfactoria, nisi in quantum est voluntarie ex caritate suscepta: et sic non oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriæ operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis: quia ipse motus caritatis patientis, qui est in superiori parte rationis, respondet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem rationem.

Ad tertium dicendum, quod in ratione duo intelliguntur: scilicet participatio quædam intellectualis veritatis, et iterum intellectus obumbratio vel defectus. Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod unibilis est corpori; sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliæ formæ materiales. Et ideo, cum operatio rationis insit animæ secundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

Ad quartum dicendum, quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam distinctam a ratione ut natura est, sed nominat quemdam modum considerandi ipsam potentiam. Quamvis autem secundum aliquem modum considerandi passio non pertineat ad aliquam potentiam animæ, non tamen excluditur quin anima patiat.

**ART. X. — UTRUM PER DOLOREM PASSIONIS, QUI IN SUPERIORI RATIONE CHRISTI ERAT, GAUDIUM FRUITIONIS IMPEDIRETUR, ET E CONTRA.**

(3 part., quæst. 46, art. 8).

1. Decimo quæritur, utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso; et videtur quod sic. Beatitudo enim magis proprie est in anima quam in corpore. Sed corpus non potest dici beatum vel gloriosum simul dum patitur: quia impassibilitas ad gloriam corporis pertinet. Ergo nec in ratione superiori Christi potuit esse simul passio doloris et gaudium fruitionis.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. XIII et XIV). quod *delectatio quælibet expellit tristitiam contrariam; si autem vehemens sit, expellit omnem tristitiam*. Sed delectatio qua superior ratio animæ Christi fruebatur divinitate, fuit vehementissima. Ergo expulit a Christo omnem tristitiam et dolorem.

3. Præterea, ratio superior limpidius contemplatur quam Paulus in raptu. Sed ex veri contemplatione anima Pauli abstracta fuit a corpore, non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles. Ergo et Christus nec secundum rationem nec secundum sensum, aliquem dolorem sustinuit.

4. Præterea, ex forti causa sequitur fortis effectus. Sed operatio animæ est causa corporalis immutationis. sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum; et ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione, secundum quod est corpori unita.

5. Præterea, visio Dei in sua essentia est efficacior quam visio Dei in subiecta creatura. Sed visio qua Moyses vidit Deum in subiecta creatura, fecit ut non affligeretur fame quadragenario jejunio. Ergo multo fortius visio Dei in sua essentia, quæ Christo conveniebat secundum superiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removit; et sic idem quod prius.

6. Præterea, id quod est in summo, a quo tamen potest fieri recessus, non patitur contrarii permixtionem; sicut calor ignis, qui est in summo, non patitur permixtionem frigoris, quamvis calor ille sit transmutabilis. Sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo, etiam immutabiliter. Ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

7. Præterea, homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus: utranque autem beatitudinem per peccatum amisit. In Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animæ, quæ consistit in hoc quod superior ratio divinitate fruebatur. Ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis, quæ minus est; et ita etiam nec secundum corpus in eo dolor fuit; et sic nec in ratione superiori, secundum quod corpori unitur.

8. Præterea, sicut anima Christi unitur Verbo ita et caro ejus. Sed si caro ejus, esset glorificata per unionem ad Verbum, non posset in ea esse aliquis dolor. Ergo, cum superior ratio sit beatificata per unionem ad Verbum, non poterat in ea esse aliquis dolor.

9. Præterea, secundum Augustinum, XII super Genesim ad litteram (c. XXIV), gaudium et dolor per essentiam sunt in anima. Gaudium autem et dolor sunt contraria. Cum ergo contraria non possint esse in eodem secundum essentiam, videtur quod in superiori parte rationis non simul potuerit esse gaudium fruitionis et dolor passionis.

10. Præterea, dolor sequitur ex apprehensione nocivi, gaudium ex apprehensione convenientis. Sed non est possibile simul apprehendere nocivum et convenientem, quia contingit unum solum intelligere, secundum Philosophum. Ergo in ratione superiori non potuit esse simul dolor et gaudium.

11. Præterea, majus posse habet in natura integra ratio supra sensualitatem quam in natura corrupta sensualitas supra rationem. Sed in natura corrupta sensualitas trahit post se rationem. Ergo multo fortius in Christo, in quo natura humana fuit integra, ratio traherat post se sensualitatem. Sed tota sensualitas erat particeps gaudii fruitionis, quod erat in ratione: ex quo videtur quod anima Christi totaliter exers erat doloris.



12. Præterea, major est infirmitas contracta quam assumpta; et similiter potior est unio in persona quam unio per gratiam. Sed in tribus pueris, qui habebant infirmitatem contractam, unio Dei per gratiam, eorum corpora a læsione ignis impassibilia servavit. Ergo multo fortius in Christo, qui non habuit nisi infirmitatem assumptam, unio in persona Verbi Dei et fructio ipsius conservavit rationem immunem a dolore passionis.

13. Præterea, gaudium fruitionis in superiori ratione est per hoc quod ad Deum convertitur; dolor autem passionis per hoc quod convertitur ad corpus: quia simplex, ad quod convertitur, totum convertitur. Ergo in ratione superiori Christi non potuit esse simul gaudium fruitionis et dolor passionis.

14. Sed dicendum, quod in Christo fuit duplex status: scilicet viatoris, et comprehensoris; et secundum hos duos status sic potuit inesse ei gaudium fruitionis et dolor passionis. — Sed contra: duplex status Christi nec aufert contrarietatem quæ est inter gaudium et dolorem, nec subjectum gaudii et doloris diversificat. Contraria autem non possunt esse in eodem subjecto. Ergo duplex status Christi non facit quod simul possit inesse ei secundum superiorem rationem dolor et gaudium.

15. Præterea, status viatoris et comprehensoris aut sunt contrarii, aut non. Si sunt contrarii, ergo simul inesse Christo non possunt. Si autem non sunt contrarii; cum contrariorum sint contrariæ causæ, videtur quod duplex status non possit esse causa per quam Christo simul insint gaudium et dolor, quæ sunt contraria.

16. Præterea, quando una potentia intenditur in suo actu, alia ab actu retrahitur. Multo ergo fortius, quando una potentia est intensa in uno actu, retrahitur ipsa ab alio. Sed in ratione superiori fuit gaudium intensum. Ergo per hoc omnino a dolore retrahebatur.

17. Sed dicendum, quod dolor erat materialis respectu gaudii: unde per dolorem gaudium non impediabatur. — Sed contra: dolor erat de passione corporis, gaudium erat de visione Dei. Ergo dolor passionis non erat materialis respectu gaudii fruitionis; et sic dolor

et gaudium in ratione superiori Christi simul esse non potuerunt.

Sed contra: secundum proportionem causarum est proportio effectuum. Sed unio animæ Christi ad corpus erat causa doloris, unio autem ejus ad divinitatem erat causa gaudii: hæ autem duæ uniones non se impediunt. Ergo in Christo fuit simul dolor passionis et gaudium fruitionis.

Præterea, Christus in eodem instanti fuit verus viator et comprehensor. Ergo habuit ea quæ sunt viatoris et comprehensoris. Sed comprehensoris est de divina fruitione intense gaudere, viatoris autem est corporales dolores sentire. Ergo in Christo simul fuit dolor passionis et gaudium fruitionis.

Respondeo dicendum, quod in Christo duo prædicta, scilicet gaudium fruitionis et dolor corporalis passionis, se nullatenus impediunt.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secundum naturæ ordinem, propter colligantiam virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat: et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animæ fit redundantia in corpus glorificandum; ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam (art. VIII, in sol. ad 9 argum.); et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori, ejus complexionones imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia hujusmodi, ut dicitur in lib. sex Principiorum (cap. IV et est de *quando* non procul a fin. inter opera Arist.). Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus: et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores; ut cum ex vehementia passionum in sensuali ap-

potitu existentium obtenebratur ratio, ut iudicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur.

In Christo autem secus est; nam propter divinam virtutem Verbi, ejus voluntati subjectus erat ordo naturæ; unde poterat hoc contingere ut non fieret prædicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanæ naturæ quantum ad singulas partes ejus, ut decenter impleretur quantum ad omnia nostræ reparationis mysterium. Unde dicit Damascenus in III lib. (cap. xv a med., et cap. xviii et xix): *Movebatur secundum consequentiam naturæ, Verbo volente et permittente dispensative pati et operari quæcumque propria, ut per omnia naturæ credatur veritas.*

Sic ergo patet quod, cum in ratione superiori esset summum gaudium, in quantum per ejus operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animæ, nec ad corpus: alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animæ in quantum est forma corporis, nec in quantum est radix inferiorum virium: sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem. Similiter dolor, qui erat ex læsione corporis in ipso corpore et essentia animæ secundum quod est forma corporis in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut per hoc ipsa conversio aequaliter impediretur.

Relinquitur igitur quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, in quantum in esse animæ radicatur; et orat ibi gaudium summum in quantum per actum suum Deo fruebatur: et sic ipsum gaudium conveniebat rationi superiori per se, quia per actum proprium; dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentia animæ, in qua fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est bonum et vita animæ, ita anima est bonum et vita corporis: non autem e converso, quod corpus sit bo-

num animæ. Passibilitas autem est quoddam impedimentum vel nocentum respectu unionis animæ ad corpus. Et ideo corpus non potest esse beatum suo modo, passibile existens, utpote impedimentum habens respectu participationis summi boni; propter quod impassibilitas pertinet ad gloriam corporis. Animæ vero beatitudo tota consistit in fruitione summi boni, quod est Deus: unde anima quæ fruitur Deo, perfecte est beata, etiam si contingat quod sit passibilis ex parte illa qua corpori unitur, sicut accidit in Christo.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem tristitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in vicem, quæ in Christo non fuit, ut dictum est, in corp. art.: et hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius Pauli inferiores vires a suis actibus sunt abstractæ.

Unde patet solutio ad tertium.

Et hac etiam ratione ex operatione animæ contingit aliqua immutatio in corpore: ex quo patet solutio ad quartum.

Inde est quod Moyses siti et fame nullo modo vel minus affligebatur ex contemplatione, quamvis videret Deum in subjecta creatura: et sic patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod in Christo nulla permixtio facta est gaudii et doloris. Nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte qua est principium sui actus; sic enim Deo fruebatur; dolor vero non erat in ipsa nisi secundum quod læsio corporis attingebat eam ut actum corporis mediante essentia in qua radicatur, ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediebatur: et sic erat et purum gaudium et purus dolor; et sic utrumque in summo.

Ad septimum dicendum, quod ex quadam dispensatione factum est ut Christo a principio suæ conceptionis gloria animæ, non autem corporis, conferretur; ut scilicet per gloriam animæ communicet cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis; et sic esset conveniens mediator Dei et hominum, in gloriam nos adducens, et suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr. xi, 10: *Decibat*

*eum qui multos filios in gloriam adduxerat, per passionem consummari.*

Ad octavum dicendum, quod anima Christi fuit conjuncta Verbo dupliciter: uno modo per actum fruitionis; et hæc unio facit eam beatam; alio modo per unionem, et ex hac non habuit rationem beatitudinis, sed ex hac habuit quod esset anima Dei. Si autem ponatur animam fuisse assumptam in unitate personæ sine fruitione, non esset beata, proprie loquendo: quia nec ipse Deus beatus est nisi per hoc quod se ipso fruitur. Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est quod est a Filio Dei in unitate personæ assumptum; sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod quidem ante passionem non erat gloriosum.

Ad nonum dicendum, quod contraria esse in eodem per se, est impossibile; contingit tamen esse contrarios motus in eodem, ita quod unus motuum conveniat ei per se, et aliud per accidens; sicut cum aliquis in navi deambulans fertur in contrarium ejus ad quod navis movetur. Ita in superiori ratione animæ Christi erat gaudium per se, quia per actum proprium; dolor autem per accidens, quia per corporis passionem. Vel potest dici, quod gaudium illud et ille dolor non erant contraria, cum non essent de eodem.

Ad decimum dicendum, quod intellectus non potest simul multa intelligere per diversas species; potest autem per unam speciem simul multa intelligere, vel qualitercumque aliter intelligere multa ut unum: et sic intellectus animæ Christi et cujuslibet beati multa simul intelligit, in quantum videndo essentiam divinam, alia cognoscit. Dato tamen quod anima Christi non possit simul nisi unum intelligere, per hoc tamen non removetur quin possit simul intelligere unum et sentire aliud sensu corporali: et ex istis duobus apprehensis in anima Christi sequebatur gaudium fruitionis ex visione Dei, et dolor passionis ex sensu nocimenti. Dato iterum quod non possit simul intelligere unum et sentire vel imaginari aliud; ex illo tamen uno intellecto posset diversimode affici appetitus superior et inferior, ut superior gauderet, et inferior timeret vel doleret: sicut accidit in eo qui sperat

ex aliqua horribili medicina se assequi sanitatem. Nam ipsa medicina, ut salubris a ratione considerata, generat in voluntate gaudium; ratione vero orribilitatis suæ in inferiori appetitu timorem inducit.

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum communem cursum. In Christo autem specialiter fuit ut non fieret redundantia ex una potentia in aliam.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus puerorum non fuit factum impassibile in fornace: sed divina virtute miraculose factum est ut corpora passibilia existentia ab igne non læderentur, sicut fieri potuisset divina virtute ut neque anima Christi nec corpus aliquid pateretur. Sed quare factum non fuerit, dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod conversio potentiæ ad aliquid est per actum ipsius: et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum, ad quem totaliter convertebatur; dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhæSIONEM vel adhæRENTIAM qua adhæREBAT essentiæ animæ sicut suæ radici.

Ad decimumquartum dicendum, quod status viatoris est status imperfectioris, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus statum viatoris habuit quod corpus passibile gerebat, et similiter animam; secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo, propter hoc quod impediabatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est, in corp. art.; et hæc est causa quare gaudium et tristitia simul ei inesse poterant. Et ideo dicitur, quod secundum duos status hæc duo sibi inerant: quia habere duos status, et simul pati dolorem et gaudium, ab eadem causa procedebat.

Ad decimumquintum dicendum, quod quamvis status viatoris et comprehensoris sint quasi contrarii, tamen Christo simul inesse poterant, non secundum idem, sed secundum diversa. Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhæREBAT Deo secundum superiorem rationem; status vero viatoris secundum quod na-

turali conjunctione anima corpori passibili jungebatur et superior ratio ipsi animæ; ut sic status comprehensoris pertineat ad actum superioris rationis: status vero viatoris ad corpus passibile, et ad ea quæ ad hoc consequuntur.

Ad decimumsextum dicendum, quod in Christo hoc fuit speciale, ratione jam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu, nec aliquatenus impediabatur: et sic gaudium superioris neque impediabatur per dolorem qui erat in sensu secundum actum sensus, neque a dolore secundum quod erat in superiori ratione: quia iste dolor non erat in ea secundum actum ejus, sed attingebat eam aliquammodo secundum quod in essentia animæ erat fundata.

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut cognitio beata est principaliter divinæ essentiæ, et secundario eorum quæ in divina essentia cognoscuntur, ita affectio et gaudium beatorum principaliter est de Deo: secundario autem eorum de quibus gaudendi Deus est ratio. Et sic quodammodo dolor passionis poterat esse materialis respectu gaudii fruitionis: erat enim illud gaudium principaliter de Deo, secundario de his quæ Deo erant placita; et sic erat de dolore, in quantum a Deo acceptabatur, utpote ad salutem humani generis ordinatus.

## QUÆSTIO XXVII.

### DE GRATIA.

(In septem articulos divisa.)

Primo, utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima; — 2° utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas; — 3° utrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ; — 4° utrum sacramenta novæ legis sint gratiæ causa; — 5° utrum in homine uno sit tantum una gratia gratum faciens; — 6° utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto; — 7° utrum gratia sit in sacramentis.

#### ART. I. — UTRUM GRATIA SIT ALIQUID CREATUM POSITIVE IN ANIMA.

(1-2. quæst. 110, art. 1).

1. Quæstio est de gratia: et primo quæritur, utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum (XIX

de civit. Dei, cap. xxvi, in princ.), sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima est vita corporis, nulla alia forma mediante. Ergo similiter Deus animæ; et ita, vita quæ est per gratiam, non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

2. Præterea, gratia gratum faciens, de qua loquimur, nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus. Sed homo dicitur esse Deo gratus, secundum quod acceptatus est a Deo; acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptationem, quæ quidem est in ipso; sicut et aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptionem quæ est in acceptante. Ergo gratia nihil ponit in homine, sed in Deo tantum.

3. Præterea, per esse spirituale gratiæ magis Deo appropinquamus quam per esse naturale. Sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia immediate nos creavit. Ergo et esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante: et sic idem quod prius.

4. Præterea, gratia est quædam animæ sanitas. Sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adæquatos. Ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed præsupponit potentias animæ æqualitate justitiæ adæquatas.

5. Præterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quædam liberalitas: idem enim esse videtur gratis dare quod liberaliter dare. Liberalitas autem non est in accipiente, sed in dante. Ergo et gratia est in Deo, qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

6. Præterea, nulla creatura anima Christi est nobilior. Gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur. Ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

7. Præterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum. Una est autem veritas, secundum Anselmum, quam omnes intellectus intelligunt. Ergo et una est gratia, per quam omnes affectus perficiuntur. Nullum autem creatum unum potest esse in multis. Ergo gratia non est quid creatum.

8. Præterea, nihil est in genere nisi compositum. Gratia autem non est composita, sed forma simplex. Ergo non est

in genere. Omne autem creatum est in aliquo genere. Ergo gratia non est quid creatum.

9. Præterea, si gratia est aliquid in anima, non videtur esse nisi habitus: tria enim sunt in anima, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v): potentia, habitus et passio. Gratia autem potentia non est, quia sic esset naturalis; nec est passio, quia sic respiceret irrationalem partem principaliter; sed iterum non est habitus: nam habitus est qualitas difficile mobilis secundum Philosophum in Prædicamentis (in prædic. qualitatis): gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo gratia non est aliquid in anima.

10. Præterea, secundum Augustinum (XXV de Trinit. in princip.), inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium. Sed gratia inter animam nostram et Deum medium cadit, quia per gratiam anima nostra Deo unitur. Ergo gratia non est aliquid creatum.

11. Præterea, homo est aliis creaturis nobilior et perfectior. Sed aliis creaturis non apponitur aliquid supra sua naturalia, ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo probata sint, secundum illud Genes. i, 31, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia secundum quod dicatur Deo acceptus; et sic gratia non est aliquid positive in anima.

Sed contra est quod dicit Glossa (ex August.), super illud Psalm. ciii: *Ut exhilaret faciem in oleo: Gratia est quidam nitor animæ, sanctum concilians amorem.* Sed nitor est aliquid positive in anima, quod est creatum. Ergo et gratia.

Præterea, Deus dicitur esse in sanctis per gratiam quodam modo speciali præ aliis creaturis. Non autem dicitur esse Deus novo modo in aliquo nisi propter aliquem effectum. Ergo gratia est aliquid effectus Dei in anima.

Præterea, Damascenus dicit, quod gratia est delectatio animæ. Sed delectatio est aliquid creatum in anima. Ergo et gratia.

Præterea, omnis actio est ab aliqua forma. Sed actio meritoria est a gratia. Ergo gratia est aliqua forma in anima.

Respondeo dicendum, quod nomen gratiæ dupliciter consuevit accipi. Uno

modo pro aliquo quod gratis datur; sicut consuevimus dicere: *Facio tibi hanc gratiam.* Alio modo pro acceptance, qua aliquis ab alio acceptatur; sicut dicimus: *Iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi.* Et hæc duæ significationes ordinem habent ad invicem: non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptus. Sic et in divinis duplicem gratiam dicimus: quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiæ et sapientiæ et hujusmodi, de qua nunc non quæritur, quia constat hujusmodi esse aliquid creatum in anima; alia vero dicitur gratia gratum faciens, secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur. Et quod hæc gratia ponat aliquid in Deo, manifestum est; ponit enim actum diviniæ voluntatis acceptantis istum hominem; sed utrum tamen hæc ponat aliquid in ipso homine acceptato, fuit dubium apud quosdam; quibusdam asserentibus gratiam hujusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo.

Sed hoc stare non potest: Deum enim acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturæ, propter quod dicitur omnia diligere, Sap. xi, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et omnia approbare, Genes. i, 31: Vidit Deus cuncta quæ fecerat.* Sed ratione hujusmodi acceptance non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei; sed in quantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita æterna; sicut Isa. cap. lxiv, vers. 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te quæ præparasti diligentibus te.* Unde, Roman. vi, 23, dicitur: *Gratia Dei vita æterna.* Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale: et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso; quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam æternam, præstat ei aliquid per quod sit dignus vita æterna. Et hoc est quod dicitur Coloss. i, 12: *Qui dignos nos fecit in par-*

*tem sanctorum in lumine.* Et hujus ratio est, quia, sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra, ita voluntas ejus est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere, non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam æternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita æterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens; aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solam acceptationem divinam diceret; cum contingat aliquem peccatorem esse prædestinatum ad vitam æternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non e converso; quia non omne donum gratis datum nos dignos vita æterna facit.

Ad primum ergo dicendum, quod anima est causa formalis vitæ corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens: unde aliqua forma cadit media; sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante: albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

Ad secundum dicendum, quod ipsa acceptatio quæ est in voluntate divina respectu æterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus sit consequi bonum illud; quod non contingit in acceptatione humana; et secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis; et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quæ est gratia.

Ad quartum dicendum, quod sanitas est quædam qualitas corporalis ex humoribus adæquatis causata; ponitur enim in prima specie qualitatis; et sic ratio procedit ex falso.

Ad quintum dicendum, quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum æternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

Ad sextum dicendum, quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior; sed secundum quid omne accidens animæ est ea nobilior, in quantum comparatur ad ipsam ut forma ejus. Vel potest dici, quod gratia in quantum creatum, non est nobilior anima Christi; sed in quantum est quædam similitudo divinæ bonitatis expressior quam similitudo naturalis quæ est in anima Christi.

Ad septimum dicendum, quod una est veritas prima increata, a qua tamen multæ veritates, quasi primæ veritatis similitudines, in mentibus creatis causantur; ut dicit Glossa (August.) super illud Psal. xi: *Diminutæ sunt veritates, etc.*; similiter una est bonitas increata, cujus sunt multæ similitudines in creatis mentibus per participationem gratiæ. Tamen sciendum est, quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum: nam veritas se habet ad intellectum ut objectum, gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem esse subjectum diversorum, non autem eandem formam.

Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiæ, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in prædicamento substantiæ est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suæ quidditatis; quod requiritur in omnibus quæ sunt directe in prædicamento: et ideo omne quod est directe in prædicamento substantiæ, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quædam in prædicamento substantiæ, per reductionem, ut principia substantiæ subsistentis, in quibus prædicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent: similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subjectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquis sit in prædicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia: et talis compositio in gratia invenitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium; sicut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. vi), quod justo difficile est operari injusta.

Ad decimum dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et justificatur; nec per modum objecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimilatur.

Ad undecimum dicendum, quod aliæ creaturæ irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonorum naturalium; unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem, per quam hujusmodi bonis proportionata sunt. Homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis; et ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur.

**ART. II. — UTRUM GRATIA GRATUM FACIENS SIT IDEM QUOD CARITAS.**

(1-2, quæst 110, art 3).

1. Secundo quæritur, utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas; et videtur quod sic. Gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum per quod accepti sumus ei. Hoc autem est per caritatem: Prov. viii, 17: *Ego diligentes me diligo*. Ergo gratia gratum faciens est idem quod caritas.

2. Præterea, Augustinus dicit (in lib. de bono Perseverantiæ, cap. xvii circa fin.), quod illud Dei beneficium quo voluntas hominis præparatur et prævenitur, est fides: non autem informis, sed formata, quæ est per caritatem. Cum ergo illud beneficium sit gratia gratum faciens, videtur quod caritas sit ipsa gratia.

3. Præterea, ad hoc Spiritus sanctus mittitur invisibiliter ad aliquem ut ipsum inhabitet. Ergo secundum idem donum mittitur et inhabitat. Dicitur autem mitti secundum donum caritatis, sicut Filius secundum donum sapientiæ, propter similitudinem horum donorum

ad personas; dicitur vero inhabitare animam Spiritus sanctus per gratiam. Ergo gratia est idem quod caritas.

4. Præterea, illud donum est gratia per quod digni reddimur ad vitam æternam habendam. Sed per caritatem redditur quis dignus vita æterna, ut patet Joan. xiv, 21: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*; in qua manifestatione vita æterna consistit. Ergo caritas est idem quod gratia.

5. Præterea, de ratione caritatis duo possunt intelligi: scilicet quod per eam homo sit Deo carus, et quod per eam homo habeat Deum carum. Per prius autem est de ratione caritatis quod homo sit Deo carus, quam quod habeat Deum carum, ut patet I Joan. iv, 10: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*. Sed hæc est ratio gratiæ, ut per eam aliquis sit habitu Deo gratus. Ergo, cum idem sit esse Deo carum quod Deo gratum, videtur quod idem sit gratiam quod caritas.

6. Præterea, Augustinus dicit (XV de Trinitate cap. viii, in princ.), quod *sola caritas est quæ dividit inter filios regni et filios perditionis; cetera enim dona sunt bonis malisque communia*. Sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis et regni, nec est nisi in bonis. Ergo est idem quod caritas.

7. Præterea, gratia gratum faciens, cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie, quæ est habitus vel dispositio: et cum non sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus; nec aliqua virtus potest dici gratia, nisi caritas, quæ est forma virtutum. Ergo gratia est caritas.

1. Sed contra: nihil prævenit seipsum. Sed gratia prævenit caritatem, ut Augustinus dicit in II de prædestinatione Sanctorum (in lib. de bono Perseverantiæ, cap. xvi, circa finem). Ergo gratia non est idem quod caritas.

2. Præterea, Roman. v, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo datio Spiritus sancti præcedit caritatem sicut causa effectum. Sed Spiritus sanctus datur secundum aliquod donum suum. Ergo aliquod donum est in nobis quod præcedit caritatem; et hoc

non videtur esse aliud quam gratia. Ergo gratia est aliud quam caritas.

3. Præterea, gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum; caritas vero non semper est in suo actu; non enim semper habens caritatem actu diligit. Ergo caritas non est gratia.

4. Præterea, caritas quædam dilectio est. Dilectio autem est secundum quam diligentes sumus. Ergo caritas proprie est secundum quam diligentes sumus. Sed non secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus diligentes, sed potius e converso; actus enim nostri non sunt causa gratiæ, sed e converso. Ergo gratia, per quam sumus Deo accepti, est aliud quam caritas.

5. Præterea, quod pluribus commune est, non inest alicui eorum ratione alicujus quod sit sibi proprium. Sed producere actum meritorium est commune omni virtuti. Ergo nulli convenit, secundum quod est ei proprium; et ita nec caritati. Convenit ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus. Sed actus meritorius est a gratia. Ergo gratia dicit aliquid commune caritati et aliis virtutibus. Sed non commune per prædicationem, ut videtur: quia sic essent tot gratiæ quot sunt virtutes. Ergo est commune per modum causæ; et sic gratia est aliud per essentiam a caritate.

6. Præterea, caritas perficit animam in ordine ad objectum diligibile. Sed gratia non importat respectum ad aliquod objectum, quia nec ad actum: sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo. Ergo gratia non est caritas.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem; differt autem secundum rationem, ut virtus dicatur secundum quod perficit hominem, et ejus actum Deo acceptum reddit: et inter alias virtutes præcipue caritas est gratia secundum eos. Alii vero dicunt e contrario, quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam: et hæc opinio rationabilior videtur. Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria præexiguntur: scilicet natura proportionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum,

quæ est naturalis appetitus finis; et motus in finem: sicut patet quod in terra est natura quædam, per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quædam finem, cujus habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo præparatur, naturæ humanæ proportionem excedens; scilicet vita æterna, quæ consistit in visione Dei per essentiam, quæ excedit proportionem cujuslibet naturæ creatæ, soli Deo conaturalis existens; unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens: et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas: ad exequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturæ, et ejus motus vel operatio; ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate, et a ceteris virtutibus. Et quod hæc comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in cap. ii. cæl. Hier.: ubi dicit, quod non potest aliquis habere spirituales operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicujus naturæ, nisi prius habeat esse in natura illa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit diligentes se: non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio quare ipse diligit; sed potius e converso.

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur esse gratia præveniens, in quantum in motu fidei primo apparet gratiæ prævenientis effectus.

Ad tertium dicendum, quod tota Tri-



nitas in nobis habitat per gratiam: sed specialiter alicui personæ appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius persona mitti dicitur.

Ad quartum dicendum, quod caritas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsupposita idoneitate merentis, quæ est per gratiam: aliter enim dilectio nostra non esset tanto præmio condigna.

Ad quintum dicendum, quod non est inconueniens, aliquid esse prius secundum rem, quod tamen posterius est de ratione alicujus hominis; sicuti prius est causa sanitatis quam ipsa sanitas in sanitatis subjecto: et tamen sanum per prius significat habentem sanitatem quam sanitatis causam. Similiter, quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit, dilectione qua nos eum diligimus; tamen de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum quam quod nos Deo caros faciat: primum enim pertinet ad dilectionem in quantum est dilectio, non autem secundum.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod caritas sola distinguat inter filios perditionis et regni, conuenit ei in quantum non potest esse informis, sicut aliæ virtutes: unde per hoc non excluditur gratia, qua ipsa caritas formatur.

Ad septimum dicendum, quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiæ in accidentibus animæ quæ philosophi sciverunt, inuenitur: quia philosophi non cognouerunt nisi illa animæ accidentia quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos.

Alia concedimus, quamvis quædam eorum non recte concludant.

**ART. III. — UTRUM ALIQUA CREATURA POSSIT GRATIÆ CAUSA ESSE.**

(1-2, quæst. 112. art. 1).

1. Tertio quæritur utrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ: et videtur quod sic. Joan. xx, 23, Dominus dixit discipulis suis: *Quorum remisistis*

*peccata, remittuntur eis.* Ex quo patet quod homines possunt peccata remittere. Sed peccata non remittuntur nisi per gratiam. Ergo homines possunt gratiam conferre.

2. Præterea, Dionysius dicit, iv cap. cæl. Hierarch., quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, et in alia corpora transfundunt; ita substantiæ Deo appropinquantes ejus lumen plenius recipiunt, et aliis tradunt. Sed lumen diuinum est gratia. Ergo creaturæ quædam plenius gratiam recipientes, possunt eam aliis tradere.

3. Præterea, bonum, secundum Dionysium (cap. iv de diuin. Nomin., circa princip.), est diffusivum sui. Ergo quod plus habet de ratione boni, plus habet de ratione diffusionis. Sed formæ spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, utpote summo bono propinquiores. Cum ergo formæ corporales in aliquibus creaturis existentes, sint principium suæ communicationis in similitudine speciei; multo magis qui habet gratiam, poterit in alio gratiam causare.

4. Præterea, sicut affectus perficitur diuino lumine gratiæ, ita intellectus perficitur lumine veritatis. Sed lumen intellectus una creatura potest alteri præbere; quod patet ex hoc quod, secundum Dionysium (cap. vii cæl. Hierar., a med.), superiores angeli inferiores illuminant: quæ quidem illuminatio, secundum ipsum, est diuinæ scientiæ assumptio. Ergo gratiam potest rationalis creatura aliis præbere.

5. Præterea, Christus est caput nostrum, secundum humanam naturam. Sed capitis est sensus et motus in membra diffundere. Ergo Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus et motus, per quos gratiæ intelliguntur, secundum Augustinum, in membra corporis mystici.

6. Sed dicendum, quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit. — Sed contra: Christus præ aliis omnibus singulariter est caput Ecclesiæ. Sed per modum ministerii operari ad gratiæ collationem conuenit aliis Ecclesiæ ministris. Ergo ad rationem capitis non sufficit quod gratiam infundat per modum ministerii.

7. Præterea, mors et resurrectio Chri-

sti convenit ei secundum humanam naturam. Sed, sicut dicit Glossa super illud Psalm. xxix, *Ad vesperum demorabitur fletus*, resurrectio Christi est causa resurrectionis animæ in præsentî, et corporis in futuro: resurrectio autem animæ in præsentî est per gratiam. Ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiæ.

8. Præterea, forma substantialis, quæ dat esse et vivere, est nobilior forma accidentali qualibet. Sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem, quæ dat esse et vivere, scilicet vegetabilem, et sensibilem. Ergo multo fortius potest in formam accidentalem, quæ est gratia.

9. Sed dicebatur, quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia, cum non educatur de potentia materiæ, non fit nisi per creationem: creare autem est infinitæ potentiæ, propter infinitam distantiam inter ens et nihil: et sic nulli creaturæ potest competere. — Sed contra: infinita non est pertransire. Sed distantiam quæ est de ente in nihil, contingit pertransire: quia creatura per se ipsam in nihilum decideret, nisi manu conditoris teneretur, secundum Gregorium (XVI Mor., cap. xxviii, parum a princ.). Ergo inter ens et nihil non est infinita distantia.

10. Præterea, posse creare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter, sed solum secundum quid; quod patet ex hoc quod, si diceremus Deum nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiæ infinitæ simpliciter. Sed non est inconveniens quod alicui creaturæ conferatur potentia infinita secundum quid, quia ipsa gratia habet quodammodo virtutem infinitam, in quantum infinito bono conjungit. Ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

11. Præterea, ad gloriam regis pertinet quod habeat sub se potentes et virtuosos milites. Ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui sunt ei subjecti, sint magnæ potestatis. Si ergo ponatur quod aliquis sanctus possit conferre gratiam, in nullo præjudicatur divinæ gloriæ.

12. Præterea, Rom. iii, 22, dicitur: *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi*. Sed, ut dicitur Rom. x, 17, *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. Cum ergo verbum Christi sit a prædi-

catore, videtur quod gratia, sive justitia, sit a fidei prædicatore.

13. Præterea, unusquisque potest alteri dare quod suum est. Sed gratia, sive Spiritus sanctus, est alicujus hominis, quia ei datur. Ergo aliquis potest dare alteri gratiam, sive Spiritum sanctum.

14. Præterea, nullus debet reddere rationem de eo quod non est in potestate sua. Sed prælati Ecclesiæ debent reddere rationem de animabus subditorum; Hebr. ult., 17: *Ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro animabus vestris*. Ergo animæ subditorum sunt in potestate prælatorum, ut eas per gratiam possint justificare.

15. Præterea, ministri Dei magis sunt accepti Deo quam ministri regis temporalis ipsi regi. Sed ministri regis possunt alicui gratiam regis conciliare. Ergo ministri Dei possunt gratiam conciliare.

16. Præterea, quidquid est causa causæ, est causa causati. Sed sacerdos est causa impositionis manuum, quæ est causa quod Spiritus sanctus detur; Actuum viii, 17: *Imponebant manus super eos, et accipiebant Spiritum sanctum*. Ergo sacerdos est causa gratiæ, in qua Spiritus sanctus datur.

17. Præterea, omnis potestas communicabilis creaturæ, ei communicata est: quia si Deus eam potuit et noluit communicare, fuit invidus: sicut Augustinus ad Filii æqualitatem probandam argumentatur (lib. III contra Maximinum, cap. xviii). Sed potestas conferendi gratiam fuit creaturæ communicabilis, ut Magister dicit, 5 dist. IV lib. Ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturæ.

18. Præterea, secundum Dionysium (cap. v eccles. Hier.), lex divinitatis est, per media, ultima in Deum reducere. Reductio autem creaturæ rationalis in Deum est præcipue per gratiam. Ergo per superiores creaturas racionales, inferiores gratiam consequuntur.

19. Præterea, magis est expellere principale quam accessorium. Sed hominibus data est potestas dæmones expellendi, qui sunt nobis causa malitiæ, ut patet Lucæ x, et Matth. ult. Ergo hominibus data est potestas expellendi peccata, et ita conferendi gratiam.

20. Sed dicendum, quod hoc facit per ministerium. — Sed contra: sacerdos

evangelicus est potior sacerdote legali. Sacerdos autem legalis operatur per modum ministerii. Ergo sacerdos evangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

21. Præterea, anima vivit vitam naturæ, et vitam gratiæ. Sed vitam naturæ communicat alteri, scilicet corpori. Ergo et vitam gratiæ potest alteri communicare.

22. Præterea, culpa et gratia sunt contraria. Sed anima potest sibi ipsi esse causa culpæ. Ergo potest sibi esse causa gratiæ.

23. Præterea, homo dicitur minor mundus, in quantum in se gerit majoris mundi similitudinem. Sed in majori mundo aliquis spiritualis effectus, scilicet anima sensibilis et vegetabilis, est ab aliqua creatura. Ergo et in minori mundo, id est in homine, effectus spiritualis gratiæ est ab aliqua creatura.

24. Præterea, secundum Philos. in IV Metaph., perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: et loquitur de perfectione naturæ. Major autem est perfectio gratiæ quam naturæ. Ergo habens perfectionem gratiæ potest alterum in gratia constituere.

25. Præterea, actio formæ attribuitur habenti formam: sicut calefacere, qui est actus caloris, attribuitur igni. Sed justificare est actus justitiæ. Ergo attribuenda est justo. Justificatio autem non est nisi per gratiam. Ergo et justus potest dare gratiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. XV de Trin. (de civ. Dei, cap. xvi): quod sancti viri non possunt dare Spiritum sanctum. Sed in dono gratiæ datur Spiritus sanctus. Ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

Præterea, si habens gratiam alteri gratiam dare potest; hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est; nec iterum de gratia quam ipse habet, aliquid largiendo; quia sic sua gratia minueretur, et esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum; quod est inconveniens. Ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

Præterea, Anselmus probat in lib. *Cur Deus homo* (lib. I, c. v et lib. II, c. vi), quod reparatio humani generis non poterat fieri per angelum, quia sic esset suæ salutis debitor angelo, et nullo modo posset ad angeli æqualitatem per-

venire. Sed salus hominis est per gratiam. Ergo idem inconveniens sequeretur, si angelus homini gratiam daret. Multo autem minus homo homini gratiam dat. Ergo nulla creatura potest gratiam dare.

Præterea, secundum Augustinum (tractatus LXII in Joann.), majus est justificare impium quam creare cælum et terram. Sed per gratiam justificatur impius. Cum igitur creare cælum et terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

Præterea, omnis actio est per aliquam conjunctionem agentis ad patiens. Sed mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur. Ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est, quod nulla creatura potest creare gratiam effective; quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiæ susceptionem. Cujus ratio triplex est.

Prima sumitur ex conditione ipsius gratiæ. Gratia enim, ut dictum est, art. 1 hujus quæst., est quædam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale: nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione. Primo quidem, quia ejus solius est rem ultra statum naturæ promovere, cujus est gradus naturæ statuere et limitare; quod solius Dei constat esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi præsupposita potentia materiæ, vel alicujus loco materiæ: potentia autem naturalis creature non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest; et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expulsionem aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective gratiam causare potest.

Secunda ratio sumitur ex operatione gratiæ. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur: ipsa enim est quæ præparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum (in lib. de Gratia et Natura, cap. xxiii). Voluntatem autem immutare solius Dei est, quamvis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius immutare. Quod ideo

est, quia cum principium alicujus actus sit potentia et objectum, dupliciter actus alicujus potentiæ potest immutari. Uno modo ex parte potentiæ, dum aliquis in ipsa potentia operatur; quod solius Dei est respectu potentiarum quæ non sunt organis affixæ, scilicet intellectus et voluntatis; in aliis enim potentiis alicqualiter potest alius operari per accidens; secundum quod habet in organa actionem. Alio modo ex parte objecti, adhibendo scilicet objectum quod potentiam moveat. Voluntatem autem non movet objectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum, ut beatitudo, vel aliquid hujusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur: alia vero objecta voluntatem non ex necessitate movent: sed intellectum movent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita, sed conclusiones, quæ non sunt naturaliter notæ, propter necessariam habitudinem earum ad principia; quæ scilicet necessaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter, saltem secundum existimationem, ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit. Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte objecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentiæ, nec intellectum nec voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam, per quam voluntas immutatur, aliqua creatura conferre poterit.

Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiæ. Finis enim proportionatur principio agentis, eo quod finis et principium totius universi est unum; et ideo, sicut prima actio, per quam res in esse exeunt, scilicet creatio, est a solo Deo, qui est creaturarum primum principium et ultimus finis; ita gratiæ collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini conjungitur, a solo Deo est.

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus remittit peccata active, ut patet Isa. XLIII, 25: *Ego sum... qui deleo iniquitates tuas propter me*; homines autem dicuntur remittere ministerio.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinæ; sic enim inferiores angeli a superioribus illuminantur, quod ibi intendit.

Ad tertium dicendum, quod non est ex defectu bonitatis gratiæ quin habens eam possit in alium diffundere; sed est ex ejus eminentia pariter, et defectu habentis, quia ipsa transcendunt statum naturæ creatæ; et habens eam non ipsam participat in tanta perfectione ut eam communicare possit.

Ad quartum dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu, ratione jam dicta, in corp. artic.

Ad quintum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, infundit gratiam effective: secundum quod homo, ministerio; unde dicitur Romani. cap. xv, vers. 8: *Dico autem, Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.*

Ad sextum dicendum, quod ideo Christus secundum humanam naturam præ aliis ministris caput Ecclesiæ dicitur, quia præ ceteris aliis ministerium habuit, in quantum per fidem ipsius sanctificamur, et per invocationem nominis ejus sacramentis imbuimur, et virtute passionis ejus tota humana natura a peccato primi parentis purgatur: et multa alia hujusmodi sunt quæ Christo singulariter conveniunt.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicit Damascenus III lib. (cap. xv, inter med. et fin.), ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum divinitatis: et ideo quasi instrumentaliter ea quæ sunt humanitatis, ut resurrectio, passio, et alia, ad effectum divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis. Vel potest dici quod est causa nostræ resurrectionis spiritualis in quantum per ejus fidem beatificamur. Vel potest dici quod est causa exemplaris resurrectionis spiritualis, in quantum in ipsa resurrectione Christi est quædam similitudo nostræ spiritualis resurrectionis.

Ad octavum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis non excedunt statum naturæ creatæ, sicut nec aliæ formæ naturales; et ideo agens naturale, præsupposita potentia quæ est in natura respectu hujusmodi formarum, potest aliquo modo in earum educationem: non autem est simile de gratia, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio non est usquequaque sufficiens. Nam creari proprie est rei subsistentis, cujus est proprie esse et fieri: formæ autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio: et quamvis non habeant materiam *ex qua*, quæ sit pars eorum, habent tamen materiam *in qua*, a qua dependent, et per cujus mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subjecta eorum transmutari. Secus autem est de anima rationali, quæ est forma subsistens; unde proprie ei creari convenit. Supposita tamen hac ratione, solvendum est argumentum, dicendo, quod falsum, et falso concludit. Ad quod dicendum, quod duorum ad invicem distantia potest tripliciter se habere. Uno modo quod sit ex utraque parte infinita; sicut si unus haberet albedinem infinitam, et alius infinitam nigredinem; et hoc modo est infinita distantia inter esse divinum et esse simpliciter. Alio modo ita quod sit ex utraque parte finita sicut cum unus habet albedinem finitam et alter nigredinem finitam; et sic esse creatum a non esse, secundum quid distat. Tertio modo ita quod sit ex una parte finita, et ex alia parte infinita: ut si unus haberet albedinem finitam, et alius infinitam nigredinem; et talis est distantia inter esse creatum, et non esse simpliciter; quia esse creatum finitum est, non esse autem simpliciter est infinitum, in quantum omnem defectum qui cogitari potest, excedit. Hæc ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est; in quantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur: non autem ex parte illa qua infinita est.

Ad decimum dicendum, quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, in quantum est potentiæ instituentis naturam, quæ est infinita; et ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis possit dare gratiam, et alia facere non possit.

Ad undecimum dicendum, quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis et tanta, quæ eos ab ejus subjectione non subtrahat; non autem si per potentiam ab ejus subjectione auferentur. Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo æquaretur utpote

habens potentiam infinitam, unde divini gloriæ derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet.

Ad duodecimum dicendum, quod auditus non est causa sufficiens fidei; quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt: sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quæ dicuntur. Non autem ad assentiendum cogitur aliqua necessitate rationis, sed voluntate; et ideo homo exterius annuntians non causat fidem, sed Deus, qui solam voluntatem potest mutare. Causat autem fidem in credente inclinando voluntatem, et illustrando intellectum fidei, ut non repugnet his quæ a prædicatore proponuntur; prædicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud quod meum est sicut possessio, possum alii dare: non autem quod meum est sicut forma inhærens; non enim dare colorem vel quantitatem meam alteri possum. Sic autem gratia homini est, et non primo modo.

Ad decimumquartum dicendum, quod prælatus quamvis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur, vel data non perdat, admonendo vel corrigendo; et ratione hujus, rationem reddere tenetur de animabus subditorum.

Ad decimumquintum dicendum, quod ministri regis temporalis non conciliant regis gratiam alicui nisi per modum intercessionis; et sic ministri Dei possunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare, precibus impetrando, non autem effective causando.

Ad decimumsextum dicendum, quod manus impositio non causat Spiritus sancti adventum; sed simul cum manus impositione Spiritus sanctus advenit. Unde non dicitur in textu, quod Apostoli imponentes manus, darent Spiritum sanctum; sed quod imponebant manus, et illi accipiebant Spiritum sanctum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritus sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiæ, ut post (art. sequent.) dicetur, hoc non habebit manus impositio in quantum est ab homine, sed ex institutione divina.

Ad decimumseptimum dicendum, quod opinio Magistri non tenetur hic com-

munitur, ut scilicet potestas creandi et justificandi possit creaturæ conferri; quamvis etiam Magister non dicat quod potestas justificandi per auctoritatem possit creaturæ conferri, sed solum per ministerium. Nec tamen sequitur, si communicabilis est creaturæ, quod sit communicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturæ communicabile, est ei communicatum, intelligendum est de illis quæ natura ejus requirit; non autem de illis quæ possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate divina; de his enim non apparet invidia, si non conferantur: et ideo non est simile de Filio. Nam de ratione filiatiōnis est ut filius habeat naturam generantis. Unde, si Deus Pater plenitudinem suæ naturæ Filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam vel ad invidiam pertinere; et præcipue secundum eos qui dicebant, quod Pater Filium necessitate naturæ generat.

Ad decimumoctavum dicendum, quod verbum Dionysii non est intelligendum quod infima fini ultimo conjungantur virtute causarum mediarum; sed quia causæ mediæ disponunt ad hanc conjunctionem, vel per illuminationem, vel quocumque alio ministerio.

Ad decimumnonum dicendum, quod potestas illa data est Apostolis ad expellendum dæmones a corporibus, quod constat esse minus quam expellere peccatum ab anima. Nec iterum datum est eis ut propria virtute dæmones expellerent, sed per invocationem nominis Christi impetrando per orationem: quod patet ex hoc quod dicitur Marc. ult., vers. 17: *In nomine meo dæmonia efficiunt.*

Ad vigesimum dicendum, quod sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiæ collationem operatur nisi remote per exhortationem et doctrinam. Sacramenta enim veteris legis, quorum erat minister, gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quorum est minister sacerdos evangelicus; unde sacerdotium novum est dignius veteri, ut probat Apostolus in epistola ad Hebr.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod anima aliter se habet ad vitam naturalem, et ad vitam gratiæ. Ad vitam enim gratiæ se habet ut quod alio vivit: ad vitam vero naturæ, ut quo aliud vivit; et ideo vitam gratiæ communicare non

potest, sed communicatam recipit: vitam vero naturæ communicat, nec tamen eam communicat nisi in quantum formaliter corpori unitur. Non est autem possibile quod anima alteri animæ, quæ vita gratiæ vivere potest, formaliter uniatur; unde non est simile.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod non est impossibile aliquod agens agere secundum suam speciem vel infra; sed supra suam speciem nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animæ; culpa vero est vel juxta naturam respectu animalis partis, vel infra naturam respectu rationis; unde non est simile de culpa et gratia.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod in minori mundo, scilicet homine, aliquod accidens spirituale quod naturam non excedit, virtute creata alicqualiter causatur, scilicet scientia a doctore in discipulo; non autem gratia, quia naturam excedit. Anima vero sensibilis et vegetabilis infra naturalem ordinem continetur.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod perfectio gratiæ potior est perfectione naturæ ex parte formæ perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodammodo perfectius possidetur, quod est naturale, quam quod est supra naturam: in quantum est naturali virtuti activæ proportionatum: cujus proportionem donum supernaturale excedit: et ideo propria virtute non potest aliquod donum supernaturale transfundere, quamvis possit facere sibi simile in natura. Nec tamen hoc universaliter verum est; quia perfectiores creaturæ sibi simile facere non possunt, ut sol non potest producere alium solem, nec angelus alium angelum; sed hoc tantum verum est in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus est provisa, ut continetur esse secundum speciem, quod secundum individuum continuari non potest.

Ad vigesimumquintum dicendum, quod duplex est actus formæ. Unus qui est operatio: ut calefacere, qui est actus secundus; et talis actus formæ supposito attribuitur. Alius vero actus formæ est materiæ informatio, quæ est actus primus; sicut vivificare corpus est actus animæ; et talis actus supposito formæ non attribuitur. Sic autem justificare est actus justitiæ seu gratiæ.

**ART. IV. — UTRUM NOVÆ LEGIS  
SACRAMENTA SINT CAUSA GRATIÆ.**

(3 part., quæst. 62, art. 1).

1. Quarto quæritur, utrum sacramenta novæ legis sint causa gratiæ; et videtur quod non. Sicut enim dicit Bernardus in sermone de cena Domini (ante med.), *sicut Canonicus per librum, Abbas per baculum, Episcopus per anulum investitur, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditæ sacramentis*. Sed liber non est causa Canonicatus, nec baculus Abbatie, nec annulus Episcopatus; ergo nec sacramenta gratiæ.

2. Præterea, si sacramentum est causa gratiæ: aut principalis, aut instrumentalis. Non autem principalis, quia sic solus Deus gratiæ est causa, ut dictum est; nec iterum instrumentalis, quia omne instrumentum, habet aliquam actionem naturalem circa quod instrumentaliter operatur; sacramentum autem, cum sit quid corporale, non potest aliquam naturalem actionem habere circa animam, quæ est gratiæ susceptiva; et sic instrumentalis causa gratiæ esse non potest.

3. Præterea, omnis causa activa, vel est perfectiva, vel dispositiva, ut ex verbis Avicennæ haberi potest. Sed sacramentum non est causa gratiæ perfectiva, quia sic esset causa gratiæ principalis; nec iterum dispositiva, quia dispositio ad gratiam est in eodem in quo est gratia; scilicet in anima, ad quam res corporalis non attingit. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiæ.

4. Præterea, si est causa gratiæ: aut per propriam virtutem, aut per aliquam superadditam. Non per propriam virtutem; quia sic quælibet aqua sanctificaret sicut aqua baptismi; similiter nec per aliquam virtutem superadditam, quia omne quod recipitur in altero, recipitur in eo per modum recipientis: et sic, cum sacramentum sit materiale elementum, ut Hugo de sancto Victore dicit (lib. I de sacram. part. IX, cap. 1), non recipiet nisi virtutem materiale, quæ non sufficit ad productionem formæ spiritualis. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiæ.

5. Præterea, illa virtus suscepta in materiali elemento, aut erit corporea, aut incorporea. Si incorporea, cum sit accidens quoddam, et subjectum ejus sit

corpus, accidens erit dignius subjecto, nam incorporeum corpore nobilius est; si autem sit virtus corporea, et causat gratiam, quæ est forma spiritualis et incorporea, sequitur quod effectus sit nobilior causa: quod iterum est impossibile. Ergo impossibile est quod sacramentum gratiam causet.

6. Si dicatur quod hujusmodi virtus superaddita non est quid completum in aliqua specie, sed quoddam incompletum. — Contra: incompletum non potest esse causa completi. Gratia autem quoddam completum est. Ergo hujusmodi virtus incompleta causa gratiæ esse non potest.

7. Præterea, perfectum agens debet habere perfectum instrumentum. Sacramenta autem agunt ut instrumenta Dei, qui est agens perfectissimum. Ergo debent esse perfecta, et habere perfectam virtutem.

8. Præterea, secundum Dionysium, in v cap. cæl. Hier., lex divinitatis est per prima media, et per media ultima adducere. Ergo contra legem divinitatis est ut per ultima reducantur media vel prima in Deum. Sed in ordine creaturarum corporales sunt ultimæ, substantiæ vero spirituales sunt primæ. Ergo non est conveniens quod per corporalia elementa gratia humanæ menti conferatur, qua reducitur in Deum.

9. Præterea, Augustinus in l. LXXXIII Qq. (quæst. 62, post med.), distinguit duplicem Dei actionem: unam quam operatur per subjectam creaturam; et aliam quam per seipsum immediate facit; et hujusmodi est illuminare animas. Sed gratiam conferre animæ, est eam illuminare. Ergo Deus non utitur sacramento quasi instrumento medio ad gratiam conferendam.

10. Præterea, si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam possit gratiam causare; aut illa virtus manet peracto sacramento, aut non. Si manet; tunc in aqua baptismi, postquam verbo vitæ est sanctificata, si aliquis baptizatur post baptismum alterius, nullis verbis prolatis, erit baptizatus: quod falsum est. Si autem non manet; cum non sit assignare aliquod corruptivum contrarium, per seipsam deficit; et hoc videtur inconveniens (cum sit quoddam spirituale, et de maximis bonis, ex hoc quod est causa gratiæ), ut tam subito evanescat.

11. Præterea, agens præstantius est patiente: unde Augustinus probat, libro XII super Genesim ad litteram (cap. xvi, circa med.), quod corpus non imprimit in anima similitudines quibus cognoscit. Sed magis est remotum ut corpus non conjunctum animæ in ea causet formam gratiæ supernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem causet. Ergo nullo modo videtur possibile quod hujusmodi corporalia elementa, quæ sunt in sacramentis, sint causa gratiæ.

12. Præterea, efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta: quia dispositio qua se anima disponit, ducit ad gratiam sine sacramento, non autem e converso. Sed anima, quamvis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiæ. Ergo, etsi sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiæ.

13. Præterea, nullus artifex sapiens utitur instrumento aliquo nisi secundum convenientiam instrumenti: sicut carpentarius non utitur malleo ad secandum. Sed Deus est artifex sapientissimus. Ergo non utitur instrumento corporali ad effectum spirituales, qui corporali naturæ non competit.

14. Præterea, medicus sapiens fortioribus morbis fortiora adhibet remedia. Sed morbus peccati est vehementissimus. Ergo ad ejus curationem per gratiæ collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, et non corporalia elementa.

15. Præterea, recreatio animæ creationi debet respondere per similitudinem. Sed Deus animam creavit nulla creatura mediante. Ergo similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

16. Præterea, habere auxilia signum est impotentiae agentis. Sed instrumenta coadjuvant ad effectum principalis agentis. Ergo Deo, qui est potentissimus agens, non competit ut per sacramenta, quasi per instrumenta, gratiam conferat.

17. Præterea, in omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quæ aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente. Sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiæ, quam Deus in anima

efficere intendit; ablutio enim non magis de prope respicit animam, quam ipsa aqua in baptismo. Ergo hujusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

18. Præterea, sacramenta sine ministro non conferuntur. Si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiæ, et homo erit aliquo modo causa gratiæ: quod est contra dictum Augustini qui dicit (cap. xv de Trinit. cap. xxvi), *quod ministro non est collata potestas justificandi, ne spes ponatur in homine.*

19. Præterea in gratia datur Spiritus sanctus. Si ergo sacramenta sunt causa gratiæ, erunt causa dationis Spiritus sancti: quod est contra Augustinum, qui dicit, quod *nulla creatura potest dare Spiritum sanctum.* Ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiæ.

Sed contra est quod Magister dicit in IV Sentent., dist. 1, definiens sacramentum novæ legis sic: *Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat.*

Præterea, Ambrosius dicit, quod gratia est fortior culpa; et hoc patet ab Apostolo Rom. v. Sed culpa causatur in anima per infectionem corporis. Ergo gratia potest causari in anima per sanctificationem corporalis elementi.

Præterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus elementis, aut nihil. Si nihil, tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum; quod est inconveniens. Si vero aliquid additur, cum non frustra addatur, erit effectivum alicujus quod prius efficere non poterat. Sed non nisi gratiæ, cum ad hoc sint sacramenta instituta. Ergo sacramenta sunt effectiva gratiæ.

Sed dicendum, quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam. — Sed contra: ordo, relatio quædam est. Relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, ratione cujus in *ad aliquid* est motus per accidens. Si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

Præterea, absolutum non causatur a relativo, quia relativum habet esse debilissimum. Si ergo sacramentis nihil additur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanctificare; quod est contra Hugonem de sancto Victore (lib. I de Sacram., part. IX, cap. 1).



Sed dicendum, quod relatio illa non est causa sanctificationis, sed divina virtus sacramentis assistens. — Sed contra: aut assistit divina virtus, quæ est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante, aut non. Si non alio modo, non habebunt effectum post institutionem alium quam ante: si vero alio modo, cum Deus non dicatur novo modo esse in creatura nisi per hoc quod nondum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo sit superadditum ipsis sacramentis; et sic idem quod prius.

Præterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et in confirmatione. Sed illa sanctificatio non inutiliter fit. Ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cujus esse poterunt gratiæ aliquantulum causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

Respondeo dicendum, quod sacramenta novæ legis esse aliquantulum causam gratiæ necesse est poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur et transgressionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adiutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur, et transgressionem augere; cujus contrarium apostolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliquantulum causando; unde Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant, sed tantum significabant. Signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo, quia vetus lex tantum instruebat, ejus sacramenta erant gratiæ solum signa; quia vero nova lex et instruit et justificat, ejus sacramenta sunt gratiæ et signum et causa. Quomodo vero sunt causa, non eodem modo omnes tradunt.

Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiæ, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis assistit, ut sic dicatur causa gratiæ per modum causæ sine qua non: et ponunt exemplum de hoc quod aliquis

deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quia denarius plumbeus sit causa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum, sed quia sic statutum est ab eo qui potest dare, ut quicumque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter statutum est a Deo, ut quicumque accipit sacramentum non fictus, gratiam accipiat, non quidem a sacramentis, sed ab ipso Deo; et hoc idem dicunt sensisse Magistrum in IV Sent. distinct. 1, cum dixit, quod *accipiens sacramentum querit salutem in inferioribus se, etsi non ab illis*. Hæc autem opinio non videtur sufficienter dignitatem sacramentorum novæ legis salvare. Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum, et alia similia, non invenitur quod id quod causam dicunt sine qua non, se habeat ad effectum nisi sicut signum. Denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniæ, et baculus potestatis, quæ confertur Abbati. Unde, si sic se habent sacramenta novæ legis ad gratiam, sequitur quod sint solum signa gratiæ, et ita nihil habebunt præ sacramentis veteris legis; nisi forte quis dicat quod sacramenta novæ legis sunt signa gratiæ simul cum eis datæ, sacramenta vero veteris legis gratiæ promissæ. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum: quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem est tempus plenitudinis gratiæ, propter reparationem humanæ naturæ jam factam; unde, secundum hoc, sacramenta ista si tunc fuissent cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam ista, nulla eis additione facta.

Et ideo aliter dicendum, quod sacramenta novæ legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhærentem per modum naturæ completæ, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter: per quem modum dicuntur illuminare sol et luna: calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per

formam sibi inhærentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Hæc enim est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scammum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quæ sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi in quantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formæ artis; et sic instrumentum habet duas operationes: unam quæ competit ei secundum formam propriam; aliam quæ competit ei secundum quod est motum a per se agente, quæ transcendit virtutem propriæ formæ.

Dicendum est ergo, quod nec sacramentum nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agentis, quia hoc solius virtutis divinæ est, ut ex præcedenti art. patet; sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter; quod sic patet Damascenus in lib. III (cap. XIII, a med.) dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinæ, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinæ virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum; Apoc. I, 5: *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*; et Rom. III, 24: *Justificati... in sanguine ipsius*: et sic humanitas Christi est instrumentalis causa justificationis; quæ quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta; quia humanitas Christi et spiritus et corpus est; ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis, quæ est Christi, in nobis percipiamus. Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est omnium aliorum consummativum, ut Dionysius dicit in eccl. Hierar., cap. III. Alia vero

sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad justificationem operatur, ratione cujus sanctificatus baptismo, sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apostolo Hebr. X. Unde passio Christi in sacramentis novæ legis dicitur operari; et sic sacramenta novæ legis sunt causa gratiæ quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus insufficienter rationem sacramentorum novæ legis tangit, loquendo de eis secundum quod sunt signa, et non secundum quod sunt causæ.

Ad secundum dicendum, quod sacramenta novæ legis non sunt causa gratiæ principalis, quasi per se agentia, sed causa instrumentalis; et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quæ excedit formam propriam, sed est ex virtute formæ principalis agentis, scilicet Dei; quæ est justificare; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere; et hæc actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui justificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quæ hujusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

Ad tertium dicendum, quod quia ultimus finis respondet primo agenti tamquam principalis, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum; et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiæ per modum instrumentorum disponentium.

Ad quartum dicendum, quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriæ formæ; sic enim operarentur ut per se agentia; sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei, in eis existentem; quæ quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis; quod patet ex hoc quod instrumentum movet in quantum movetur. Motus autem est actus imperfectus, secundum Philosophum (III Phys. text. 15); unde, sicut illa quæ movent in quantum sunt jam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per

formam perfectam: ita illa quæ movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam; et hujusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum; qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem, et applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta; unde habent virtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete; et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

Ad quintum dicendum, quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea, proprie loquendo: corporeum enim et incorporeum sunt differentie entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens: objectio autem procedit ac si ista virtus esset quædam formam completa.

Ad sextum dicendum, quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens; potest tamen incompletum ordinari aliquo modo ad completum per modum causæ instrumentalis: sicut dicimus motum instrumenti esse causam formæ inductæ a principali agente.

Ad septimum dicendum, quod de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat in quantum movetur, et ita per virtutem incompletam; unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamvis virtus eorum non sit ens completum.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit; principalis enim agentis est ut agat instrumento; et sic, quamvis ultima non reducant media vel suprema in Deum, possunt tamen ultima se habere ut quibus fiat reductio superiorum et inferiorum in Deum; unde Dionysius dicit (cap. II cælest. Hierar.), quod naturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur; et hanc etiam causam

assignat necessitatis visibilium sacramentorum, in I capite cælestis Hierarchie.

Ad nonum dicendum, quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quæ ad illuminationem animæ agat sicut principale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositivo.

Ad decimum dicendum, quod quædam sacramenta sunt in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quædam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti. In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quæ duo sunt unum sacramentum: unde, quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quæ ad hoc requiruntur, non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quæ indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero quæ non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrisimatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti. Nec est inconveniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et moveri, ut dictum est: et hujusmodi cessat cessante motione moventis; statim enim quando movens cessat movere, et mobile cessat moveri.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis corporis elementum sit ignobilius anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriæ naturæ; potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

Ad duodecimum dicendum, quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturæ propriæ, sacramentum autem virtute divina ut ejus instrumentum; et ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens

instrumentum, quia sacramenta significando causant.

Ad decimumquartum dicendum, quod sacramenta novæ legis non sunt infirma remedia, sed valida, in quantum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis, quæ passionem Christi præcesserunt, dicuntur infirma, ut patet Galat. iv, 9: *Conversi estis ad infirma et egena elementa.*

Ad decimumquintum dicendum, quod creatio nihil præsupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero præsupponit; et ideo non est simile.

Ad decimumsextum dicendum, quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam. Conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, id est per sensibilia, ut Dionysius dicit, ii cap. cæl. Hierar.

Ad decimumseptimum dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adjuvat ad effectum sacramenti, in quantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, et in quantum sacramenti significatio per actionem prædictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur determinatus minister, sicut patet in baptismo; et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro. Quædam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus; et horum virtus partialiter consistit in ministro, sicut in materia et in forma. Nec tamen justificare dicitur minister nisi per modum ministerii, in quantum operatur ad justificationem conferendo sacramentum.

Ad decimumnonum dicendum, quod Spiritus sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est; et ideo solus Deus Spiritum sanctum dat.

**ART. V. — UTRUM IN UNO HOMINE SIT UNA TANTUM GRATIA GRATUM FACIENS.**

(1-2. quæst. 3. art. 2 ad 4).

1. Quinto quæritur, utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens: et videtur quod non. Nihil enim

contra seipsum dividitur per operantem et cooperantem. Ergo diversæ sunt gratiæ, operans scilicet et cooperans; et sic in uno homine est non una tantum gratia gratum faciens.

2. Sed dicendum, quod est una gratia secundum habitum operans et cooperans: sed divisio sumitur secundum diversos actus. — Sed contra: habitus distinguitur per actus. Si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiæ non poterit esse habitus unus.

3. Præterea, nullus habet necesse petere id quod jam habet. Sed habens gratiam prævenientem necesse habet petere subsequentem, secundum Augustinum. Ergo non est una gratia præveniens et subsequens.

4. Sed dicebatur, quod habens gratiam prævenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi ejusdem gratiæ conservationem. — Sed contra: gratia est potentior quam natura. Sed homo in statu nature integræ potuit stare per se in eo quod accepit, ut dicitur 24 dist., II lib. Sentent. Ergo ille qui accepit gratiam prævenientem, potest in ea stare; et sic non habet necesse hoc petere.

5. Præterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium. Sed gratia est forma virtutum. Cum ergo virtutes sint multæ, gratia non poterit esse una.

6. Præterea, gratia præveniens pertinet ad viam; sed gratia subsequens pertinet ad gloriam: unde Augustinus dicit (lib. de Natura et Gratia, cap. xxxii, parum a princ.): *Prævenit, ut pie vivamus; subsequitur, ut cum illo vivamus: prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.* Alia autem est gratia viæ, et gratia patriæ; cum non sit eadem perfectio nature conditæ et nature gloriificatæ, ut Magister dicit in 3 dist., II lib. Ergo gratia præveniens et subsequens non sunt idem.

7. Præterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem: unde Augustinus dicit (Enchirid. c. xxiii, circa fin.), quod *prævenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus.* Sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris; sicut patet in virtutibus; quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et justitia et

alia hujusmodi, ad actus exteriores. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive præveniens et subsequens.

8. Præterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus. Sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu. Ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu. Sed gratia expellit omnem culpam. Ergo gratia non est unus habitus.

9. Præterea, gratia et culpa sunt contraria. Sed una culpa non inficit omnes potentias animæ. Ergo nec una gratia potest omnes perficere.

10. Præterea, Exod. xxxiii, super illud, *Si inveni gratiam, dicit Glossa (ordin.): Sanctis non sufficit una gratia. Una est quæ præcedit, ut Deum cognoscant et diligant; alia est quæ sequitur, ut se mundos et inviolatos custodiant, et proficiant; et sic in uno homine non est tantum una gratia.*

11. Præterea, diversus modus habens specialem difficultatem, requirit diversum habitum; sicut circa collationem magnorum donorum, quæ sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia præter liberalitatem, quæ consistit circa communia dona. Sed perseveranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter: velle autem bene simpliciter, est gratiæ prævenientis; velle autem bene perseveranter, est gratiæ subsequentis; unde Augustinus dicit (lib. de Natura et Gratia cap. xxxi), quod gratia prævenit, ut homo velit; sequitur, ut impleat atque persistat. Ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia præveniente.

12. Præterea, sacramenta novæ legis sunt causa gratiæ, ut dictum est, art. iv, hujus quæst. Sed ad eundem effectum diversa sacramenta non ordinantur. Ergo sunt diversæ gratiæ in homine, quæ per diversa sacramenta conferuntur.

13. Sed dicendum, quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam sed ad habitam augmentandam. — Sed contra: augmentum gratiæ speciem gratiæ non variat. Si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione prædicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

14. Sed dicendum, quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quæ in diversis sacramentis conferuntur, et sunt proprii sacramentorum effectus. — Sed contra: gratia gratis data non opponitur culpæ. Cum ergo sacramenta præcipue ordinantur contra culpam, videtur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiæ gratis datæ.

15. Præterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animæ infliguntur, quæ quidem omnia per gratiam sanantur. Cum igitur diversis vulneribus diversæ respondeant medicinæ, quia, secundum verbum Hieronymi (Marci iv, super illud: *Hoc genus demoniorum non ejicitur: Non sanat oculus quod sanat calcaneum*, videtur quod sint diversæ gratiæ.

16. Præterea, idem ab eodem non potest simul haberi et non haberi. Sed aliqui habent gratiam operantem qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

17. Præterea, gratia proportionatur naturæ sicut perfectio perfectibili. Sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediato est esse et operatio: nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis. Ergo, cum in gratuitis gratia operans vel præveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium; videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

18. Præterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere. Sed actus gratiæ operantis, qui est justificare, vel sanare animam; et actus gratiæ cooperantis vel subsequentis, qui est juste operari, sunt simul in anima. Ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem; et sic in homine non est una tantum gratia.

Sed contra: ubi sufficit unum, superfluum est ponere plura. Sed una gratia homini sufficit ad salutem: dicitur enim II Cor. xii, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Ergo in homine est una tantum gratia.

Præterea, relatio non multiplicat essentiam rei. Sed gratia cooperans supra operantem non nisi relationem addit.

Ergo eadem est gratia per essentiam operans et cooperans.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet, gratia dicitur vel quod est gratis data, vel quod est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse, manifestum est. Sunt enim diversa quæ homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanæ naturæ, ut prophetia, operatio miraculorum, et alia hujusmodi, de quibus Apostolus dicit I Cor. xii, 4: *Divisiones gratiarum sunt*. Sed de his ad præsens non quæritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patere potest, dupliciter accipitur: uno modo pro ipsa divina acceptatione, quæ est gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, et facit eum dignum vita æterna.

Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam. Cujus ratio est, quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam æternam sufficienter: dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam æternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum; quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret. Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid unum esse simplex: possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita æterna; sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus: quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia; sed omnia simul una gratia dicerentur, quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitæ æternæ. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus simplex habitus; et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinæ; sed prius homo acceptatur a Deo, deinde actus ejus, ut habetur Genes. iv. 4: *Respexit Deus ad Abel et ad munera ejus*. Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam, præsupponitur ad perfectiones vel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut sint digni acceptari a Deo: et sic oportet habitum gratiæ indivisum

manere, utpote præcedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium; quia quidquid est in eo, non potest esse diversum: ex parte autem effectuum divinorum potest esse multiplex; ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, et sanctas affectiones.

Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum: secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multæ gratiæ in nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia operans et cooperans potest distinguui et ex parte ipsius gratiæ Dei voluntatis, et ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante; ex parte vero gratiæ Dei voluntatis gratia operans dicitur ipsa justificatio impii, quæ fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo ejus causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero ejusdem gratiæ cooperans dicitur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum ejus causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam præbendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicitur operans et cooperans: operans quidem, secundum quod informat animam; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem; hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii; cooperans vero dicitur secundum quod inclinatur ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod præstat facultatem perseverandi usque in finem.

Ad secundum dicendum, quod diversi effectus qui attribuuntur gratiæ operanti et cooperanti, non possunt habitum diversificare: effectus enim qui attribuuntur gratiæ operanti, sunt causæ effectuum qui attribuuntur gratiæ cooperanti: ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur quod in actum volendi exeat; et ex ipso actu volendi causatur exterior actus; ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiæ est qui informat animam, et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodammodo perseverantiam facit, in quantum tentationibus resistit.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque homo habeat habitum gratiæ, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis prædictis; et hoc propter infirmitatem nostræ naturæ, et multitudinem impedimentorum, quæ quidem non erant in statu naturæ conditæ: unde magis tunc poterat homo stare per seipsum quam nunc possint habentes gratiam; non quidem propter defectum gratiæ, sed propter infirmitatem naturæ; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adjuvante. Et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum; sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia; sed dicitur forma virtutis, in quantum formaliter actus virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo in quantum circa substantiam actus apponuntur debitæ conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur: et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur in libro II Ethic. (cap. vi); et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Uterius vero efficaciam merendi adhi-

bet gratia: nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus æternæ gloriæ, nisi præsupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

Ad sextum dicendum, quod gratia præveniens et subsequens dicitur secundum ordinem eorum quæ in esse gratuito inveniuntur: quorum quidem primum est subjecti informatio, sive impii justificatio, quod idem est; secundum vero est actus voluntatis; tertium vero est actus exterior; quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono; quintum vero est præmii consecutio. Distinguitur igitur uno modo gratia præveniens et subsequens, ut gratia præveniens dicatur qua justificatur impius, subsequens vero secundum quam justificatus operatur. Secundo, ut præveniens dicatur secundum quam aliquis recto vult, subsequens vero secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere consequitur. Tertio, ut gratia præveniens ad omnia hæc referatur, subsequens vero ad perseverantiam in prædictis. Quarto, ut gratia præveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad præmium. In tribus autem primis distinctionibus patet qualiter gratia præveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quæ de operante et cooperante sunt dicta: quia secundum hos modos idem videtur esse gratia præveniens et subsequens quod operans et cooperans. Secundum quartam vero distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia præveniens et subsequens. Sicut enim caritas viæ non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sua ratione nullum defectum importat: ita gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria: nec dicitur esse diversa perfectio naturæ in statu viæ et patriæ quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem; quia aliquæ virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

Ad septimum dicendum, quod actus exterior et interior, quamvis sint di-

versa perfectibilia, sunt tamen ordinata, quia unum est causa alterius, ut dictum est

Ad octavum dicendum, quod in peccato est duo considerare: scilicet conversionem et aversionem. Secundum conversionem quidem, peccata ab invicem distinguuntur; sed in aversione sunt connexa, in quantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur; et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversæ ignorantie diversis scientiis. Ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia. Ignorantie autem non convertuntur in aliquo uno; et ideo non est simile.

Ad nonum dicendum, quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiæ perficit omnes virtutes; et hæc ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit: non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subjecto, sed in quantum informat omnium potentiarum actus.

Ad decimum dicendum, quod illa gratia quæ sequitur; vel intelligitur aliis effectus divinæ voluntatis gratuitæ, vel intelligitur idem habitus gratiæ ad alium effectum relatus, ut ex prædictis, in solut. ad 6 arg., patet.

Ad undecimum dicendum, quod firme et immutabiliter habere habitum et operari, est conditio quæ requiritur ad omnem virtutem; sicut patet ex Philosopho in II Ethic. (cap. iv): et ideo iste modus non requirit specialem habitum.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut diversæ virtutes et diversa dona Spiritus sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt ut diversæ medicinæ peccati, et participationes virtutis dominicæ passionis, quæ a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur, sunt manifesti: unde secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt: unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent, sed nomine gratiæ nominantur: dicuntur enim gratiæ sa-

cramentales; et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quæ istis effectibus conjungitur; et sic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quæ etiam per sacramentum et non habenti datur, et habenti augetur.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, in sol. ad 8 argum., et sic per unum donum gratiæ sanantur: sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quæ sanantur per diversas virtutes, et per diversos sacramentorum effectus.

Ad decimumsextum dicendum, quod in parvulis etsi non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute: illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut essentia animæ immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti, sive ad justificationem impii, quæ est effectus gratiæ operantis. Sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod duos actus qui sunt operationes distinctæ et ad invicem non ordiatæ, non potest unus habitus causare simul et semel; sed duos actus quorum unus est operatio, et alius subjecti informatio, vel duas operationes, quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiæ operantis et cooperantis, ut ex dictis, in solut. ad 6 et 7 argum., patet.

**ART. VI. — UTRUM GRATIA SIT IN IPSA ANIMÆ ESSENTIA.**

(1-2, quæst. 110, art. 41.)

1. Sexto quæritur, utrum gratia sit in essentia animæ; et videtur quod non. Sicut enim se habet habitus qui est in



potentia, ad potentiæ effectum; ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens, ad essentiæ effectum. Sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum: proprius autem effectus essentiæ animæ est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis. Cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Gratia autem et culpa opponuntur. Cum ergo culpa non sit in essentia animæ (quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animæ privatur, cum tamen peccatum sive culpa, secundum Augustinum, lib. de natura Boni, c. iv, sit privatio modi speciei et ordinis), videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto.

3. Præterea, gratuita præsupponunt naturalia. Sed potentiæ sunt naturales proprietates animæ, secundum Avicennam. Ergo gratia non est in essentia animæ nisi præsupposita potentia; et sic est immediate in potentia sicut in subjecto.

4. Præterea, ibi est habitus vel quæcumque forma, ubi invenitur ejus effectus. Sed effectus gratiæ quilibet, tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per singulos inducenti. Ergo gratia est in potentiis animæ sicut in subjecto.

5. Præterea, imago recreationis respondet imagini creationis; quæ duplex imago distinguitur in Glossa (ex Cassiodoro) super illud Psalm. iv: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Imago autem creationis attenditur secundum potentias: scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ sunt tres animæ vires, ut Magister dicit in I Sent., 3 dist. Ergo gratia potentias animæ respicit.

6. Præterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur. Sed omnes habitus acquisiti, sunt in potentiis animæ. Ergo et gratia, quæ est donum habituale infusum.

7. Præterea, secundum Augustinum (I Retract., cap. xxii, circa fin.), per gratiam bona voluntas hominis præparatur. Sed non nisi in quantum per gra-

tiam voluntas perficitur. Ergo gratia est perfectio voluntatis; et sic est in voluntate sicut in subjecto, et non in essentia animæ.

Sed contra: gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur. Sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso. Ergo anima secundum suam totalitatem est gratiæ susceptiva. Sed totum in anima est ipsa substantia animæ, partes vero potentiæ. Ergo anima secundum substantiam est subjectum gratiæ.

Præterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius, et Deo propinquius. Sed gratia est primum Dei donum, in nobis: ipsa enim præcedit et fidem et caritatem et alia hujusmodi, ut patet per Augustinum in II lib. de prædestinatione Sanctorum (sive de bono Perseverantiæ, cap. xvi, circa fin.). Id autem quod in nobis prius est, et Deo propinquius, est animæ essentia, a qua fluunt potentiæ. Ergo gratia est in essentia animæ sicut in subjecto.

Præterea, idem creatum non potest esse in diversis. Sed gratia est quid creatum. Ergo non potest esse in diversis. Sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, in quantum possunt esse meritorii. Ergo est in essentia animæ, vel in omnibus potentiis. Sed non in omnibus. Ergo est in essentia animæ sicut in subjecto.

Præterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primæ causæ quam effectus causæ secundariæ. Sed essentia animæ est principium potentiarum; et sic est causa secundaria earum, quarum primaria causa est Deus. Ergo essentia animæ per prius recipit influentiam gratiæ quam potentiæ.

Respondeo dicendum, quod sicut prius, art. iv, dictum est, de gratia duplex est opinio. Una quæ dicit, gratiam et virtutem esse idem per essentiam; et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animæ sicut in subjecto secundum rei veritatem, eo quod virtus quæ perficit ad operandum, non nisi in potentia esse potest, quæ est operationis principium: sed per quamdam appropriationem potest dici, secundum hanc opinionem, quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus,

etsi non per essentiam, saltem differunt ratione; quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum ejus; cum non propter actus anima acceptetur a Deo, sed e converso, ut dictum est, art. iv. Alia vero opinio, quam sustinemus, est quod gratia et virtus non sint idem per essentiam; et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, et non in potentiis; quia cum potentia, in quantum hujusmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiæ secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum; unde oporteret, si gratia in potentia animæ esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animæ, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinæ naturæ, ut habetur II Pet. 1; sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia non sit principium esse naturalis; perficit tamen esse naturale, in quantum addit spirituale.

Ad secundum dicendum, quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia, quæ est principium actus: culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam, per quam conjungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur; et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiæ animæ per modum cujusdam elongationis, sicut contrariæ dispositiones elongant potentiam materiæ ab actu formæ.

Ad tertium dicendum, quod gratuita præsupponunt naturalia, si proportionabiliter utraque accipiantur; et ideo virtus, quæ est gratuitum operationis principium præsupponit potentiam, quæ est ejusdem principium naturale; et gratia, quæ est principium esse spiritualis, præsupponit essentiam animæ, quæ est principium esse naturalis.

Ad quartum dicendum, quod primus et immediatus effectus gratiæ invenitur in essentia animæ, scilicet forma secundum esse spirituale.

Ad quintum dicendum, quod imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animæ representatur unitas essentiæ divinæ, et per distinctionem potentialium distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

Ad sextum dicendum, quod habitus acquisiti causantur ex nostris actibus; et ideo non pertinent ad animam nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus; gratia autem ex influentia divina; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod gratia præparat voluntatem mediante caritate, cujus gratia est forma.

#### ART. VII. — UTRUM GRATIA SIT IN SACRAMENTIS.

(3 part., quæst. 62, art. 3).

1. Septimo quæritur, utrum gratia sit in sacramentis; et videtur quod non. Culpa enim opponitur gratiæ. Sed culpa non est in aliquo corporali. Ergo nec gratia est in sacramentis, quæ sunt elementa materialia secundum Hugonem de sancto Victore (lib. I de Sacram., part. IX, cap. 1).

2. Præterea, gratia ordinat ad gloriam. Sed sola natura rationalis est capax gloriæ. Ergo in ea sola potest esse gratia; et ita non est in sacramentis.

3. Præterea, gratia inter maxima bona computatur. Sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subjecto. Cum ergo media bona sint anima et potentiæ ejus, videtur quod gratia non possit esse in alio subjecto; et sic non est in sacramentis.

4. Præterea, sicut se habet subjectum corporale ad accidens corporale, ita subjectum spirituale ad accidens spirituale. Ergo commutatim, sicut subjectum corporale ad accidens spirituale, ita subjectum spirituale ad accidens corporale. Sed accidens corporale in nullo subjecto spirituali esse potest. Ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

1. Sed contra est quod Hugo de sancto Victore dicit (lib. I de Sacram., part. IX, cap. 1, ante med.), quod *sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.*

2. Præterea, Galat. III, dicit Apostolus, sacramenta legalia esse infirma et egena elementa: quia gratiam non continent, ut dicit Glossa. Si ergo in sacramentis novæ legis non esset gratia, essent ipsa infirma et egena elementa; quod est absurdum.

3. Præterea, super illud Psalm. XVII: *Posuit tenebras*, etc., dicit Glossa quod *remissio peccatorum posita est in baptismo*. Remissio autem peccatorum est per gratiam. Ergo gratia est in sacramento baptismi, et pari ratione in aliis.

Respondeo dicendum, quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subjecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiæ esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter. Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis; et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quæ non movet nisi mota; unde nec sic gratia est in sacramentis. Alio modo per *stati* similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eandem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eandem rationem, sicut patet in effectibus æquivocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis; forma enim domus in ædificatore non est natura quædam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne; sed est quædam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eandem rationem, nec ut natura quædam, nec ut quiescens, sed per modum cujusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formæ a causis principalibus in effectus; et hoc modo gratia est in sacramentis; et tanto minus, quanto sacra-

menta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur; sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiæ gratum facientis, vel augmentum.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, scilicet in semine peccatum originale.

Secundum et tertium concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum, quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

Alia quæ sunt in oppositum, concedimus; ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

## QUÆSTIO XXVIII.

### DE JUSTIFICATIONE IMPII.

(In novem articulos divisa).

Primo, utrum justificatio impii sit remissio peccatorum; — 2° utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia; — 3° utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur; — 4° quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur, utrum scilicet motus in Deum; — 5° utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; — 6° utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem; — 7° utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ; — 8° utrum in justificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 9° utrum justificatio sit in instanti.

#### ART. I. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT REMISSIO PECCATORUM.

(1-2, qu. 113, artic. 1).

1. Quæstio est de justificatione impii: et primo quæritur, utrum justificatio impii sit remissio peccatorum; et videtur quod non. Justificatio enim a justitia dicitur, quæ est una virtus. Peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem; nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

2. Sed dicendum, quod peccatorum remissio fit per justitiam generalem. — Sed contra: justitia generalis, secundum Philosophum in V Ethic., cap. 1, est idem quod omnis virtus. Remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiæ. Ergo peccatorum remissio non debet dici justificatio, sed magis gratificatio.

3. Præterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam præcipue fieri debet quæ cum peccato simul esse non potest. Hæc autem est caritas, quæ nunquam est informis. Ergo remissio peccatorum non debet justitiæ attribui, sed magis caritati.

4. Præterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov. x, 12: *Universa delicta operit caritas.*

5. Præterea, peccatum est mors spiritualis animæ. Morti autem vita opponitur. Cum ergo vita spiritualis præcipue fidei attribuat in Scriptura, ut patet Habac. ii, 4, et Rom. i, 17: *Justus autem meus ex fide vivit*; videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non justitiæ.

6. Præterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act. xv, 9: *Fide purificans corda eorum.*

7. Præterea, justificatio præcedit gratiam sicut motus terminum *ad quem*. Remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. Ergo justificatio prior est quam peccatorum remissio; et sic non sunt idem.

8. Præterea, justitiæ actus est reddere debitum. Sed peccatori non debetur venia, sed magis pœna. Ergo remissio peccatorum non debet justitiæ attribui.

9. Præterea, justitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut Bernardus dicit (epistola XIII quæ incipit *A-mantissimo Domino*). Sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriam: quia *miseros facit populos peccatum*, ut habetur Prov. xiv, 34. Ergo remissio peccatorum non debet attribui justitiæ, sed magis misericordiæ.

10. Sed dicendum, quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui. — Sed contra: justitia æqualitatem respicit. Meritum autem congrui non est æquale præmio. Ergo meritum congrui non sufficit ad rationem justitiæ.

11. Præterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii. Ergo justificatio impii non est peccatorum remissio.

12. Præterea, quicumque fit justus, justificatur. Sed aliquis factus est justus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus, et primus homo in statu innocentiam, si gratiam habuit. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

Sed contra est quod dicitur in Glossa (interlin.) Rom. viii, super illud: *Quos vocavit, hos et justificavit*: Glossa, *remissione peccatorum*. Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondeo dicendum, quod differentia est inter motum et mutationem; nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abjicitur, et aliud affirmative significatum acquiritur: est enim motus de subjecto in subjectum, ut dicitur in V Physic. (comm. 7); per subjectum autem intelligitur hoc aliquid affirmative monstratum, ut album et nigrum. Unde unus motus alterationis est quo album abjicitur et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quæ sunt generatio et corruptio, aliter est; nam generatio est mutatio de non subjecto in subjectum, ut de non albo in album: corruptio vero est mutatio de subjecto in non subjectum, ut de albo in non album. Et ideo in abjectione unius affirmati, et adceptione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, et alia corruptio, vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo, si in transitu qui est de albedine in nigredinem, consideretur ipse motus: idem motus figuratur per ablationem unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mutatio, sed diversa, tamen se invicem concomitantes; quia generatio unius non est sine corruptione alterius. Justificatio autem significat motum ad justitiam, sicut dealbatio motum ad albedinem; quamvis posset justificatio significare formalem justitiæ effectum, nam justitia justificat, sicut albedo facit album.

Si ergo justificatio accipiatur ut quidam motus; cum oporteat eundem motum intelligi quo peccatum auferitur et justitia inducitur; idem erit justificatio quod peccatorum remissio, solum ratione differens, prout ambo eundem motum nominant; sed unum, secundum

respectum ad terminum *a quo*, alium vero secundum respectum ad terminum *ad quem*. Si autem accipiatur justificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat justificatio, scilicet justitiæ generationem; et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpæ. Sic autem justificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrolibet autem modo justificatio accipiatur, oportet quod a tali justitia dicatur quæ peccato cuilibet opposita sit; nam, et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt.

Dicitur autem justitia tripliciter. Uno modo secundum quod est quædam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur justitia qua homo dirigitur in his quæ veniunt in communicationem vitæ, sicut sunt contractus diversi: hæc autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quæ circa hujusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina, et alia hujusmodi. Unde sic non potest justitia hic accipi. Alio modo dicitur justitia legalis, quæ, secundum Philosophum (V Ethic., cap. 1), est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, justitia legalis dicitur, quia legem servat: sicut fortis cum in acie fortiter configit propter salutem reipublicæ. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit justitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis justitiæ, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus: quod potest contingere de actu cujuslibet virtutis: et sic per consequens nec omnis actus peccati justitiæ legali opponitur. Unde nec a justitia legali dici potest justificatio, quæ est remissio peccatorum. Tertio modo justitia nominat quenidam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad seipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur: quod appellat Philosophus in V Ethic. (cap. ult.) justitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires ejusdem personæ, justitia proprie dicta semper existente

inter diversas personas. Et huic justitiæ omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de prædicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac justitia justificatio nominatur sive sicut motus a termino, sive sicut effectus formalis a forma.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de justitia speciali.

Ad secundum dicendum, quod justificatio non dicitur a justitia legali, quæ est omnis virtus; sed a justitia quæ dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia justificatio denominatur: quia huic justitiæ directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animæ attingat; gratia vero est in essentia animæ.

Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur causa remissionis peccatorum, in quantum per eam homo Deo conjungitur, a quo aversus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed prædictæ justitiæ.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita; sicut dicitur in II de Anima (comm. 14 et 34), quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem, propter hoc quod in ejus actu, primo manifestatur vita; non tamen omnis actus vitæ naturalis est per animam vegetabilem; et similiter non omnis actus vitæ spiritualis est fidei, sed aliarum virtutum. Unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

Ad sextum dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, in quantum in purificatione prædicta primo apparet motus fidei: *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut habetur Hebr. xi, 6.

Ad septimum dicendum, quod sicut justificatio potest accipi ut motus ad justitiam, et ut effectus formalis justitiæ, ita etiam remissio culpæ: nam, sicut justitia formaliter justificat, ita et culpam formaliter abjicit, sicut formaliter albedo abjicit nigredinem. Sic ergo remissio culpæ, ut est formalis effectus justitiæ vel gratiæ, sequitur gratiam; et similiter justificatio; prout autem significatur ut motus quidam, præiu-

telligitur ad gratiam, sicut et justificatio.

Ad octavum dicendum, quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio, et a fine: sicut actio qua medicus agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinæ; sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur justificatio ex parte termini vel finis: dicitur etiam et miseratio ex parte principii, in quantum est opus divinæ misericordiæ; quamvis et in remissione peccatorum aliqua justitia servetur, secundum quod *omnes via Domini sunt misericordia et veritas* (Psalm. xiv, vers. 10); præcipue quidem ex parte Dei, in quantum remittendo peccata facit quod Deum decet, secundum quod Anselmus dicit in *Proslogio* (cap. x): *Cum parcis peccatoribus, justus es, decet enim te. Et hoc est quod in Psal. xxx, 1, dicitur: In justitia tua libera me.* Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet justitia ex parte ejus cui peccatum remittitur, in quantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficientis.

Et per hoc patet responsio ad nonum et decimum.

Ad undecimum dicendum, quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione a justificatione; et sic dividitur contra gratiæ infusionem, et ponitur unum de quatuor quæ ad justificationem impii requiruntur.

Ad duodecimum dicendum, quod ad justificationem, in quantum hujusmodi, pertinet justitiæ collatio; sed in quantum est impii justificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio: et hoc modo Christo non competit, nec etiam homini in statu innocentiae.

**ART. II. — UTRUM PECCATORUM REMISSIO POSSIT ESSE SINE GRATIA.**

(1-2, qu. 113, art. 2).

1. Secundo quæritur, utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia; et videtur quod sic. Facilius enim est destruere quam construere. Sed homo sufficit per seipsum ad construendum peccatum. Ergo per seipsum sufficit ad destruendum; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

2. Præterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem. Sed aliquis qui fuit in peccato uno, potest per seipsum transire ad contrarium; sicut qui fuit avarus, potest per seipsum fieri prodigus. Ergo aliquis per seipsum potest exire a peccato in quo fuit: et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariæ formæ. — Sed contra: peccatum adhuc remanet quando actu transit, ut Augustinus dicit in lib. de Nuptiis et Concupiscentia (c. xxvi); nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transierit. Ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget. Sed contrariorum contrarii sunt effectus. Illa ergo quæ ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria; et sic non possunt simul esse; et ita idem sequetur quod prius.

4. Præterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur; sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis. Sed inter statum culpæ et statum gratiæ est aliquod medium; scilicet status naturæ conditæ, in quo, secundum quosdam, homo neque gratiam habuit neque culpam. Ergo non est necessarium ad remissionem culpæ quod aliquis gratiam accipiat.

5. Præterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo. Sed homo potuit a statu naturæ, in quo gratiam non habebat, corrumpere in statum culpæ. Ergo Deus potest hominem a statu culpæ reducere in statum naturæ sine gratia.

6. Præterea, peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in lib. de Nuptiis et Concupisc. (ubi sup.); in quantum actus peccati præteritus imputatur ad pœnam. Ergo e contrario dicitur remitti, secundum quod non imputatur ad pœnam; secundum illud Psalm. xxxi, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. Ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7. Præterea, quicumque est totaliter causa alicujus, potest totaliter in illud ad destruendum et construendum, quia

cessante operatione causæ cessat effectus. Sed homo est totaliter causa peccati. Ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum; et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

8. Præterea, cum peccatum sit in anima, ab illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animæ illabitur. Solus autem Deus animæ illabitur, secundum Augustinum (Gennadium, lib. de ecclesiæ Dogmatibus, cap. LXXXII). Ergo Deus solus per seipsum absque gratia peccatum remittit.

9. Præterea, si gratia removet culpam: aut gratia quæ est, aut gratia quæ non est. Non autem gratia quæ non est, quia quod non est, non facit aliquid: similiter neque gratia quæ est, quia cum sit accidens, ejus esse est inesse; cum autem inest gratia, jam culpa non inest, et ita expelli non potest. Ergo gratia non requiritur ad remissionem culpæ.

10. Præterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima. Si ergo gratia infunditur ad remissionem culpæ, oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. Ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo fuit culpa: et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest. Hæc autem oportet esse duo instantia, quia gratia et culpa non simul insunt: inter quælibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in VI Phys. (per aliquot textus a princ.). Ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpæ.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat, et non e converso. Donum ergo gratiæ præsupponit amorem divinum. Sed amor iste divinus quo Deus Pater diligit Unigenitum suum et membra ejus, non est hominis existentis in culpa. Ergo culpæ remissio præcedit gratiam ordine nature; et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

12. Præterea, per circumcisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per Bedam. Circumcisio autem gratiam non conferebat,

quia, cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Roman. VII, et sic non fuit necessaria mors Christi: quia *si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est*, ut dicitur Galat. II, 21. Hoc autem est inconveniens. Ergo inconveniens videtur quod circumcisio gratiam conferret: potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXVII, 39: *Recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens*; Glossa Hieron.: *Per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt.*

Præterea, Rom. III, 24, dicitur: *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Respondeo dicendum, quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio; remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem et id quod ad aversionem sequitur: et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem. Unde Augustinus in lib. de Nuptiis et Concupiscentia (cap. XXVI, a med.): *Si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: Fili, peccasti, non adjicias iterum. Non autem sufficit, sed addidit: Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio et ea quæ consequuntur ipsam, ex actu peccati præteriti, sanantur.

Sunt autem tria ex parte aversionis, sese concomitantia, ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest: scilicet aversio, offensa, et reatus. Aversio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cujus se impotentem fecit; alias aversio non esset culpabilis. Non ergo potest prædicta aversio removeri, nisi fiat conjunctio ad bonum incommutabile, a quo homo per peccatum discessit. Hæc autem conjunctio

non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat, et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhæret. Unde ad sanandam prædictam aversionem requiritur gratiæ et caritatis infusio; sicut ad sanationem cæcitatatis requiritur restitutio potentiæ visivæ. Offensa etiam, quæ ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest; sive accipiatur offensa ex parte hominis, in quantum homo peccando Deum offendit; sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Ps. v, vers. 7: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum præponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis ejus cui per peccatum quodammodo injuria fit, dum ipse Deus contemnitur, et ejus præceptum. Unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanæ, sed requiritur munus divinæ gratiæ. Ipse etiam Deus dicitur peccatori offensus, vel eum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia; sic enim nihil odit eorum quæ fecit, ut dicitur Sapient. xi; sed quod opponitur amori quo diligit sanctos, bona æterna eis præparando. Hujus autem amoris effectus est donum gratiæ gratum facientis, ut in quæstione de gratia dictum est. Unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad pœnam sensibilem, sed præcipue ad pœnam damni, quæ est carentia gloriæ. Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde possit ad gloriam pervenire; hoc autem est gratia: et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum peccatum est quædam gratiæ destructio, ejus autem remissio est constructio. Unde facilius est peccatum incurrere quam a peccato exire.

Ad secundum dicendum, quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est, in corp. art. Ex parte autem aversionis, et eorum quæ aversionem sequuntur, habent convenientiam. Unde nihil prohibet contrariorum actuum præcedentium reatus simul in anima remanere; non enim qui ex avaritia in prodigalitate mutatur, reatum avaritiæ habere desinit, sed solum actum vel habitum.

Ad tertium dicendum, quod peccata quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes sint contraria, quia sunt effectus contrariorum per accidens, cum eveniant præter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se, et non qui sunt per accidens. Unde et ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones; hujusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

Ad quartum dicendum, quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit, quamvis hoc a quibusdam non concedatur, dicendum est, quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicujus subjecti simpliciter accepti, quæ sunt immediata quantum ad tempus determinatum; sicut cæcus et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem; similiter et homini respectu status naturæ conditæ gratia et culpa comparantur ut contraria mediata; sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod in omnes ejus posteros transiret, nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

Ad quintum dicendum, quod etsi Adam in statu suæ conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est adeptus. Unde a statu gratiæ cecidit, et non solum a statu naturæ. Sed tamen si a solo statu naturæ decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinite offensæ donum divinæ gratiæ requireretur.

Ad sextum dicendum, quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequen-



ter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam, per quam digni reddimur vita æterna ad quam nos dirigit; ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu prædicto digni sumus absolvi; et hoc est gratia.

Ad septimum dicendum, quod peccator per se est peccati causa quantum ad conversionem; sed quoad aversionem, et ea quæ eam consequuntur, est causa per accidens, cum sit non intenta. Hæc enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato; mali enim causam non habet, secundum Dionysium, iv cap. de divin. Nomin. Vel dicendum, et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiæ eorum quæ ex peccato relinquuntur; immo horum est causa partim iustitia divina, per quam juste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit; partim ex defectu virium naturæ, quæ non sufficiunt ad expiationem, rationibus jam dictis. Sicut homo cum se in foveam projicit, est causa ipsius projectionis; sed quies quæ consequitur, est ex natura: unde non potest a fovea exire, sicut potuit se in foveam projicere; et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quod operari remissionem culpæ intelligitur dupliciter: effective et formaliter: sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remissione culpæ sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animæ illabitur, non excluduntur qualitates animæ vel naturales vel gratuitæ, his enim anima informatur; sed excluduntur aliæ substantiæ subsistentes, quæ intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui intimius est in anima quam formæ prædictæ; eo quod Deus est in ipso esse animæ ut causans et conservans; sed prædictæ formæ vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animæ quasi circumstant.

Ad nonum dicendum, quod gratia quæ est et inest, culpam expellit, non eam quæ est, sed quæ non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam

per modum causæ efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad ejus corruptionem), sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subjectum, sequitur quod culpa in subjecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

Ad decimum dicendum, quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio. Prima est, quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, in quantum est principium futuri et finis præteriti; et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima; ita tamen quod culpa insit in illo instanti, secundum quod est finis præteriti, gratia autem, secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non potest. Nam esse principium futuri et finem præteriti, dicit diversum respectum instantis, ex quo ejus substantia non multiplicatur, sed manet una; et ita secundum rem, sequitur culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima; nam instans nominat indivisibile temporis; hoc autem est simul esse; et ita sequitur contraria simul inesse. Et præterea, secundum Philosophum in VIII Physic. (com. 96), *quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus, necesse est intercidere quietem mediam*; propter quod probat motus reflexos non esse continuos. Unde si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium; et sic erit anima aliquando sine gratia et culpa; quod est inconveniens.

Et ideo alii dicunt, quod sicut inter duo puncta unius lineæ cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium; ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et inter instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium; cum sint instantia diversorum temporum. Sed hoc iterum stare non potest. Nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem. Tempus autem est mensura extrinseca, et est unum respectu omnium quæ sunt in tempore; non enim alio tempore mensuratur esse culpæ et esse gratiæ, nisi dicamus alio

tempore, id est alia parte ejusdem temporis continui: et ideo oportet inter quælibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse aliquod tempus medium. Et præterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto designato in exteriori linea corporis locantis; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversa sunt tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile: et sic redibit inconueniens prædictum, quod culpa et gratia sint simul.

Et ideo alii dicunt, quod hujusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore quod est numerus motus cæli, eo quod anima, et quælibet spiritualis substantia, est supra tempus; sed habent proprium tempus. in quantum in eis invenitur prius et posterius. Nec tamen hujusmodi tempus est continuum, cum continuas temporis, secundum Philosophum in IV Physic., consequatur continuitatem motus; affectiones autem animæ non sunt continuæ. Sed hoc etiam in proposito non habet locum. Nam tempore mensurantur non solum quæ sunt per se in tempore, sicut est motus cæli, sed etiam ea quæ habent per accidens ordinem ad motum cæli, in quantum consequuntur ex aliquibus quæ per se habent ordinem ad tempus prædictum. Et sic etiam est in justificatione impij, quæ consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, et aliis hujusmodi motibus, qui per se mensurantur tempore motus cæli.

Et ideo aliter est dicendum, quod non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam: quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpam habuit: inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium. Unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet. Nam infusio gratiæ, cum sit in instanti, est terminus cujusdam continui, utpote actus meditationis, per quam affectus disponitur

ad gratiæ susceptionem; et ejusdem motus terminus est remissio culpæ, quia ex hoc ipso culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpæ, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiæ, scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore præcedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis prædictæ, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est. Sed ante ultimum instans hujus temporis non est accipere aliud immediate proximum: quia quodcumque instans accipitur aliud ab ultimo, inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo justificatus sit habens culpam et non habens gratiam; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VIII Physic.

Ad undecimum dicendum, quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiæ, ita et remissionem culpæ; unde non oportet quod remissio culpæ gratiam præcedat. Sequeretur autem, si remissio culpæ Dei amorem præcederet, et non ex eo sequeretur.

Ad duodecimum dicendum, quod sacramenta significando causant; hoc enim causant quod figurant. Et quia circumcisio habet significationem in removendo, ideo ejus efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpæ originalis, sed ex consequenti ad gratiam: sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptismi, ut quidam dicunt; sive daretur a Deo concomitanter ad circumcisionem; et sic remissio culpæ fiebat sine gratia; tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiscentiam sicut gratia baptismalis. Unde difficilius erat concupiscentiæ resistere circumciso quam baptizato: et occasione hujus lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis Mosaicæ sacramenta non contineatur, eo quod non ex Moyse, sed ex patribus, ut dicitur Joan. vii. Et si in circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur: Lex vetus non justificabat.

**ART. III. — UTRUM AD IMPII JUSTIFICATIONEM LIBERUM REQUIRATUR ARBITRIUM.**

(1-2. qu. 113, art. 3).

1. Tertio quæritur, utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur; et videtur quod non. Illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii. Sed justificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per baptismum justificantur. Ergo justificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

2. Sed dicendum, quod hoc speciale est in pueris qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur. — Sed contra est quod Augustinus dicit in IV Confess (c. iv, circa med.), quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, jacuit diu sine sensu in sudore letali: et cum desperaretur, baptizatus est nesciens. me non curante, et presumente id retinere potius animam ejus quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est. Recreatio autem fit per gratiam justificantem. Ergo gratia justificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

3. Sed dicendum, quod hoc habet locum solum ubi homo justificatur per sacramentum. — Sed contra: Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Cum ergo justificatio sit opus divinum, ex ejus potentia dependens, videtur quod etiam sine sacramentis aliquis adultus justificari possit præter motum liberi arbitrii.

4. Præterea, homo in aliquo statu esse potest in quo sit adultus, et non habeat peccatum actuale, sed originale tantum: in primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subjectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis, quia præcepta affirmativa non obligant ad semper: unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, præcepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut

videtur. Si ergo hæc est causa quare puer potest justificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

5. Præterea, quodcumque aliquid communiter inest aliquibus oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem. Justificari autem convenit pueris et adulti. Cum ergo sola gratia sit causa justificationis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrii sufficiat ad justificationem in adultis.

6. Præterea, sicut justitia est donum Dei, ita sapientia. Sed sapientiam Salomonem accepit dormiens, ut habetur III Reg., III. Ergo eadem ratione et gratiam justificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

7. Sed dicendum, quod merito præcedenti Salomon in dormiendo sapientiam accepit. — Sed contra: sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis, quia peccatum non est nisi voluntarium. Sed voluntans præcedens somnum non facit ut id quod in somno agitur, sit peccatum. Ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in somno recipiatur.

8. Præterea, sicut in dormiente ligatur usus liberi arbitrii, ita et in ægrotante. Sed ægrotans absque usu liberi arbitrii justificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta (in arg. 2). Ergo et dormiens; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Deus est potentior omni creato agente. Sed sol materialis lumen suum influit aeri, nulla præparatione in ipso aere præcedente. Ergo multo fortius Deus lumen gratiæ animæ infundit absque omni præparatione, quæ sit per actum liberi arbitrii.

10. Præterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium (cap. iv de divin. Nomin., circa princ.): Deus qui summe bonus est, summe se ipsum communicat. Hoc autem non esset, nisi se communicaret et præparanti se et non præparanti. Ergo in justificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi præparatio ex parte hominis.

11. Præterea. Augustinus dicit, VIII super Genesim ad litteram (cap. xiv), quod Deus hoc modo operatur justitiam in homine, sicut sol lumen in aere, quod deficit solis deficiente influxu; non sic-

ut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est, nihil operatur. Sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur. Ergo Deus eodem modo operatur justitiam in homine cum primo justificatur, et cum justitia in eo conservatur. Sed justitia conservatur in homine, usu liberi arbitrii cessante; sicut patet in dormiente. Ergo homo potest a principio justificari absque omni motu liberi arbitrii.

12. Præterea, dispositio quæ requiritur de necessitate ad introductionem alicujus formæ, ita se habet, quod sine ea forma remanere non potest; sicut patet de calore et forma ignis. Sed sine usu liberi arbitrii potest remanere justitia, ut in dormiente. Ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quæ de necessitate requiritur ad gratiæ infusionem.

13. Præterea, id quod naturaliter est prius, et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod inesse dicatur; ut patet de gravitate et descensu, sine quo gravitas esse potest; cum scilicet corpus grave impeditur a suo motu. Sed gratia est prior naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo et potest esse et non esse; est enim ejus formale principium, sicut gravitas naturalis motus. Ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

14. Præterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo fortius Deus, qui est potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

15. Præterea, Deus prior est ad iniserendum quam ad condemnandum, ut dicit Glossa (Origenis) in principio Hierem. Sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

16. Præterea, dispositio ad formam, quæ exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio; sicut calor qui in lignis præcedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis. Sed usus liberi arbitrii est ab homine justificando. Ergo non requiritur ut dispositio ad gratiam habendam.

17. Præterea, justificatio est per infusionem gratiæ et virtutum. Sed secundum Augustinum (concione III in Psal. cxvii, ut refertur in II Sentent. dist. 27), virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo ad justificationem operatio nostra, quæ est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

18. Præterea, secundum Apostolum, Roman. iv, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Usus autem liberi arbitrii quædam operatio est. Si ergo usus liberi arbitrii ad justificationem requiritur, justificatio non orit ex gratia, sed ex debito; quod est hæreticum.

19. Præterea, magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiæ, quam ille qui penitus non operatur. Sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur, sicut patet de Paulo, Act. ix, 5, cui dictum est: *Durum est tibi contra stimulum calcitrare*. Ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

20. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente: quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione præexistente complet suum effectum. Sed Deus est agens infinitæ virtutis, in tantum quod non requirit materiam præexistentem, sed operatur ex nihilo. Ergo multo minus requirit dispositionem; et ita in justificatione impii, quæ est opus divinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

Sed contra est quod super illud, III Reg. iii, *Postula quod vis, ut dem tibi*, dicit Glossa (interlin.): *Gratia Dei liberum requirit arbitrium*. Sed justificatio fit per gratiam Dei, ut habetur Rom. iii. Ergo ad justificationem requiritur usus liberi arbitrii.

Præterea, Bernardus dicit (in lib. de Gratia et libero Arb. non longe a princ.), quod justificatio tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis. Sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii. Ergo absque usu liberi arbitrii homo justificari non potest.

Præterea, ad receptionem formæ requiritur aliqua dispositio in recipiente; non enim quælibet forma in quolibet

recipitur. Sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam. Ergo ad receptionem gratiæ justificantis usus liberi arbitrii requiritur.

Præterea, in justificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum; Osee, II, 19: *Sponsabo te mihi in justitia*. Sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus. Ergo multo fortius in justificatione impii; et sic requiritur ibi usus liberi arbitrii.

Præterea, justificatio impii non fit sine caritate: quia, ut dicitur Prov. X, vers. 12, *universa delicta operit caritas*. Sed caritas, cum sit quædam amicitia, cum redamatione est, ut patet per Philosophum in VIII Ethic. (cap. III); mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii. Ergo justificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

Respondeo dicendum, quod nullus habens usum liberi arbitrii potest justificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suæ justificationis: in his autem qui non sunt compotes suæ voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad justificationem: cujus ratio triplex assignari potest.

Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus, quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solum agens tangit patiens, quando patiens non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, et non tacta ab eis; vel mutuo se tangunt agens et patiens, quando utrumque natum est tangere et tangi; sicut cum ignis agit in aquam, vel e converso. Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo; alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autem Deus, qui justificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando: unde et in Psalmo CXLIII: *Tange montes*, Glossa, *de gratia tua*. Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo vel amando: unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii, quo Deum cognoscant et ament: et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur Zach. cap. I, 3: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Pueri autem carentes usu

liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare; unde in eis sufficit ad justificationem quod ab eo tangerentur per gratiæ infusionem.

Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione justificationis. Justitia enim, secundum Anselmum in lib. de Verit. (cap. XIII), est *rectitudo voluntatis propter se servata*; unde justificatio est quædam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia, et pro actu potentiae. Actus autem potentiae voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante: si enim non esset in ipsa, non esset ejus actus. Ipsa vero potentia voluntatis, sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad justificationem; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi. Quæ quidem conversio immutari non potest nisi per actum contrarium voluntatis; et ideo ad justificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriam voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali justitia destitutam, possunt justificari sine motu propriæ voluntatis.

Tertia ratio sumitur ex similitudine divinæ operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem iterum potest producere natura, secundum eandem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanat, sanitatem in eo causabit cum quadam adæquatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in II Physic., quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut ars facit, et e converso. Ex naturalibus autem homo justitiam habere potest dupliciter: uno modo ut naturalem vel innatam, secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera justitiæ; alio modo ut acquisitam. Justitiæ igitur acquisitæ ex operibus similis est justitia infusa, per quam justificantur adulti: unde, sicut in justitia politica acquisita requiritur actus voluntatis, quo quis amat justitiam: ita etiam in adultis justificatio non completur sine usu liberi ar-

bitrii. *Justitia vero infusa, per quam ; justificantur parvuli, similis est naturali aptitudini ad justitiam, quæ etiam in pueris invenitur ; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia pueri non habet unde possint converti ad causam justificantem, ipsa causa justificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, et ex hoc justificantur.

Ad secundum dicendum, quod de adulto qui non est suæ mentis compos, distinguendum est: quia si nunquam habuit usum suæ rationis, idem judicium est de eo quod de parvulis; si autem judicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desideravit, si tempore amentis baptizetur non sentiens vel renitens, consequitur effectum baptismi propter voluntatem præcedentem; et tunc præcipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii, et placet ei quod factum est; in quo casu loquitur Augustinus. Hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suæ mentis compos baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel renitenti baptismus exhibendus in quantumcumque sit mortis periculo: judicabitur enim secundum ultimum instans in quo suæ mentis compos fuit. Et si sibi exhibeatur, non accipit nec sacramentum nec rem sacramenti; quamvis ex ipsa invocatione Trinitatis et sanctificatione aquæ miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperaverit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

Ad tertium dicendum, quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit: sicut patet de sanctificatis in utero. Similiter autem posset alicui adulto qui non esset compos suæ mentis, absque sacramento gratiam conferre, eodem modo quo cum sacramento confert.

Ad quartum dicendum, quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se est, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis; quod si

non faciat, reus erit peccato omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi præstituto sibi debito fine; tenetur quilibet, cum primo suæ mentis est compos, ad Deum se convertere, et in eo finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur. Et præterea, Augustinus dicit (serm. xlv de tempore, ut refertur in II Sentent. dist. 30), quod *concupiscentia peccati originalis parvulum facit habilem ad concupiscendum, adultum vero actu concupiscere.* Non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiæ peccati se per consensum peccati non subdat.

Ad quintum dicendum, quod justificatio secundum unam communem causam inest parvulo et adulto, scilicet secundum gratiam; quæ tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode, secundum diversam utriusque conditionem; omne enim quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc potest tripliciter responderi. Uno modo ut dicatur, quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetiæ, de quo habetur Num. xii, 5: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.* In hoc autem somno usus liberi arbitrii non ligatur. Alio modo potest dici, quod sicut ad infusionem justitiæ requiritur quod voluntas, quæ est ejus objectum, convertatur ad Deum: ita in infusione sapientiæ requiritur quod intellectus convertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas. Cujus ratio est, quia ad intellectum duo pertinent: scilicet percipere, et judicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat vel ex his quæ prius consideravit, unde, quandoque homo dormiendo syllogizat: vel ex illustratione alicujus substantiæ superioris, ad cujus perceptionem intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et præcipue phantasmatibus quietatis; unde dicitur Job, cap. xxxii, 15: *Per somnium in visione*

*nocturna quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures vivorum, et erudiens eos instruit disciplinam. Et ista est causa præcipua quare in somnis prævidentur futura. Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostræ cognitionis. Iudicium enim fit per resolutionem in principia; unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III Cæli et Mundi. Usus autem liberi arbitrii sequitur iudicium rationis; et ideo usus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest: quia etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam iudicium completum rationis; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem iustitiam. Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili: et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia, quæ est rectitudo intellectus, non autem iustitia, quæ est rectitudo voluntatis.*

Ad septimum dicendum, quod motus liberi arbitrii qui præcedit in vigilante, non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, in quantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium, sicut virtus causæ relinquitur in effectu. Et inde est quod virtuosus nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata præ aliis non virtuosis, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult. a med.); et inde est etiam quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

Ad octavum dicendum, quod sacramentum baptismi non est exhibendum ægroto dum non est suæ mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum vero ad alia simile.

Ad nonum dicendum, quod aer secundum naturam suæ speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ra-

tione diaphaneitatis; et ideo statim ad præsentiam illuminantis illuminatur; nec requiritur aliqua alia præparatio, nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem iustitiæ, nisi cum est actu volens; quia potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas, per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

Ad decimum dicendum, quod Deus infinita bonitate seipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suæ bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam conditionem; et inde est quod requiritur dispositio vel præparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod objectio illa procedit de præparatione quæ tempore præcedit gratiæ infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans, et gratiam infundens; quia ut dicitur Eccles. xii, 23, *Facile est in oculis Dei honestare pauperem*. Non autem per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur; in hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinæ bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum iustitiæ, quam si faceret habitum tantum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri: ita etiam Deus est causa gratiæ et quantum ad esse et quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quamdam imitationem, quod non requiritur ad esse ipsius; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante; quod fit per motum solis, sine quo posset esse conservatio luminis in aere, sole semper præsentem. Et similiter ad fieri ipsius gratiæ requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius: ad quod exigitur immutatio voluntatis, quæ sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei quæ non requiritur ad esse rei: sicut patet præcipue in generatione animalium et plantarum; unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus postquam res jam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic, cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad justificationem, potest justitia habitualiter remanere.

Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest: sicut anima, quæ, cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in II de Anima, est naturaliter prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturæ non possit fieri nisi in corpore: et similiter est de gratia et usu liberi arbitrii.

Ad decimumquartum dicendum, quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam; et ideo non est mirum si ad hujusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi unitur absque usu liberi arbitrii. In adultis vero requiritur usus liberi arbitrii, ratione jam dicta.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc quod dicitur Deus prior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur tam bonum quod miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit; quia bonum, secundum Dionysium (cap. iv de divin. Nom.), consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi in pœnam; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi præter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem. Et tamen ad propositum potest dici, quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quamdam similitudinem justificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

Ad decimumsextum dicendum, quod res naturales per quamdam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra, nil conferente vim passo; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco, sed ab extra. Voluntas vero violentiam pati non potest; et ideo non est similis ratio.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod actus liberi arbitrii qui est in justificatione impii, alio modo se habet ad habitum justitiæ generalis, de qua dictum est, art. 1 hujus quæst., et alio modo se habet ad ejus executionem et augmentum. Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti justitia infunditur, quæ est principium merendi; sed se habet ut dispositio tantum. Ad executionem vero justitiæ et ejus augmentum se habet in ratione meriti; quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in prædictis. Sic ergo justitia non redditur humanis operibus quasi merces; sed justitiæ augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios præcedentes.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet Paulus antequam justificatus esset, immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti justificationis suæ consensit per liberum arbitrium divina gratia commotum. Motum enim gratuitæ voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est justificatio; sed sine præparatione præcedenti justificatio esse potest.

Ad vigesimum dicendum, quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter conditionem recipientis, scilicet voluntatis, quæ immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum; operationes enim sunt quædam completiones habituum; unde perfectionem agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione: quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causæ.



**ART. IV. — UTRUM MOTUS LIBERI ARBITRII IN DEUM AD JUSTIFICATIONEM REQUIRATUR.**

(1-2, quæst. 113, art. 4).

1. Quarto quæritur, quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur; utrum scilicet requiratur motus in Deum; et sic videtur quod non. Illud enim quod justificationem sequitur, non requiritur ad justificationem. Sed moveri in Deum, cum sit ex gratia, justificationem sequitur; unde dicitur Threnor. v, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quæ requiruntur ad justificationem.

2. Præterea, motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem ut dispositio quædam ex parte liberi arbitrii. Id autem ad quod homo trahi indiget, non pertinet ad liberum arbitrium. Cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum, indigeat trahi, secundum illud Joan. vi, 44: *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quæ ad justificationem impii requiruntur.

3. Præterea, ad justitiam homo pervenit per viam timoris: nam *qui sine timore est, non poterit justificari*, ut dicitur Eccli. i, 28. Sed per timorem homo non movetur in Deum, sed magis in pœnas. Ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad justificationem impii, non est motus in Deum.

4. Sed dicendum, quod hoc verum est de timore servili, non autem de filiali. — Contra: omnis timor fugam in sui ratione includit. Sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipsum. Ergo ex hoc quod homo timet Deum, non movetur in Deum, sed magis recedit a Deo.

5. Præterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, præcipue ille deberet requiri per quam homo in Deum completissime movetur. Completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem. Si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, non deberet attribui justificatio fidei, sed magis caritati: cujus contrarium apparet Rom. cap. v, 1: *Justificati ex fide pacem habemus ad Deum.*

6. Præterea, motus liberi arbitrii qui in justificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur. Dispositio autem ad formam cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam. Cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod justificatio non debeat attribui motui fidei.

7. Præterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere. Sed fides non requiritur ad justificationem nisi in quantum facit Deum cognoscere. Ergo videtur quod sine motu fidei possit homo justificari.

8. Præterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiæ. Non ergo magis fidei quam sapientiæ justificatio debet adscribi.

9. Præterea, in fide multi articuli continentur. Si ergo motus fidei requiritur ad justificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare; quod non potest subito fieri.

10. Præterea, Jac. iv, 6, dicitur, quod *Deus humilibus dat gratiam*: et sic ad justificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum; alias humilitas haberet Deum pro objecto et fine, et esset virtus theologica. Ergo motus qui requiritur ad justificationem impii, non est motus liberi arbitrii in Deum.

11. Præterea, in justificatione impii voluntas hominis ad justitiam immutatur. Ergo motus liberi arbitrii debet esse actus justitiæ, qui non est motus in Deum.

12. Præterea, ad justificationem impii se habet homo ut removens prohibens; sicut ille qui aperit fenestram, dicitur causa illuminationis domus. Sed impedimentum gratiæ est peccatum. Ergo ex parte justificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum, sed solum in peccatum.

Sed contra est quod dicitur Jac. iv, vers. 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Appropinquat autem Deus nobis per gratiæ infusionem. Ergo ad hoc quod justificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

Præterea, justificatio impii est quædam hominis illuminatio. Sed in Psalmo xxxiii, 6, dicitur: *Accedite ad eum*

*et illuminamini.* Cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Augustinus dicit (VII de Trinit., parum ante fin.), videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad justificationem impii.

Præterea, Rom. iv, 5, dicitur: *Reputabitur fides ad justitiam credentibus in eum qui justificat impium.* Ergo ad hoc quod impius justificetur, requiritur motus fidei in Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra. art. præc., dictum est, motus liberi arbitrii qui est in justificatione, requiritur ad hoc quod homo causam justificantem contingat per actum proprium. Causa autem justificationis Deus est, qui nostram operatus est justificationem per mysterium Incarnationis suæ, per quam factus est Dei et hominum mediator. Et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit: ille motus de necessitate ad justificationem requiri videtur qui est primus inter alios, et in omnibus aliis includitur; hic autem est motus fidei: *accidentem enim ad Deum oportet primo credere quia est,* ut habetur Heb. ii, 6. Nullus quocumque alio motu potest in Deum moveri, nisi simul cum hoc motu fidei moveatur; quia omnes alii motus mentis in Deum justificantem pertinent ad affectum, solus autem fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in suum objectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in libro III de Anima (comm. 49 et 54). Unde motus apprehensivæ requiritur ad motum affectivæ, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum. Sed quia justitia completa in affectu existit; ideo, si homo secundum intellectum tantum converteretur in Deum, non contingeret Deum secundum id quod justitiam recipit, id est secundum affectum; et sic justificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus convertatur in Deum, sed affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quæstione de passionibus ani-

mæ dictum est: qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem.

Sic ergo liberum arbitrium in justificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim justificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniæ. Et hæc tria computantur pro uno motu completo, in quantum unum includitur in alio; denominatur tamen isto motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus, et in eis includitur.

Ad primum ergo dicendum, quod moveri in Deum per liberum arbitrium, sequitur quodammodo ordine nature gratiæ infusionem, non autem tempore, ut infra, art. vii, patebit. Gratiæ autem infusio est unum eorum quæ requiruntur ad justificationem: unde non sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum justificationem sequatur.

Ad secundum dicendum, quod tractus ille non importat violentiam, sed operationem divinam qua operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit: et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

Ad tertium dicendum, quod timor servilis, qui habet oculum ad pœnam tantum, requiritur ad justificationem ut dispositio præcedens, non autem ut intrins substantiam justificationis: quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit: unde I Jo. iv, 18: *Timor non est in caritate.* Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris: ejusdem enim rationis est desiderare conjunctionem amati, et timere separationem.

Ad quartum dicendum, quod timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adæquationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam per quam homo non audet divinæ majestati se comparare, sed ei se subjicit.

Ad quintum dicendum, quod motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine justitia; tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatæ, sine gratia vel justitia esse non potest: et tale credere requiritur ad justificationem, ut patet Rom. iv, 5: *Credenti in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam.*

Ad septimum dicendum, quod quia post lapsum humanæ naturæ, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Jesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur); ideo ad justificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Jesu Christi vel explicitè vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom. iii, 22: *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi.*

Ad octavum dicendum, quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam; unde primus motus cognitionis gratiæ in Deum non est sapientiæ, vel scientiæ infusæ, sed fidei.

Ad nonum dicendum, quod licet sint multi articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti justificationis; sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum, quod est justificans, et peccata remittens; in quo includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi, et aliorum quæ ad nostram justificationem requiruntur.

Ad decimum dicendum, quod motus humilitatis consequitur motum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinæ majestatis seipsum ei subjicit; et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in justificatione.

Ad undecimum dicendum, quod in justitia generali, de qua nunc loquimur, includitur ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra, art. i hujus quæst., dictum est; et sic tam fides quam spes quam caritas sub hujusmodi justitia continentur.

Ad duodecimum dicendum, quod pec-

catum prohibet gratiam præcipue ratione aversionis; et ideo ad removen- dum hoc prohibens, requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

**ART. V. — UTRUM IN IMPII JUSTIFICATIONE REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII IN PECCATUM.**

(1-2, quæst. 113, art. 5).

1. Quinto quæritur, utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; et videtur quod non. Motus enim caritatis ad remissionem sufficit; Luc. vii, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Sed motus caritatis est directe in Deum. Ergo ad justificationem impii sufficit motus in Deum, et non requiritur motus in peccatum.

2. Præterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile. Sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum. Ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo justificetur.

3. Præterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet. Nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet; contingit autem aliquem oblitum esse peccati commisi. Si ergo ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, nunquam possit justificari.

4. Præterea, contingit aliquem multis esse criminibus involutum. Si ergo motus liberi arbitrii in justificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare; quod est impossibile: non enim est major ratio de uno quam de alio.

5. Præterea, quicumque convertitur in aliquid sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo: quia impossibile est unius esse multos fines ultimos. Sed homo, quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipsum sicut in finem ultimum. Ergo ex hoc ipso avertitur a peccato: et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

6. Præterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo

et in album. Sed justificatio est motus a peccato. Ergo non est motus ad peccatum.

Sed contra est quod in Psalm. xxxi, vers. 5, dicitur: *Confitebor adversum me injustitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad justificationem requiritur.

Præterea, ad justificationem impii contritio requiritur, quæ est prima pœnitentiæ pars, per quam peccata tolluntur. Sed contritio est dolor de peccato. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in justificatione impii.

Respondeo dicendum, quod justificatio impii addit aliquid supra justificationem simpliciter. Nam justificatio simpliciter importat solummodo justitiæ infusionem; sed super hoc addit justificatio impii remissionem culpæ; quæ quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit, in lib. de Nupt. et Concup. (I, c. xxviii): *Si a peccando desistere, hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura, Fili peccasti; non autem sufficit; sed addidit: Et de præteritis deprecare, ut tibi remittantur.* Sic ergo ad justificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam justificantem, quæ est motus liberi arbitrii in Deum. Sed supra hoc in justificationem impii requiritur quod convertatur ad destructionem peccati præteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem, et eum amat, et gratiam desiderat seu sperat; ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis; et peccatum præteritum detestatur, ut pigeat fecisse, et iterare non velit.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio non potest esse sine detestatione ejus quod a Deo separat; et ideo præter motum dilectionis in Deum requiritur in justificatione peccati detestatio. Unde et Magdalena, cui dictum est *Dimissa sunt ei peccata multa, lacrymas emiserat pro peccatis.*

Ad secundum dicendum, quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad justificationem simpliciter; sed ad

justificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, in corp. art.: quia ad hoc quod homo justificetur a peccato præterito, non solum sufficit quod justitiam velit, et non peccet, sed quod contra præteritam iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autem in eo qui peccat, requiritur detestatio Dei, vel justitiæ, nisi ex consequenti: quia id quod est bonum, nullus habet odio, nisi in quantum est incompossibile alteri bono quod diligit; unde peccator non nisi per accidens odit justitiam et Deum; ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento justificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet; sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute, vel sub conditione, si scilicet aversus est; quando scilicet aliquis ignorat an unquam per peccatum mortale a Deo aversus fuerit: et per hujusmodi motum ille qui oblitus est de peccato, conteri potest.

Ad quartum dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cujus gratiam impediunt; unde ad justificationem non requiritur quod in ipso justificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet; sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel præcedere, vel saltem sequi justificationem.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi. Hoc autem non sufficit ad deletionem peccati præteriti, ut dictum est, in corp. artic.; et ideo ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum, justificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum: hic enim motus cum justificatione convenit, quæ est inotus a peccato: nam fuga alicujus est motus ab illo.

**ART. VI. — UTRUM GRATIÆ INFUSIO  
ET CULPÆ REMISSIO IDEM SINT.**

(1-2, quæst. 113, art. 6).

1. Sexto quæritur, utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem; et videtur quod sic. Idem enim est positio affirmationis, et remotio negationis. Sed culpa nihil aliud esse videtur quam defectus gratiæ. Ergo idem videtur esse remotio culpæ, et infusio gratiæ.

2. Præterea, gratia et culpa opponuntur sicut tenebra et lux. Sed remotio tenebræ et inductio lucis sunt idem. Ergo remissio culpæ et infusio gratiæ sunt idem.

3. Præterea, remotio culpæ præcipue attenditur quantum ad deletionem maculæ. Macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo; et sic videtur quod sit privatio sola: non autem est privatio nisi ejus cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio ergo culpæ nihil est aliud quam infusio gratiæ.

4. Sed diceretur, quod macula non solum ponit absentiam gratiæ, sed aptitudinem et debitum respectu gratiæ habendæ. — Sed contra. omnis privatio ponit aptitudinem in subjecto, cum remotio privationis et inductio habitus sint idem. Ergo hoc non impedit quin remotio culpæ et infusio gratiæ sint idem.

5. Præterea, secundum Philosophum (lib. I de Gener., comm. 17), generatio unius est corruptio alterius. Cum ergo remotio culpæ sit quædam ipsius corruptio, infusio gratiæ est quædam ipsius generatio. Ergo idem est infusio gratiæ quod remotio culpæ.

Sed contra est, quod inter quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, connumerantur duo, infusio gratiæ et culpæ remissio.

Præterea, quæcumque sic se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem. Sed infusio gratiæ potest esse sine remissione alicujus culpæ; sicut in angelis beatis, et in primo homine ante casum, et in Christo. Ergo remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem.

Respondeo dicendum, quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem: et hoc sic patet. Mutationes enim penes

terminos distinguuntur. Infusionis autem gratiæ terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpæ culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quædam differentia. Nam quædam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, id est alicujus rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt, ideo corruptio nigri cujus terminus est non esse nigrum, et generatio albi cujus terminus est esse album, sunt realiter diversæ mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est. Quædam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quædam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius; sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem vel secundum privationem et habitum; et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis, quia est alicujus rei; negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicujus rei. Est enim negatio negationis, quæ est negatio alterius oppositi; et ideo hæc negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res naturæ, est tamen res rationis, ideo negatio negationis secundum rationem, sive secundum modum intelligendi, est aliud a positione affirmationis: et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod, si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiæ et remissio culpæ secundum rem; secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationem, sed re; est aliud remissio culpæ et infusio gratiæ, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit, et non solam absentiam gratiæ. Absentia enim gratiæ secundum se considerata habet tantum rationem poenæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario præcedente; sicut tenebra non habet rationem um-

bræ nisi secundum quod relinquatur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbræ importat non solum remotionem tenebræ, sed remotionem corporis impediens; ita remissio culpæ non solum importat ablationem absentia gratiæ, sed ablationem impediens gratiæ, quod erat ex actu peccati præcedente; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile; sed ut propter illum influxus gratiæ non impediatur.

Patet igitur quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem secundum rem.

Et per hoc patet solutio ad prima quatuor.

Ad quintum dicendum, quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

**ART. VII. — UTRUM CULPÆ REMISSIO  
INFUSIONEM GRATIÆ PRÆCEDAT.**

(1-2, quæst. 113, art. 8).

1. Septimo quæritur, utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ: et videtur quod sic. Quia super illud Psal. LXII: *Sic in sancto apparui tibi, dicit Glossa: Nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perveniet ad bonum.* Sed remissio culpæ facit deficere a malo, infusio autem gratiæ pervenire ad bonum. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, prius in ordine naturæ est intelligere recipiens quam ipsam receptionem. Sed forma non recipitur nisi in propria materia. Ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formæ. Sed ad hoc quod materia sit propria alicui formæ, requiritur quod sit denudata a forma contraria. Ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

3. Sed diceretur, quod gratia, secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpæ; secundum vero quod habet ordinem ad subjectum, sic est posterior quam remissio culpæ. — Sed contra: in infusione gratiæ in-

cluditur respectus gratiæ ad suum subjectum cui infunditur. Si ergo secundum hunc respectum ad subjectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiæ naturaliter sit post remissionem culpæ.

4. Sed diceretur, quod gratia habet duplicem respectum ad subjectum: unum, secundum quod informat subjectum: et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpæ: alium quo culpam expellit a subjecto; et sic infusio gratiæ naturaliter præcedit remissionem culpæ. — Sed contra: gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subjecto. Ergo ex hoc ipso quod gratia informat subjectum, expellit culpam; et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subjectum quod informat, sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit, sit prior.

5. Præterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius. Sed gratia, cum sit accidens, ejus esse est inesse. Ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subjectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit; et sic prædicta responsio non videtur posse stare.

6. Præterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere bonum. Sed remissio culpæ pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiæ ordinatur ad operationem boni. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

7. Præterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum. Sed effectus remissionis culpæ est esse mundum, effectus autem infusionis gratiæ est esse gratum: prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum: nam omne gratum est mundum, sed non convertitur; prius autem, secundum Philosophum (in Postprædicamentis, capit. de prioritate), est *a quo non convertitur subsistendi consequentia*. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

8. Præterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut formæ contrariæ in natura. Sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formæ

quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia: unde oportet quod forma quæ prius erat, intelligatur expulsa antequam nova forma introducat. Ergo et remissio culpæ naturaliter prius est quam infusio gratiæ.

9. Præterea, prius naturaliter est recedere a termino *a quo* quam pervenire ad terminum *ad quem*. Sed in justificatione impii culpa se habet ut *a quo* receditur per culpæ remissionem: terminus autem *ad quem* est ipsa gratia, ad quam pervenitur per ejus infusionem. Ergo prius naturaliter est culpæ remissio quam gratiæ infusio.

10. Sed diceretur, quod gratiæ infusio est posterior, in quantum gratia est terminus justificationis: sed in quantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius. — Sed contra: agens infinitæ virtutis non exigit dispositionem in materia in quam operatur. Sed gratiæ infusio est ab agente infinitæ virtutis, scilicet a Deo. Ergo non exigitur aliqua dispositio.

11. Præterea, nulla forma quæ totaliter est ab extrinseco, exigit dispositionem in materia. Sed gratia est hujusmodi. Ergo etc.

12. Præterea, remissio culpæ et infusio gratiæ se habent sicut purgatio et illuminatio. Sed secundum Dionysium (cap. II cælest. Hierar.), purgatio antepōnitur illuminationi. Ergo remissio culpæ naturaliter præcedit gratiæ infusionem.

13. Præterea, si Deus successive operaretur in justificatione impii, prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam: sicut in dealbatione natura prius removet nigredinem quam inducat albedinem. Sed hoc quod Deus subito operatur justificationem, removet ordinem temporis, non naturæ. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

Sed contra: causa naturaliter præcedit effectum. Sed gratia est causa remissionis culpæ, non nisi secundum quod est infusa. Ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit culpæ remissionem.

Præterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suæ formæ in materia. Ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima

nisi per hoc quod similitudinem suæ bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit, et sic infusio gratiæ naturaliter præcedit culpæ remissionem.

Præterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam, ita aliquando gratia expellitur per culpam. Sed gratia expellitur per culpam præcedentem expulsionem gratiæ. Ergo similiter culpa remittitur per gratiam præcedentem culpæ remissionem.

Præterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur. Sed creatio gratiæ est prius naturaliter quam remissio culpæ. Ergo infusio gratiæ naturaliter prior est quam culpæ remissio.

Præterea, agens naturaliter est prius patiente. Sed in justificatione impii gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis. Ergo prius naturaliter est gratiæ infusio quam culpæ remissio.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere causæ, causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu ejusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causæ efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causæ finalis; similiter materia causa est formæ aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiæ in quantum dat materiæ esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causæ. Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturæ, quod est prius secundum genus illius causæ quæ est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliæ causæ recipiunt quod sint causæ; quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam.

Sic ergo dicendum, quod quodcumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formæ præcedentis est prior naturaliter in ratione causæ materialis: omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem: denudatio autem materiæ a forma contraria, est quædam dispositio ad formæ susceptionem. Subjectum etiam, id est materia, ut dicitur in li-

bro I Physic. (comm. 82), numerabilis est: numeratur enim secundum rationem. in quantum in eo præter subjecti substantiam invenitur privatio, quæ se tenet ex parte materiæ et subjecti. Sed in ratione causæ formalis est prior naturaliter introductio formæ; quæ formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie, in quantum forma est similitudo agentis; ideo formæ introductio est prior naturaliter secundum ordinem causæ efficientis et finalis: et ex hoc patet, secundum prædicta, quod ordine naturæ sit simpliciter prior.

Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturæ, prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio; sed secundum ordinem causæ materialis est e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad vitiationem operis mali, et operationem operis boni: minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius: non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum ordinem causæ materialis, secundum quem in respectu ad subjectum infusio gratiæ posterior est.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit secundum ordinem causæ formalis: formaliter enim gratia inhærendo expellit culpam.

Ad quintum dicendum, quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter; unde non est prius quam expellat culpam, sed simul.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad operationes, et non quantum ad habitus, sicut et prima.

Ad septimum dicendum, quod esse mundum non est proprius effectus remissionis culpæ, quia potest esse, non intellecta remissione culpæ, ut in homine in statu innocentie; sed proprius effectus remissionis culpæ est fieri mundum; et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum ta-

men, quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causæ materialis: nam genera se habent per modum materiæ in comparatione ad species.

Ad octavum dicendum, quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus et in proposito.

Ad nonum dicendum, quod recessus a termino *a quo* est prius in via generationis et motus, cum reducatur ad ordinem materiæ (nam motus est actus existentis in potentia); sed accessus ad terminum *ad quem* est prior secundum ordinem causæ finalis.

Ad decimum dicendum, quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis, sed propter conditionem effectus; et præcipue talis dispositio, scilicet remotio contrarii; quia contraria simul esse non possunt.

Ad undecimum dicendum, quod forma quæ est totaliter ab extrinseco, requirit dispositionem debitam in subjecto, vel præexistentem, sicut lumen diaphaneitatem in aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducitur cum forma ignis: et similiter a Deo simul cum infusione gratiæ expellitur culpa.

Ad duodecimum dicendum, quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis, sicut in proposito.

Ad decimumtertium dicendum, quod si Deus successive justificationem operaretur, expulsio culpæ esset prior tempore, sed posterior natura: ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiæ. Et secundum hunc modum Philosophus dicit (III de Anima, text. 20 et 27), quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior: quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causæ finalis, ut dictum est, in corp. art.

**ART. VIII. — UTRUM IN IMPII JUSTIFICATIONE MOTUS LIBERI ARBITRII GRATIÆ INFUSIONEM PRÆCEDAT.**

(1-2. quæst. 123. art. 8).

1. Octavo quæritur, utrum in justificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter præcedat gratiæ infusionem; et videtur quod sic. Causa enim natu-



raliter præcedit effectum. Sed contritio est causa remissionis culpæ. Ergo naturaliter eam præcedit; et per consequens gratiæ infusionem, quia se concomitantur.

2. Sed diceretur, quod contritio non est causa remissionis culpæ nisi per modum dispositionis materialis. — Sed contra: contritio est causa sacramentalis remissionis culpæ, et infusionis gratiæ. Pœnitentia enim, cum sit sacramentum novæ legis, gratiam causat, et sic remissionem culpæ: nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quæ gratiam et culpæ remissionem præsupponunt: et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpæ, et infusionis gratiæ. Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex præcedenti quæst. patet. Ergo, cum instrumentum reducatur ad genus causæ efficientis, contritio non erit causa remissionis culpæ ut dispositio materialis, sed magis in genere causæ efficientis.

3. Præterea, attritio præcedit gratiæ infusionem, et culpæ remissionem. Sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quæ speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus præcedit gratiæ infusionem et culpæ remissionem.

4. Præterea, in Psalm. LXXXVIII, 15, dicitur: *Justitia et iudicium præparatio sedis ejus.* Anima autem efficitur sedes Dei per gratiæ infusionem et culpæ remissionem. Cum ergo homo justitiam et iudicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit præparatio ad gratiæ infusionem; et ita naturaliter est prior.

5. Præterea, motus ad terminum naturaliter præcedit terminum. Sed contritio est quidam motus tendens in destructionem peccati. Ergo naturaliter præcedit remissionem culpæ.

6. Præterea, Augustinus dicit (ut colligitur ex tract. LXXII in Jo.): *Qui creavit te sine sine te, non justificabit te sine te;* et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad justificationem, et naturaliter præcedit eam. Sed justificatio terminatur in remissionem culpæ. Ergo motus liberi arbitrii præcedit naturaliter remissionem culpæ.

7. Præterea, in matrimonio carnali

consensus mutuus naturaliter matrimonii copulam præcedit. Sed per gratiæ infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animæ cum Deo, secundum illud Osee, II, 19: *Sponsabo te mihi in justitia.* Ergo motus liberi arbitrii, per quem est animæ consensus in Deum, præcedit naturaliter gratiæ infusionem.

8. Præterea, sicut in his quæ moventur ab alio, se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quæ moventur a seipsis. Sed motio quæ exterius agens movet, sive moveat ut principale agens, sive ut coadjuvans, naturaliter præcedit moveri ipsius mobilis. Ergo, cum in justificatione impii anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodammodo se moveat ut coadjuvans, secundum illud I Cor. III, 9: *Dei adiutores sumus;* videtur quod ipsa operatio animæ, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter præcedat remissionem culpæ, secundum quam movetur anima de vicio in virtutem.

1. Sed contra: contritio est actus meritorius. Sed actus meritorius non est nisi a gratia. Ergo gratia est causa contritionis. Sed causa naturaliter præcedit effectum. Ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit contritionem.

2. Præterea. Rom. V, 3, super illud, *Justificati igitur ex fide etc.*, dicit Glossa (ordin.): *Gratiam Dei non præcedit aliquod meritum humanum.* Sed contritio est quoddam humanum meritum. Ergo non præcedit gratiæ infusionem.

3. Sed diceretur, quod præcedit sicut quædam dispositio. — Sed contra: dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit. Sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia, Ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediæ. Actus secundus est majoris perfectionis quam primus, cum se habeat per modum habitus. Contritio autem est actus secundus, cum sit operatio gratiæ, sicut considerare est operatio scientiæ. Ergo sicut consideratio est perfectius quam scientia, ita contritio est perfectius quam gratia.

4. Præterea, effectus causæ efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem; cum tamen in eadem via dispositio præcedat id ad quod disponit. Sed contritio se habet ad gratiam sicut

effectus causæ efficientis ad suam causam efficientem. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. Habitus et potentia ad idem genus causæ reducuntur, cum habitus suppleat quod potentia deest. Sed potentia est causa actus in genere causæ efficientis. Ergo et habitus. Sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum. Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

5. Præterea, quod nihil facit ad introductionem formæ, non est dispositio ad formam. Sed contritio nihil facit ad gratiæ infusionem, quia sine contritione potest esse gratiæ infusio; sicut patet in Christo, angelis, et primo homine in statu innocentia. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius.

6. Præterea, Bernardus dicit (lib. de Gratia et libero Arbit., fere in princ.), quod ad opus salutis nostræ duo requiruntur; scilicet Deus dans, et liberum arbitrium recipiens. Sed datio naturaliter est prius quam receptio. Ergo gratia, quæ in justificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter præcedit contritionem, quæ est ex parte liberi arbitrii recipientis.

7. Præterea, contritio non potest esse simul cum peccato. Ergo remissio peccati naturaliter contritionem præcedit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod motus liberi arbitrii naturaliter præcedit gratiæ infusionem absolute, dicunt enim, quod ille motus liberi arbitrii non est contritio, sed attritio, quæ non est actus fidei formatæ, sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio: et similiter omnis actus fidei gratiæ conjunctus est fidei formatæ actus. Ergo actus fidei informis, et attritio, de quibus isti loquuntur, tempore præcedunt gratiæ infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad præsens non loquimur; sed de illis qui sunt simul cum gratiæ infusionem, sine quibus justificatio esse non potest in adultis, nam sine præcedentibus potest, ut ex supra dictis patet.

Et ideo alii dicunt, quod motus isti sunt meritori et gratia informati, unde

naturaliter gratiam sequuntur. Præcedunt autem remissionem culpæ naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpæ operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causæ efficientis. Gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatæ, remissionem culpæ causat, causabit eam per modum causæ efficientis; quod esse non potest. Nam causa effective destruens aliquid, prius ponitur in esse quam hoc quod destruit, sit in non esse; non enim ageret ad ejus destructionem quod jam non est. Unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa: quod est impossibile. Unde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpæ, sed per informationem subjecti, quæ importatur per gratiæ infusionem et culpæ remissionem; et ideo inter gratiæ infusionem et culpæ remissionem nihil cadit medium.

Oportet igitur dicere, secundum aliam opinionem, quod prædicti motus eodem ordine se habent ad utrumque, ut quodammodo præcedant, quodammodo sequantur ordine naturæ. Nam si ordo naturæ attendatur secundum rationem causæ materialis, sic motus liberi arbitrii præcedit gratiæ infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causæ formalis, est e converso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quæ est necessitas ad formam, quæ quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiæ se tenet: sed alio modo, scilicet ex parte causæ formalis, forma substantialis est prior, in quantum perficit et materiam, et accidentia materialia.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio est causa remissionis culpæ, in quantum est dispositio ad gratiam.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentiæ sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se pœnitens subjicit. Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur in quantum habet virtutem clavium iu voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacra-

menti pœnitentiæ, sicut et in virtute baptismi, ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpæ, per se loquendo, sed virtus clavis, vel baptismus. Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpæ quoad reatum temporalis pœnæ se habet per modum causæ efficientis; sed quantum ad maculam et reatum pœnæ æternæ se habet solum per modum dispositionis.

Ad tertium dicendum, quod contritio ab attritione præcedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiæ; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

Ad quartum dicendum, quod præparatio illa est per modum dispositionis materialis.

Ad quintum dicendum, quod contritio est motus ad remissionem culpæ non quasi ab ea distans, sed ut ei conjuncta; unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri; et tamen motus præcedit terminum in ordine causæ materialis, quia motus est existentis in potentia.

Ad sextum dicendum, quod intelligendum est, *Non justificabit te sine te* disponente aliquo ad gratiam; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii præcedat nisi per modum dispositionis.

Ad septimum dicendum, quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis; motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiæ: et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod in justificatione impii homo non est adjutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut præparans se ad gratiam.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod contritio est a gratia sicut ab informante: et ita sequitur quod in ratione causæ formalis gratia sit prior.

Ad secundum dicendum, quod meritum humanum non præcedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia cadat sub merito; potest tamen præcedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

Ad tertium dicendum, quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quæ est necessitas, simul est cum forma: sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

Ad quartum dicendum, quod sicut actus formaliter perficit potentiam; ita id quod ex habitu relinquitur in actu, est formale respectu substantiæ actus, quam potentia ministrat et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causæ efficientis.

Ad quintum dicendum, quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum; in quantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formæ; et sic contritio facit ad gratiæ infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur dispositive ad remotionem formæ contrariæ et ad introductionem formæ simul, quam ad solam formæ introductionem.

Ad sextum dicendum, quod illud quod est ex parte dantis, est prius formaliter: sed quod est ex parte recipientis, prius materialiter.

Ad septimum dicendum, quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpæ præcedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodammodo culpa remittitur; sicut per calorem in summo expellitur forma aquæ; et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

#### ART. IX. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII FIAT IN INSTANTI.

1. Nono quæritur, utrum justificatio impii fiat in instanti; et videtur quod non. Impossibile enim est ejusdem potentie simul et semel esse plures motus; sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis. Sed in justificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis, art. iv et v hujus quæst., patet. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

2. Sed diceretur, quod illi duo motus sunt diversarum potentiarum: nam motus liberi arbitrii in Deum est concupi-

scibilis; motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quædam detestatio peccati, est in irascibili. — Sed contra: detestari est idem quod odire. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, secundum Philosophum in II Top. (c. III, parum ante mod.). Ergo detestari non est in irascibili.

3. Præterea, irascibilis et concupiscibilis secundum Damascenum, sunt partes sensibilis appetitus. Sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens, vel in ejus contrarium: hujusmodi autem non sunt ipse Deus, et peccatum sub ratione peccati in quantum est detestabile. Ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem: et sic sunt unius potentia.

4. Sed diceretur, quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet: contritio autem pertinet ad voluntatem, cujus est de peccato dolere; et sic non sunt unius potentia. — Sed contra: secundum Augustinum (tract. XXVI in Joannem aliquantum a princ.), *credere non potest homo nisi volens*. Ergo, licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; et sic relinquitur quod duo motus ejusdem potentia ad justificationem impii requiruntur.

5. Præterea, ejusdem est moveri a termino et ad terminum. Sed detestari peccatum est moveri a termino: moveri autem in Deum est moveri ad terminum. Ergo contritio, quæ est peccati detestatio, est ejusdem potentia cujus est motus in Deum; et sic non possunt esse simul.

6. Præterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos. Sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini. Ergo anima non potest simul in Deum et in peccatum moveri; et sic idem quod prius.

7. Præterea, gratia non datur nisi digno. Sed quamdiu aliquis est subjectus culpæ, non est dignus gratia. Ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia; et sic justificatio, quæ hæc duo includit, non est in instanti.

8. Præterea, forma quæ recipit magis et minus, successive, ut videtur, debet in subjecto fieri; sicut forma quæ non

recipit magis et minus, recipitur subito in subjecto, ut patet de formis substantialibus. Sed gratia intenditur in subjecto. Ergo videtur quod successive introducatur: et ita infusio gratia non est instanti: et per consequens, nec justificatio impii.

9. Præterea, sicut in qualibet mutatione, ita in justificatione impii necesse est ponere duos terminos: scilicet terminum *a quo*, et terminum *ad quem*. Sed cujuslibet mutationis duo termini sunt incontinentes, id est qui non possunt simul esse. Ergo in justificatione impii includuntur duo quæ se habent secundum prius et posterius; et ita justificatio impii est successiva, et non in instanti.

10. Præterea, nihil quod prius est in fieri quam in facto esse, fit in instanti. Sed gratia prius est in fieri quam in facto esse. Igitur infusio gratia non est in instanti; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. In permanentibus, quod fit, non est; cum vero factum est, jam est. Sed gratia est permanentium. Si ergo simul fit et facta est, simul est et non est, quod est impossibile.

11. Præterea, omnis motus est in tempore. Sed in justificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii. Ergo justificatio impii fit in tempore; et ita non in instanti.

12. Præterea, ad justificationem impii requiritur contritio de peccatis. Sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest de omnibus peccatis in eodem instanti conteri nec cogitare. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

13. Præterea, quodcumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea. Sed inter culpam et gratiam est aliquod medium; scilicet status naturæ condita. Ergo justificatio impii est mutatio successiva.

14. Præterea, culpa et gratia non sunt simul in anima. Ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo inter expulsionem culpæ et infusionem gratia cadit tempus medium. Sed justificatio utrumque horum includit. Ergo justificatio est in tempore, et non in instanti.

Sed contra: justificatio impii est quædam spiritualis illuminatio. Sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. Cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus tempori subjecta, videtur quod justificatio impii sit in instanti.

Præterea, quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit. Sed actor justificationis est Deus, qui est infinitæ virtutis. Ergo justificatio est in instanti.

Præterea, in lib. de Causis (prop. 32) dicitur, quod *substantiæ spiritualis, cujusmodi est anima, et substantia et actio est in momento æternitatis, et non in tempore.*

Præterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma. Sed motus liberi arbitrii, qui in justificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam. Ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

Respondeo dicendum, quod justificatio impii est in instanti.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini ejus sint in instanti; hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti; quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum; ut patet per Philosophum in V Phys. (comm. 22): et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit distantia in situ, sicut in motu locali; sive sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis; sive secundum rationem formæ, ut in alteratione; et hoc, sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum; sive ejusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis vel motus non potest esse medium aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno ter-

mino in alterum non est tempore, sed in instanti. Hoc autem est quando termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma. Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium; neque inter privationem et formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio sive privatio, per se loquendo, non intenditur neque remittitur; sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua ejus intensio vel remissio; ut dicatur magis esse cæcus ille qui habet oculum erutum, quam ille qui habet aliquem pannum in oculo, ex eo quod causa cæcitatatis est efficacior.

Sic igitur accipiendo hujusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas, et non in tempore; sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia hujusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen tamen causa tenebrositatis successive tollitur: scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit præsens: et sic illuminatio est terminus motus localis, et est indivisibilis, sic ut et quilibet terminus continui.

Dico igitur, quod extrema justificationis sunt gratia et privatio gratiæ, inter quæ non cadit medium circa proprium susceptibile: unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, quamvis causa hujus privationis successive tollatur; vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus præterit postquam Deus se gratiam daturum præordinavit; et sic gratiæ infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpæ est formalis effectus gratiæ infusæ, inde est quod tota justificatio impii in instanti est. Nam forma et dispositio ad formam completam et abjectio alterius formæ, totum est in instanti.

Ad primum ergo dicendum quod,

quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia, nisi unum sit ratio alterius. Tunc enim simul esse possunt, quia quodammodo sunt unus motus; sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem et id quod est ad finem; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium: et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum, quia est contra Deum.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinet, non ad irascibilem et concupiscibilem; et hoc ideo quia objectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile: inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et concupiscibili, in quantum voluntas ipsa dicitur irascibilis et concupiscibilis propter similitudinem actus: et tunc contritio potest attribui et concupiscibili in quantum homo odit peccatum, et irascibili in quantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens.

Et per hoc patet solutio ad tertium, ad quartum et ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda: sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum, et præcipue si prosecutio unius sit ratio fugæ alterius.

Ad septimum dicendum, quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat; sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum: unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

Ad octavum dicendum, quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subjecto, nihil operatur intensio vel remissio ejus in subjecto, sed intensio vel remissio formæ contrariæ vel oppositi termini. Privatatio autem gratiæ non suscipit magis vel minus nisi per accidens ratione suæ causæ, ut jam dictum est, in corp. art.: et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subjecto. Si autem in subjecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abjiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subjecto: et ideo nec successive abjicitur, propter

hoc quod ipsa non remittitur, nec successive inducitur, propter hoc quod ejus privatatio non remittitur.

Ad nonum patet solutio ex prædictis: nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti, quia duo termini ejus sint in eodem instanti, ut dictum est in corp. articuli.

Ad decimum dicendum, quod fieri alicujus rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cujus terminus est rei generatio; et sic quod fit non est in permanentibus; sed fieri est rei per successionem, secundum quod Philosophus dicit in VI Phys.: *Quod fit, fiebat et fiet*. Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est; et hoc ideo quia illud instans, in quantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori tempori debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est; sed quod nunc primo est, et ante hoc non erat; et sic est intelligendum quod in his quæ fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

Ad undecimum dicendum, quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa ejus operatione, quæ est actus perfecti, ut dicitur in III de Anima (comm. 29); et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

Ad duodecimum dicendum, quod in illo instanti quo homo justificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis præcedente vel subsequente.

Ad decimumtertium dicendum, quod postquam homo in culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet: nec gratia perditur nisi per culpam; quamvis ante culpam esset status medius inter gratiam et culpam, secundum quorundam opinionem.

Ad decimumquartum dicendum, quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

## QUÆSTIO XXIX.

## DE GRATIA CHRISTI.

*(In octo articulos diuisa).*

Primo quaeritur, utrum in Christo sit gratia creata; — 2° utrum ad hoc quod natura humana Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia; — 3° utrum gratia Christi sit infinita; — 4° utrum gratia capitis Christo conveniat secundum humanam naturam; — 5° utrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput; — 6° utrum Christus mereri potuit; — 8° utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit.

## ART. I. — UTRUM IN CHRISTO SIT GRATIA CREATA.

(3 part., quæst. 7. art. 1).

1. Quæstio est de gratia Christi: et primo quaeritur, utrum in Christo sit gratia creata; et videtur quod non. Homo enim dicitur per gratiam creatam filius adoptivus. Sed Christus, secundum sanctos, non fuit filius adoptivus. Ergo non habuit gratiam creatam.

2. Præterea, ubi est conjunctio rei per essentiam, non est necessaria conjunctio per similitudinem; sicut ad cognoscendum requiritur unio cognoscibilis ad rem cognitam; et tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam, non est necessarium ad cognitionem quod sint in ea per similitudinem. Sed Deus est animæ Christi unitus per essentiam realiter in unitate personæ. Ergo non requiritur quod uniat per gratiam, quæ est unio per similitudinem.

3. Præterea, ad ea quæ possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia. Sed Christus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale: est enim filius naturalis; et si filius, et hæres. Cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non indiguerit.

4. Præterea, subjectum potest sine accidente intelligi. Sed gratia, si fuit in Christo, accidens fuit. Potest ergo Christus intelligi sine gratia: sic ergo intellecto, aut ei debetur vita æterna, aut non. Si sic, ergo frustra addetur ei gratia: si autem non, cum filiis adoptivis vita æterna debeatur ex hoc quod sunt filii, videtur quod filiatio adoptio-

nis præponderet filiationi naturali; quod est inconveniens.

5. Præterea, quod est bonum per essentiam, non indiget bonitate participata. Sed Christus est bonus per essentiam, quia est verus Deus. Ergo non indiget gratia, quæ est bonitas participata.

6. Præterea, plus superat bonitas increata bonitatem gratiæ quam lumen solis, lumen candelæ. Sed ille cui adest lumen solis, non indiget lumine candelæ. Ergo, cum Christo affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

7. Præterea, unio divinitatis ad Christum au sufficit ei, aut non. Si non, prædicta unio imperfecta fuit; si autem sufficit, ergo appositio gratiæ superflueret. Nihil autem in operibus Dei superfluum invenitur. Ergo Christus creatam gratiam non habuit.

8. Præterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonstrativum, non indiget ut cognoscat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile. Sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata. Ergo non indiguit ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

9. Præterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem; præcipue si agens cujus est instrumentum, sit perfectæ virtutis. Sed humanitas Christi est sicut instrumentum divinitatis sibi unitæ, ut Damascenus dicit in III lib. (cap. xxv, a med.). Cum ergo virtus divina sit perfectissima, videtur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

10. Præterea, habenti plenitudinem omnis boni, nihil superaddi est necesse. Sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod Verbum fuit sibi unitum, in quo est thesaurus omnis bonis. Ergo non fuit necessarium quod superadderetur bonitas gratiæ.

11. Præterea, id quo aliquid fit melius est nobilior eo. Sed nulla creatura est nobilior anima Verbo unita. Ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior: frustra igitur in ea creata gratia esset.

12. Præterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex Glossa (Cassiodori),

super illud, Psalm. iv, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; una creationis, quæ consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias: alia recreationis, quæ attenditur secundum lumen gratiæ. Aut ergo imago gratiæ est Deo similior quam imago mentis Christi, aut non. Si est Deo similior; ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi: si vero non est similior; ergo per eam mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem, ad quod solum gratia menti infunditur. Frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

13. Præterea, si effectus sunt repugnantes, et causas repugnantes habebunt: sicut enim congregatio et disgregatio visus ad invicem repugnant, ita albedo et nigredo. Sed filiatio naturalis cujus principium est nativitas æterna, repugnat filiationi adoptionis, cujus principium est infusio gratiæ. Ergo et gratia infusa repugnat nativitati æternæ: cum ergo nativitas æterna Christo conveniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

Sed contra, Joannis 1, 14, dicitur: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis*. Sed in Christo fuit scientia creata, ad quam pertinet veritas. Ergo et gratia creata.

Præterea, meritum requirit gratiam. Sed Christus meruit sibi et nobis, ut sancti dicunt. Ergo Christus habuit gratiam creatam, nam creatoris non est mereri.

Præterea, Christus fuit simul viator et comprehensor. Sed perfectio viatoris est gratia creata. Ergo Christus gratiam creatam habuit.

Præterea, nulla perfectio animæ Christi defuit quæ aliis insit, cum sit perfectissima. Sed aliæ sanctorum animæ non solum habent perfectionem naturæ, sed gratiæ. Ergo utraque perfectio fuit in Christo.

Præterea, sicut se habet gloria ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem. Sed in Christo, qui erat viator et comprehensor, fuit gloria creata, quia per actum creatum divinitate fruebatur. Ergo fuit in eo gratia creata.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cujus ratio necessitatis hinc sumi potest, quod animæ ad Deum duplex potest esse conjunctio: una secundum esse

in una persona, quæ singulariter est animæ Christi; alia secundum operationem, quæ est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem conjunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit: quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret: non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, præter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem; ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animæ Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad prædictam beatitudinem; et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere.

Ex quo patet falsitas cujusdam opinionis, quæ posuit, in superiori parte animæ Christi gratiam habitualement non esse, sed immediate uniri Verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur de unione in persona, non solum pars superior animæ Christi unitur Verbo, sed tota anima. Si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ nata sunt personæ convenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personæ eternæ, quæ sola in eo est; sicut patet de hoc nomine *creatura*. Ea vero quæ non sunt nata convenire personæ nisi ratione naturæ vel partis naturæ, possunt dici de Christo quamvis habeant repugnantiam ad personam æternam; et hoc propter dualitatem naturarum; sicut pati et mori, et alia hujusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam; gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quæ est pars naturæ; et ideo filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo: convenit tamen gratiam habere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando unio per essentiam et per similitudinem ad idem ordinantur. Hoc autem non est in proposito:



nam realis unio divinitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem personæ; unio autem per similitudinem gratiæ, ad fruitionem beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam divinam, non autem secundum humanam; et ideo ad hoc indiget gratia.

Ad quartum dicendum, quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo conveniet beatitudo increata in quantum est filius naturalis non autem beatitudo creata, quæ debetur filiis adoptivis.

Ad quintum dicendum, quod Christus secundum divinam naturam est bonus per essentiam; non autem secundum humanam naturam; et quantum ad hanc indiget participatione gratiæ.

Ad sextum dicendum, quod lumen solis et candelæ ad idem ordinantur, non autem unio divinitatis ad animam Christi, et personam per gratiam: et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod unio divinitatis ad animam Christi sufficit ad hoc quod est: non tamen sequitur quod unio gratiæ superfluat, quia ad aliud ordinatur.

Ad octavum dicendum, quod scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei; non autem ita est in proposito: unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod duplex est instrumentum: quoddam inanimatum, quod agitur et non agit, ut securis; et tale non indiget habitu; quoddam vero animatum, ut servus, quod agit et agitur; et hoc indiget habitu: et tale instrumentum est humanitas divinitatis.

Ad decimum dicendum, quod animæ Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unionem; non tamen formaliter, sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam.

Ad undecimum dicendum, quod anima unita Verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quid nihil prohibet: sicut enim ejus corpore nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat actus ejus; ita et anima Christi melior est gratia ejus, in quantum est perfectio ipsius.

Ad duodecimum dicendum, quod gra-

tia est similior quantum ad aliquid, in quantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam; et secundum hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur: sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales proprietates, in quibus Deum imitatur.

Ad decimumtertium dicendum sicut ad primum.

**ART. II. — UTRUM AD HOC QUOD HUMANA NATURA VERBO UNIRETUR IN PERSONA, REQUIRATUR HABITUALIS GRATIA.**

(3 part., quæst. 7. art. 13).

1. Secundo quæritur, utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia; et videtur quod non. Prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi, quam aliquod accidens ei inhærens. Sed per unionem humanæ naturæ cum Verbo constituitur humana natura in esse suppositi. Cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere unionem humanæ naturæ ad Verbum quam gratiam; et ita gratia non requiritur ad unionem.

2. Præterea humana natura est assumptibilis a Verbo in quantum est rationalis. Hoc autem non datur sibi per gratiam. Ergo per gratiam non disponitur ad unionem.

3. Præterea, anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur scientia et virtutibus; ut patet per Magistrum, in 2 dist. II lib Sentent. Sed per prius unitur Verbo quam corpori anima Christi; alias sequeretur quod suppositum esset assumptum; nam ex unionem animæ ad corpus constituitur suppositum. Ergo prius est intelligere unionem animæ Christi ad Verbum quam sit intelligere gratiam in ipsa; et sic gratia ad unionem prædictam non disponit.

4. Præterea, inter naturam et suppositum non cadit aliquod accidens medium. Sed natura humana unitur Verbo sicut supposito. Non ergo cadit ibi gratia sicut medium disponens.

5. Præterea, natura humana unitur Verbo non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus. Corpus autem non est gratiæ susceptivum. Ergo ad unionem humanæ naturæ ad Ver-

bum non exigitur gratia sicut dispositio media.

6. Præterea, sicut dicit Augustinus in epistola ad Volusian. (ep. CXXXVII, al. III, n. 7), *In his qui mirabiliter fiunt, tota ratio facti est potentia facientis.* Sed unio humanæ naturæ ad divinam est super omnia mirabiliter facta. Ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis, et sic non requiritur aliqua gratia media.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Ench., cap. XL), quod quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit Filio Dei per naturam. Ergo et Filio hominis convenit per gratiam. Convenit autem ei per unionem. Ergo ad unionem requiritur gratia.

Præterea, excellentior est unio in persona quam per fruitionem. Sed ad hanc secundam unionem requiritur gratia. Ergo et ad primam.

Respondeo dicendum, quod habitualem gratiam ad unionem prædictam requiri, potest intelligi dupliciter. Uno modo per modum principii causantis; et sic ponere unionem in Christo esse factam per gratiam, sonat hæresim Nestorii, qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo Verbo unitam nisi secundum perfectam similitudinem gratiæ. Alio modo per modum dispositionis; et hoc potest esse dupliciter: vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis. Necessitatis quidem, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel raritas; quia materia non potest esse propria materia ignis, nisi intelligatur cum calore et raritate. Congruitatis vero, sicut pulchritudo est quædam dispositio ad matrimonium.

Dicunt ergo quidam, quod gratia habitualis est dispositio per modum necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem. Sed istud non videtur. Nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad assumptionem; dicit enim Damascenus, quod Christus ad hoc assumpsit humanam naturam, ut eam curaret; quæ quidem curatio est per gratiam; unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut præparatio ad unionem; et hoc significatur Joan. I,

vers. 14: *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis; quasi ex hoc ipso plenitudo gratiæ Christo conveniat quod est Unigenitus Patris per unionem.*

Et sic habitualis gratia non intelligitur dispositio ad unionem nisi per modum congruitatis; et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia unionis, quamvis convenientius, et magis secundum intensionem sanctorum, gratia unionis intelligatur ipsum esse in persona Verbi, quod humanæ naturæ absque meritis præcedentibus collatum est; ad quod non requiritur gratia habitualis, sicut ad fruitionem, quæ in operatione consistit; nam habitus non est principium essendi, sed operandi.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

### ART. III. — UTRUM GRATIA CHRISTI SIT INFINITA.

(3 part., quæst. 7, art. 2).

1. Tertio quæritur, utrum gratia Christi sit infinita; et videtur quod sic. Omne enim finitum est mensuratum. Sed gratia Christi non est mensurata, quia Spiritus datus est Christo non ad mensuram, ut dicitur Joann. v. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, quolibet finito Deus potest quodlibet majus facere. Sed Deus non potuisset majorem gratiam dare Christo, ut Magister dicit, III lib., dist. 13. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Sed dicendum, quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset majorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat majorem recipere; erat enim tota capacitas ejus gratia repleta. — Sed contra: Augustinus dicit in lib. de natura Boni (cap. III), quod bonum consistit in modo, specie et ordine; et ubi hæc tria magna sunt, ibi magnum bonum est; ubi parva, parvum. Ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate, secundum hoc et modus ejus crescit, et per consequens ejus capacitatis mensura ampliatur; nam modus mensuram sequitur, ut Augustinus dicit III super Genesim ad litteram (cap. III, circa med.). Et ita, quanto plus augetur gratia, tanto plus augetur capacitas in anima Christi.

4. Præterea, Anselmus in lib. *Cur*

*Deus homo* (lib. II, cap. VIII, XIV et XV), probat quod oportuit Deum incarnari, quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri. Ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum. Sed causa meriti est gratia. Ergo gratia Christi est infinita, quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

5. Præterea, caritas viatoris in infinitum augeri potest, quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, semper potest in amplius proficere. Si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere, quod esset major gratia Christi: et sic ille esset melior Christo; quod est inconueniens.

6. Præterea, aut capacitas animæ Christi es finita, aut infinita. Si infinita, et tota sua capacitas plena est; ergo habet gratiam infinitam; si autem sit finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet majus facere; ergo potest facere majorem capacitatem quam habeat anima Christi, et sic potest facere meliorem Christum: quod est absurdum.

7. Sed dicendum, quod Deus posset facere majorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset majorem recipere. — Sed contra: optima creatura distat a Deo in infinitum. Ergo sunt infiniti gradus medii inter Deum et creaturam optimam; et sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

8. Præterea, nullum finitum potest super infinita. Sed gratia Christi poterat super infinita: poterat enim super salutem infinitorum hominum, et super abolitionem infinitorum peccatorum. Ergo gratia Christi erat infinita.

Sed contra: nullum creatum est infinitum; alias creatura creatori adæquaretur. Sed gratia Christi erat quid creatum. Ergo finita.

Præterea, Sap. XI, 21, dicitur: *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti*. Sed nullum infinitum habet pondus et mensuram determinatam. Ergo omnia quæ sunt facta a Deo, ita sunt finita; et ita gratia non est infinita.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista introducitur occasione illorum verborum quæ habentur Joann. III, 34: *Non ad mensuram dat Deus spiritum*; et ideo

horum verborum intellectum accipere oportet, ad veritatem præsentis quæstionis considerandam.

Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur spiritus non ad mensuram Christo datus, quia Spiritus sanctus, qui in se est infinitus, Christum replevit per gratiam. Sed iste intellectus non est secundum intentionem litteræ. Nam verba præmissa inducuntur ad distinguendum inter Christum et Joannem, et omnes sanctos, ut Glossa, ibidem, dicit. Secundum autem intellectum prædictum Christus quantum ad hoc non differt a creaturis. Nam Spiritus sanctus, qui est tertia persona in Trinitate, et est in se infinitus, et quemlibet sanctorum inhabitat.

Et ideo ponitur in Glossa (super illud: *Delit omnia in manu ejus*) alius intellectus, ut prædicta verba referantur ad generationem æternam, secundum quam Pater dedit Filio naturam infinitam, ut sic per Spiritum spiritualis natura divina intelligatur; unde dicit Glossa, ibidem: *Ut tantus sit Filius, quantus et Pater; æqualem enim sibi genuit Filium*. Sed hic sensus verbis sequentibus non concordat, quia subjungitur: *Pater diligit Filium*, ut quasi dilectio Patris ad Filium ratio prædictæ donationis intelligatur. Nec potest dici quod dilecti sit ratio generationis æternæ, cum magis dilectio personalis ex generatione sit; dilectio autem essentialis ad voluntatem pertinet. Non autem conceditur quod Pater genuit Filium voluntate.

Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut referatur ad unionem Verbi ad humanam naturam. Ipsum enim Dei Verbum, quod est divina sapientia, singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur, in quantum Deus per omnia opera suæ sapientiæ sparsit indicia, secundum illud Eccli. I, 10: *Effudit Deus illam, scilicet sapientiam, super omnia opera sua, et super omnem carnem, secundum datum suum præbens illam diligentibus se*. Sed humanæ naturæ in Christo ipsum Verbum absque mensura plenarie est unitum, ut sic per Spiritum qui non est ad mensuram datus, ipsum Dei Verbum intelligatur: unde Glossa, ibidem, dicit: *Sicut Pater plenum et perfe-*

ctum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humane nature. Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non usquequaque concordat. Hæc enim datio, de qua præmissa verba loquuntur, Filio facta esse ostenditur cum subiungitur: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus.* Per unionem autem non est aliud datum Filio, sed datum est homini ut sit Filius.

Et ideo proprie prædicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua scilicet Spiritus sanctus animæ Christi datus esse ostenditur, præsupposita unione, per quam ille homo erat filius Dei. Hæc autem gratia, simpliciter loquendo, finita erat; sed quodammodo infinita.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in I Physic. Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quæ secundum extensionem consideratur; et virtualis, quæ attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VII Physic. (comm. 25): *Unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti.* Et sic quantitas virtualis uniuscujusque formæ attenditur secundum modum suæ perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur: nam sub quantitate dimensiva continentur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturæ vel formæ; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis. Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quæ de ipso prædicantur: sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in

eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi: et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quæ in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia ejus essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest; et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Hæc autem infinitas nulli creaturæ competere potest: nam cujuslibet creaturæ esse est limitatum ad perfectionem propriæ speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis quæ habeat in se quidquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia ejus sensibilitas ad nullum determinatum modum essendi limitaretur.

Et similiter dico de gratia habituali Christi, quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiæ; est tamen infinita secundum rationem gratiæ; quia, cum infinitis modis possit considerari perfectio alicujus quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio hujus speciei, quæ est gratia, potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit Glossa, ibidem, dicens: *Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus: Filio autem non ad mensuram; sed sicut totum ex seipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit, non particulariter, nec per subdivisionem, sed universaliter et generaliter.* Et Augustinus dicit ad Dardanum (in epistola CLXXXVII, al. LVII, num. 40), quod Christus est caput, in quo sunt omnes sensus; sed in sanctis quasi solus tactus est, quibus datus est Spiritus ad mensuram.

Sic ergo dicendum est, quod gratia Christi fuit finita secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiæ.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod gratia est finita secundum essentiam, sed infinita secundum rationem gratiæ. Potest enim Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiæ, non tamen aliquid melius in genere gratiæ; cum gratia Christi omnia includat ad quæ ratio gratiæ se potest extendere.

Ad tertium dicendum, quod capacitas creaturæ dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Una naturalis, quæ potest tota impleri: quia hæc non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiæ, secundum quod potest recipere aliquid a Deo: et talis capacitas non potest impleri, quia quidvis Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem, qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptæ quam capacitatis ad recipiendum.

Ad quartum dicendum quod forma est principium actus; secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cujus est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensiorem: unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensiorem actus, finite enim diligebat et cognoscebat; sed habuit quamdam infinitatem ex circumstantia personæ, quæ erat dignitatis infinitæ: quanto enim major est qui se humiliat, tanto ejus humilitas laudabilior est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad æqualitatem gratiæ Christi. Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito: sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem; non autem si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensioniva: quantumcumque enim linea augeatur in lon-

gum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiæ. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva: quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquam potest adæquari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter caritas viatoris non potest adæquari caritati comprehensoris: aliter enim aliquis afficitur ad præsentia, et aliter ad absentia. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicujus hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adæquare gratiam Christi, quæ universaliter plena existit.

Ad sextum dicendum, quod capacitas animæ Christi est finita, et potest Deus majorem capacitatem facere, et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur a Verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum; quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad Verbum, ex qua parte ejus bonitas major intelligi non potest.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod ex circumstantia personæ habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum ejus habet infinitatem, ut prius dictum est, in corp. art.

#### ART. IV. — UTRUM GRATIA CAPITIS CONVENIAT CHRISTO SECUNDUM HUMANAM NATURAM.

(3 part., quæst. 8. art. 1.)

1. Quarto quæritur, utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam: et videtur quod non. Capitis enim est influere in membra. Sed Christus non influit in homines secundum humanam naturam per spiritualem influxum, qui præcipue ad animas pertinet; quia, sicut dicit Glossa Augustini (ex tract. xix in Joannem a med., et tract. xxiii, ante medium.), Joann. v, *per Verbum Dei vivificantur animæ; sed per Verbum carnem factum vivificantur corpora*. Ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiæ.

2. Sed dicendum, quod Christus influit in animas effective secundum divinam naturam, sed dispositive secundum hu-

manam. — Sed contra: ministri Ecclesie, in quantum sacramenta dispensant, ad vitam spiritualem disponunt: nam sacramentum est causa dispositiva gratie. Sed ministri Ecclesie non dicuntur Ecclesie caput. Ergo nec Christus secundum hoc caput Ecclesie dicitur.

3. Præterea, Ecclesia fuisset etiamsi homo non peccasset. Non autem Verbum Dei humanam naturam assumpsisset, ut dicit quædam Glossa (August.), super illud I Tim. 1, *Christus Jesus venit in hunc mundum* etc. Ecclesia autem sine capite esse non potest. Ergo Christus non est caput Ecclesie secundum humanam naturam.

4. Sed diceretur, quod homine non peccante, Christus fuisset caput Ecclesie in quantum est Verbum Dei; post peccatum autem in quantum est Verbum caro factum. — Sed contra: ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non sit debitor suæ salutis alicui cui prius non fuisset; et propter hoc, ut Anselmus dicit in lib. *Cur Deus homo* (lib. I, cap. II, et lib. II, cap. VI), reparatio per angelum fieri non potuit. Sed si Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesie solum in quantum est Verbum, homo ante peccatum nulli creaturæ debitor fuisset pro sua salute; est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secundum eam est caput. Ergo videtur quod non sit plena reparatio humani generis facta; quod est inconueniens.

5. Præterea, boni angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent. Unius autem Ecclesie unum est caput. Cum ergo Christus non sit caput bonorum angelorum, qui nunquam peccaverunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput secundum humanam naturam existat.

6. Præterea, caput est corporis membrum. Sed Christus, ut videtur, non est membrum Ecclesie, quia membrum partialitatem quandam importat, et per consequens imperfectionem. Ergo Christus non est caput Ecclesie.

7. Præterea, secundum Philosophum in III de Animalibus (cap. IV): *Cor est principium sensuum et motus et vitæ*. Si igitur ratione spiritualis influentiæ Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis;

præcipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo Ecclesie membro.

8. Præterea, Ecclesia est congregatio fidelium. Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput Ecclesie, non erit caput conforme membris; quod est contra rationem capitis.

9. Præterea, caput non est posterius membris. Sed multa membra Ecclesie præcesserunt Christum. Ergo Christus non est caput Ecclesie.

10. Sed diceretur, quod quamvis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum. — Contra: Christus, secundum quod est caput Ecclesie, gratiam membris Ecclesie infundit. Si ergo ad rationem capitis sufficit quod Christus sit in fide credentium, videtur quod æqualis copia gratie fuerit in veteri testamento sicut in novo, quod est falsum.

11. Præterea, quod non est, non potest agere. Sed Christus quando erat in fide patrum tantum, non habebat esse in se ipso secundum humanam naturam. Ergo non poterat influere, et ita non poterat esse caput.

12. Præterea, omnis propositio cuius subjectum est res rationis et prædicatum est res naturæ, est falsa; sicut si dicatur, quod genus vel species currit. Sed Christus, secundum quod est in fide, significatur ut res rationis. Cum igitur esse caput vel influere dicat rem naturæ, videtur quod hæc propositio sit falsa: Christus, secundum quod est in fide, est caput Ecclesie.

13. Præterea, unius corporis unum est caput. Sed Christus est caput Ecclesie secundum divinitatem. Non ergo secundum humanitatem.

14. Præterea, capitis non est caput. Sed caput Christi est Deus; I Cor. II. Ergo Christus non est caput Ecclesie.

15. Præterea, de ratione capitis est quod habeat omnes sensus qui sunt in corpore, ut dicit Augustinus ad Dardanum (epistola CLXXXVII, al. LVII). Sed aliquis sensus spiritualis est in Ecclesia qui non in Christo, scilicet fides et spes. Ergo Christus non est caput Ecclesie.

16. Præterea, Ephes. I, super illud: *Ipsium dedit caput supra omnem Ecclesiam*, dicit Glossa (interlin. quoad sensum): *Illi subjiciuntur tamquam capiti a*

*quo habent originem.* Non tamen habent originem homines et angeli a Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ secundum humanam naturam, sed secundum divinam.

17. Præterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII Quæstionum (quæst. 61), quod illuminare animas est actus soli Deo conveniens. Ergo non convenit Christo secundum humanam naturam; ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiæ.

Sed contra: Ephes. i, super illud: *Ipsium dedit caput super omnem Ecclesiam*, dicit Glossa (ordin.): *secundum humanitatem.*

Præterea, capitis ad corpus est unio secundum conformitatem naturæ. Non autem est conformitas Christi ad Ecclesiam secundum divinam naturam, sed secundum humanam naturam. Ergo Christus secundum humanam naturam est caput Ecclesiæ.

Respondeo dicendum, quod, in spiritualibus caput dicitur per transumptionem a capite corporis naturalis: et ideo consideranda est habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Christus sit Ecclesiæ caput. Invenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine; scilicet distinctionis et conformitatis: distinctionis quidem quantum ad dignitatem, quia caput plene possidet omnes sensus, non autem alia membra. Secundo ratione gubernationis, quia caput omnia alia membra in suis actibus gubernat et regulat tam per sensus exteriores quam per interiores, qui in capite sedem habent. Tertio ratione causalitatis; nam caput influit omnibus membris sensum et motum: unde et medici dicunt, nervos a capite originem ducere, et quidquid pertinet ad vires animales apprehensivas et motivas. Invenitur etiam triplex conformitas capitis ad membra. Prima quidem secundum naturam; nam caput et cetera membra partes sunt unius naturæ. Secunda ratione ordinis; est enim quædam unio ordinis inter caput et membra, in quantum membra subserviunt sibi invicem, secundum quod dicitur I Corinth. xii. Tertia est ratione continuitatis; nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur. Secundum has ergo conformitates et distinctiones,

nomen capitis diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur.

Quædam enim sunt inter quæ est conformitas secundum naturam; et in his alicui eorum nomen capitis attribuitur ratione solius eminentiæ seu dignitatis; sicut dicitur leo caput esse animalium, vel civitas aliqua caput regni, ratione suæ dignitatis: Isa. vii, 8: *Caput Syriæ Damascus.* Quædam vero habent conformitatem ad invicem secundum ordinis unionem, quia scilicet ad unum finem ordinantur: et istis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis, quæ est per ordinem ad finem; et sic principes dicuntur capita populi, secundum illud Amos vi, 5: *Optimates capita populorum.* Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiæ, sicut fons dicitur caput fluminis. Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur Ecclesiæ caput. Est enim ejusdem naturæ secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesiæ sibi invicem deserviunt, et ordinantur in Deum; et sic Christus dicitur Ecclesiæ caput ut gubernator. Est etiam in Ecclesia continuitas quædam ratione Spiritus sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiæ.

Sed ad spirituales sensum et modum potest aliquis intelligi influere dupliciter: uno modo sicut principale agens; et sic solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiæ: alio modo instrumentaliter; et sic etiam humanitas Christi causa est influentiæ prædictæ; quia, ut Damascenus dicit (lib. III, capit. xv, circa med., et capit. xvii, in fin., et capit. viii, circa fin.), sicut ferrum urit propter ignem sibi conjunctum, ita actiones humanitatis Christi erant propter divinitatem unitam, cujus quasi organum erat ipsa humanitas. Et hoc ad rationem capitis sufficere videtur. Nam et caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis. Christus tamen secundum duas ultimas condiciones capitis potest dici caput angelorum secundum humanam

naturam, et caput utrorumque secundum divinam; non autem secundum primam, nisi accipiatur communitas quantum ad naturam generis, secundum quod homo et angelus in natura rationali conveniunt, et ulterius communitas analogiæ, secundum quod Filio cum omnibus creaturis commune est a Patre accipere, ut Basilius dicit (homil. de Fide, et est XV), ratione cujus dicitur primogenitus omnis creaturæ, Coloss. 1.

Ut ergo proprio loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiæ secundum tres conditiones prædictas; et per has tres conditiones Apostolus probat, ad Coloss. 1, 18, Christum Ecclesiæ caput, sic dicens: *Ipsa est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quoad gubernationem; quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare, quoad dignitatem; et per eum reconciliare omnia, quoad influentiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur divinitati Verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum divinitati Verbi, et vita corporum humanitati, per quamdam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra: sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpæ, et resurrectio causa justificationis.

Ad secundum dicendum, quod alii ministri Ecclesiæ non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena; Christus autem virtute propria: et inde est quod Christus poterat per seipsum effectum sacramentorum præbere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat; non autem hoc possunt alii qui sunt Ecclesiæ ministri; unde non possunt dici caput, nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput.

Ad tertium dicendum, quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus, si homo non peccasset; Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiæ secundum divinam naturam solum; sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiæ caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut

ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulnere adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit; et oportuit quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

Ad quartum dicendum, quod humana natura quamdam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinæ unita est in persona; ut non sit injuriosum homini quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suæ salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinæ, ut dictum est in corp.; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramur, scilicet latria.

Ad quintum dicendum, quod Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est angelorum caput; quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut Dionysius dicit, vi capit. de divin. Nom. (cap. iv cælest. Hierar., non procul a fin.); unde et ad Coloss. 1, dicitur, quod ipse est caput omnis principatus et potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad angelos quam ad homines quantum ad duo. Primo quantum ad naturæ conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum angelis. Secundo quantum ad finem Incarnationis; quæ quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum; influxus autem in angelos non est ut finis Incarnationis, sed ut Incarnationem consequens.

Ad sextum dicendum, quod Christus ab Apostolo expresse dicitur Ecclesiæ membrum I Corinth. xii, 27: *Vos estis corpus Christi et membrum de membro.* Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiæ membris; distinguitur autem ab aliis membris ratione suæ perfectionis, quia in Christo est universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum; sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur: unde non oportet quod Christo attribuat aliquam imperfectio.

Ad septimum dicendum, quod cor est membrum latens, caput autem apparens: unde per cor potest significari divini-



tas Christi, vel Spiritus sancti; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura divinitatis invisibilis influit.

Ad octavum dicendum, quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

Ad nonum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Tim. II. Unde, sicut Deus dupliciter nos justificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, in quantum est causa efficiens nostræ salutis, et etiam per operationem nostram in quantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos justificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit: et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiæ ante Incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem ejus justificari; et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiæ ante Incarnationem secundum humanitatem. Utroque autem modo est caput Ecclesiæ secundum divinitatem, et ante et post.

Ad decimum dicendum, quod quia nondum erat meritum Christi in actu, nec satisfactio ante Incarnationem: ideo non erat tanta gratiæ plenitudo sicut et post.

Ad undecimum dicendum, quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem nostram in ipsum; unde ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum, quod esse caput vel influere per operationem nostram in ipsum, in quantum in eum credimus, non est prædicatum quod sit res nature, sed quod sit res rationis; unde ratio non sequitur.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus et homo unus est Christus; unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem et secundum divinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita.

Ad decimumquartum dicendum, quod non secundum eandem rationem omnino dicitur Deus caput Christi, et Deus ca-

put Ecclesiæ; unde ratio procedit quasi ex æquivocatione.

Ad decimumquintum dicendum, quod quidquid est perfectionis in fide et spe, totum converit Christo: solum autem quantum ad id quod imperfectionis est, de ipso negatur.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus uno modo sit caput secundum divinitatem, non tamen removetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem: quia ab ipso Christo secundum humanitatem, spiritualem originem sumimus, secundum illud Jo. cap. I, 16: *De plenitudine ejus omnes accepimus.*

Ad decimumseptimum dicendum, quod solius Dei est illuminare animas principaliter et effective; sic autem humanitas Christi spiritualiter non influit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

**ART. V. — UTRUM IN CHRISTO REQUIRATUR ALIQUA HABITUALIS GRATIA AD HOC QUOD SIT CAPUT.**

(3 part., q. 8, art. 5).

1. Quinto quæritur, utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput; et videtur quod non. Quia Apostolus ad Coloss. I, 19, ex hoc ponit in Christo capitis rationem, quia *complacuit in ipso omnem plenitudinem inhabitare*, ut in auctoritate supradicta, art. præced. in fine, patet. Sed omnis plenitudo divinitatis Christum inhabitavit ex unione. Ergo præter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput.

2. Præterea, Christus caput Ecclesiæ est secundum quod ad nostram salutem operatur. Operatio autem humanitatis ejus salutem nobis contulit, ut Damascenus dicit (lib. III, cap. xv), secundum quod humanitas quasi instrumentum divinitatis erat. Cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motum a principali agente movetur; videtur quod in Christo, ad hoc quod esset caput Ecclesiæ, nulla habitualis gratia requireretur.

3. Præterea, dupliciter alicujus hominis actio alteri potest esse salubris. Uno modo secundum quod agit ut persona singularis; et sic ad hoc quod ejus actio sibi vel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia. Alio modo ut persona communis; et sic sunt ministri Eccle-

sizæ, qui sacramenta dispensando, et per orationes quas ex persona Ecclesiæ Deo fundunt ad salutem aliorum operantur; et ad hoc non requiritur aliqua gratia; sed solummodo potestas vel status; fiunt enim hujusmodi non solum per bonos, sed etiam per malos. Christus autem, in quantum est Ecclesiæ caput, consideratur ut persona communis, cujus vicem obtinent omnes Ecclesiæ ministri. Ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

4. Præterea, Christus fuit caput Ecclesiæ secundum quod ejus meritum fuit infinitum; sic enim in omnia membra Ecclesiæ influere potuit ad deletionem omnium peccatorum. Sed meritum ejus infinitatem non habuit ex gratia habituali, quæ finita erat. Ergo Christus non fuit caput ratione alicujus habitualis gratiæ.

5. Præterea, Christus est caput Ecclesiæ, in quantum est Dei et hominum mediator. Sed mediator Dei et hominum est, in quantum est medius inter Deum et homines, habens cum Deo divinitatem, cum hominibus humanitatem: quod quidem est per unionem. Ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

6. Præterea, unus subjecti una est vita. Gratia autem est vita animæ. Ergo in una anima est una gratia; et ita in Christo, præter gratiam quæ est ejus ut est singularis persona, non requiritur aliqua habitualis gratia, per quam sit caput.

7. Præterea, ex hoc Christus est caput quod influit in Ecclesiæ membra. Sed Christus influere non posset quantumcumque gratiam haberet, nisi esset Deus et homo. Ergo non requiritur gratia habitualis, per quam sit caput; sed hoc ex sola unione habet.

Sed contra est quod dicitur Jo. I, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratia*; et ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

Præterea, caput corporis mystici similitudinem habet cum capite corporis naturalis. Sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit. Ergo in Christo, ad hoc quod sit caput, requiritur gratiæ plenitudo.

Præterea, Dionysius, II cap. cæl. Hierarch. (III, parum a fin.), dicit, quod *illi qui sunt alios illuminantes, perficientes et purgantes, præhabent lumen, puritatem et perfectionem*. Sed Christus in quantum est caput Ecclesiæ, purgat, illuminat et perficit. Ergo oportet, ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiæ plenitudo, per quam sit purus, lucidus et perfectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Damascenus (lib. III orthodoxæ Fidei, cap. xxv, a med.), humanitas Christi quasi instrumentum divinitatis fuit; et ideo actiones ejus nobis poterant esse salubres. In quantum ergo speciale divinitatis instrumentum fuit, oportuit quamdam specialem conjunctionem ipsius ad divinitatem esse. Unaquæque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem ejus participat, quanto ad ejus bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium, XII cap. cælest. Hierar. (cap. IV, non remote a princ.). Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod præ aliis vicinius et specialius divinitati erat conjuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiæ donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiæ secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiæ plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiæ opus, sed etiam alios in gratiam adducere; et per hoc habet capitis rationem. In capite enim naturali non solum est vis sensitiva, ad hoc quod sentiat per visum, auditum et tactum, et hujusmodi sensus; sed etiam est in eo ut in radice, a qua in alia membra sensus effluunt. Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur unionis, in quantum congruit naturæ divinitati unitæ: et capitis, in quantum per eam fit refusio in alios ad salutem; singularis vero personæ, in quantum ad opera meritoria perficiebat.

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo intelligitur duplex plenitudo:

una divinitatis, secundum quam Christus est plenus Deus; alia gratiæ, secundum quam dicitur plenus gratiæ et veritatis; et de hac plenitudine loquitur Apostolus ad Coloss. i, de prima autem Coloss. ii. Hæc autem secunda a prima derivatur, et per eam gratia capitis completur.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget: et tale instrumentum divinitatis est humana natura in Christo.

Ad tertium dicendum, quod minister Ecclesiæ non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi; et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi Vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute, et ideo oportuit quod in eo esset gratiæ plenitudo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis meritum Christi quamdam infinitatis rationem habeat ex dignitate personæ, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod Christus est mediator Dei et hominum etiam secundum humanam naturam, in quantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero justitiam, quæ est in eo per gratiam: et ideo requiritur præter unionem habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator et caput.

Ad sextum dicendum, quod una et eadem gratia habitualis diverse ratione est gratia capitis et singularis personæ et unionis, per modum superius dictum, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod licet in Christo requiratur, ad hoc quod sit caput, utraque natura; tamen ex ipsa unione divinæ naturæ ad humanam sequitur in humana quædam gratiæ plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

#### ART. VI. — UTRUM CHRISTUS MERERI POTUERIT.

(3 part., quæst. 19, art. 3).

1. Sexto quæritur, utrum Christus mereri potuerit; et videtur quod non. Omne enim meritum ex libertate arbitrii

procedit, quia indeterminate se habet ad multa. Sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum. Ergo mereri non potuit.

2. Præterea, quæ est comparatio recipientis ad receptum, eadem est comparatio merentis ad præmium: quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur. Sed recipiens debet esse denu datum a recepto, ut patet in lib. de Anima. Ergo ille qui meretur, debet esse absque præmio: quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit verus comprehensor. Ergo videtur quod Christus mereri non potuit.

3. Præterea, id quod debetur alicui, non oportet quod mercatur. Sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis et corporis. Ergo ista non meruit.

4. Præterea, meritum non est respectu eorum quæ necessario consequuntur quasi naturali ordine; quia meritum est respectu ejus quod ex voluntate alterius redditur quasi merces. Sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animæ habetur per Augustinum in epistola ad Dioscorum (epist. CXVIII, al. LIV). Ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui divinitate fruebatur; videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

5. Præterea, sicut Christus ante passionem habuit gloriam animæ et non corporis, ita et sancti qui nunc sunt in gloria. Sed sancti nunc non merentur gloriam corporis. Ergo nec Christus meruit.

6. Præterea, non potest esse idem principium meriti et terminus; et sic non potest esse idem præmium et principium merendi. Sed caritas quæ erat in Christo, ad præmium ejus pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam frueretur. Ergo non poterat esse principium merendi. Omne autem meritum est ex caritate. Ergo in Christo meritum esse non potuit.

7. Præterea, remoto priori removetur posterius. Sed meritum per prius respicit beatitudinem animæ, quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit. Ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

Sed contra est quod in Psal. xv, super illud, *Conserve me, Domine*, dicit Glossa: *Præmium, quoniam speravi in te etiam meritum*. Ergo Christus meruit.

Præterea, cuicumque redditur merces aliqua pro suis operibus, meretur. Sed Christo, propter suam humilitatem passionis, reddita est merces exaltationis, ut patet Phil. II, 9. *Propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Ergo Christus meruit.

Præterea, sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris. Sed Christus fruebatur in quantum comprehensor. Ergo merebatur in quantum viator.

Respondeo dicendum, quod Christus meruit ante passionem, quando erat viator et comprehensor: quod sic patet.

Ad meritum enim duo requiruntur: scilicet status merentis, et facultas merendi. Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur; quamvis quidam dicant, quod aliquis potest mereri id quod jam habet; sicut dicunt de angelis, quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quæ circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum, propter duo. Primo, quia contrariatur probationi Augustini (in lib. de bono Perseverantiæ, cap. II), per quam contra Pelagianos probat, gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala; cum ante gratiam homo sit impius, et meritis impii non gratia, sed pœna debetur. Non ergo posset dici, quod gratiam quis meretur per opera quæ quis post acceptam gratiam facit. Secundo, quia est contra rationem meriti. Nam meritum est causa præmii, non quidem per modum finalis causæ, sic enim magis præmium est causa meriti; sed magis secundum reductionem ad causam efficientem; in quantum meritum facit dignum præmio, et per hoc ad præmium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa: unde non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti. Facultas vero merendi requiritur ex parte naturæ, et ex parte gratiæ. Ex parte naturæ quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus: sic enim suum actum quasi pretium pro præmio

dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiæ, quia cum præmium beatitudinis facultatem humanæ naturæ excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere; et ideo requiritur gratia, per quam mereri possit. Hæc autem omnia in Christo fuerunt; defuit tamen aliquid eorum quæ ab beatitudinem perfectam requiruntur: scilicet impassibilitas animæ, et gloria corporis, ratione cuius viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturæ ratione voluntatis creatæ, et facultas gratiæ propter plenitudinem gratiarum; et ideo mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter: poterat enim hoc vel illud facere et non facere: et ideo libertas in eo remanebat, quæ requiritur ad merendum.

Ad secundum dicendum, quod beatitudinem animæ, ratione cuius erat comprehensor, non meruit, sed solum beatitudinem corporis, et impassibilitatem animæ, quæ sibi deerant.

Ad tertium dicendum, quod Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum, ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur; nec iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiæ, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

Ad quartum dicendum, quod gloria corporis sequitur ex gloria animæ, quando anima est omni modo glorificata, secundum ordinem ad Deum, et secundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum; secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat.

Ad quintum dicendum, quod animæ sanctorum in patria sunt totaliter extra statum viatorum, quia jam sunt et beatæ per fruitionem, et impassibiles, quod de anima Christi non erat: et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod caritas, quantum de se est, semper nata est esse merendi principium; sed quandoque non

est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat: et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur, sicut et eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti et præmii: quia non merebatur gloriam animæ, ad quam pertinet caritas; sed gloriam corporis, ut dictum est, in corp. art. et ad 2 arg.

Ad septimum dicendum, quod ratio sequeretur si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animæ mereri non potuerit: quod patet ex prædictis, ubi supra, esse falsum.

**ART. VII. — UTRUM CHRISTUS ALIIS MERERI POTUERIT.**

(3 part., quæst. 19, art. 4).

1. Septimo quæritur, utrum Christus aliis mereri potuerit; et videtur quod non. Christus enim non meruit nisi secundum quod homo. Sed alii homines non possunt aliis mereri ex condigno. Ergo nec Christus.

2. Præterea, sicut meritum consistit in actu virtutis, ita et laus. Sed nullus laudatur ex opere alterius. Sed solum ex proprio. Ergo nec alicui imputatur ad meritum opus alienum; et ita opera Christi non sunt aliis meritoria.

3. Præterea, Christus caput est Ecclesiæ, in quantum in Ecclesia primatum tenet, ut patet Ephes. 1. Sed alii prælati primatum in Ecclesia habentes non possunt subditis mereri. Ergo nec Christus potuit.

4. Præterea, meritum Christi æqualiter se habet ad omnes homines quantum est de se. Si igitur alicui Christus meruit salutem, omnibus meruit. Sed meritum Christi frustrari non potest. Ergo omnes salutem consequuntur; quod patet esse falsum.

5. Præterea, sicut Christus est caput hominum, ita et angelorum. Angelis vero non meruit. Ergo nec hominibus.

6. Præterea, si Christus aliis mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit. Sed non nisi salutis. Ergo ejus passio non erat necessaria ad nostram salutem.

7. Præterea, quod per unum fieri potest, superfluum est si per duo fiat. Sed gratia quæ datur homini, sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vi-

tam æternam. Ergo superfluum esset, si Christus eam nobis meruisset.

8. Præterea, aut Christus sufficienter meruit nobis, aut insufficienter. Si sufficienter, meritum nostrum non requiritur ad salutem: si insufficienter, insufficientis gratiæ fuit; quorum utrumque est inconveniens. Ergo Christus nobis non meruit.

9. Præterea, sicut membris Christi aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius, ita et nunc. Sed nunc nobis non meretur. Ergo nec tunc merebatur.

10. Præterea, si Christus nobis meruisset, ejus merito nostra conditio immutata fuisset. Sed eadem videtur esse hominis conditio post Christum sicut ante erat: quia sicut ante diabolus tentare poterat sed non cogere, ita et modo: sicut etiam peccatoribus pœna debebatur, ita et modo: sicut in justis opera meritoria requirebantur, ita et modo. Ergo Christus nobis non meruit.

11. Præterea, in Psal. Lxi, 13, dicitur: *Tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Hoc autem non esset, si merita Christi nobis imputarentur. Ergo Christus nobis non meruit.

12. Præterea, præmium mensuratur secundum radicem meriti. Si ergo Christus nobis meruit, unicuique nostrum præmium gloriæ reddetur secundum quantitatem gratiæ Christi: quod patet esse falsum.

13. Præterea, id quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur. Si ergo Christus nobis justificationem meruit, videtur quod non gratis justificemur a Deo: et sic gratia non erit gratia. Ergo Christus nihil nobis meruit.

Sed contra: Christus pro nobis satisfecit: I Jo. ii: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris.* Sed satisfactio sine merito esse non potest. Ergo Christus nobis meruit.

Præterea, caput in corpore naturali non solum sibi, sed membris operatur omnibus. Sed Christus est caput corporis sui, scilicet Ecclesiæ. Ergo ejus operatio membris meritoria fuit.

Præterea, Christus et Ecclesia sunt quasi una persona. Sed ratione unitatis prædictæ ex persona Ecclesiæ loquitur, ut patet in Glossa super Psalm.: *Deus, Deus meus, respice etc.* (super illud, *Clamabo, et non exaudies*). Ergo similiter ratione unitatis prædictæ Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

Respondeo dicendum, quod opus humanum gratia informatum ad vitam æternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriæ consecutione. Quorum primum est indignitas personæ; sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam æternam: et secundum hoc, opus humanum valet ad vitam æternam consequendam, in quantum per ipsum quædam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem gloriæ. Sicut enim actus peccati redit in quamdam animæ deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animæ decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriæ, est aliquod impedimentum superveniens, ut homo qui alias est dignus, gloriam non consequatur: et hoc est reatus alicujus pœnæ temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cujusdam pretii, quo a reatu pœnæ absolvitur; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis.

Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriæ perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest: et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam æternam. Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines: unde et ejus opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriæ. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat, in quantum erat humanitas ejus divinitatis instrumentum, secundum Damascenum (lib. III, cap. xv, a med.). Similiter etiam quantum ad secundum major efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus. Nam licet unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus; non tamen potest satisfacere pro tota natura; quia opus unius puri hominis non æquivaleret bono totius naturæ. Sed opus Christi, in quantum erat Dei et hominis, habuit quamdam dignitatem, ut æquivaleret bono totius naturæ: et ideo pro tota natura satisfacere potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est aliis hominibus dignior; unde non oportet quod aliis conveniat quod Christo homini convenit.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis habet rationem laudis per comparisonem ad agentem, et ideo non potest unus propter actum alterius laudari; sed rationem meriti habet ex ordine ad finem, ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influentia Christi; et ideo Christus nobis mereri potuit.

Ad tertium dicendum, quod Christus primatum tenet in Ecclesia per propriam virtutem; sed alii prælati, in quantum gerunt personam et vicem Christi: unde Christus pro fidelibus tamquam pro suis membris mereri potuit, non autem alii prælati.

Ad quartum dicendum, quod meritum Christi quantum ad sufficientiam æqualiter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam: quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero justo iudicio subtrahitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut mereri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest: quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quæ sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad præmium essenziale; et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit. Sunt autem aliquo modo viatores respectu præmii accidentalitatis, in quantum nobis miiustrant, ad quod valet eis meritum Christi: unde dicitur Ephes. I, quod per eum restaurantur quæ in cælis et quæ in terra sunt.

Ad sextum dicendum, quod licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturæ humanæ quæ erat morti ex divina sententia obligata, ut patet Gen. II, oportuit quod loco omnium mortem sustineret.

Ad septimum dicendum, quod gratia quæ alicui personaliter datur, sufficit quantum ad id quod ad personam ipsius pertinet, non tamen ad absolutionem reatus totius naturæ; quod patet in antiquis patribus, qui gratiam habentes, propter reatum naturæ ad gloriam per-

venire non poterant, et ideo requirebatur meritum Christi et satisfactio, ut reatus ille tolleretur. Gratia etiam personalis nulli unquam post peccatum primi hominis data fuit, nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam.

Ad octavum dicendum, quod meritum Christi sufficienter operatur ut quædam causa universalis salutis humanæ; sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, et per fidem formatam, quæ per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram præter meritum Christi, cujus tamen meritum Christi est causa.

Ad nonum dicendum, quod similitudo non tenet; quia mereri non convenit nisi viatoribus; Christus autem ante passionem erat viator et comprehensor, nunc autem est tantum comprehensor; et ideo tunc poterat mereri, licet nunc mereri non possit. Deficit etiam illa ratio quia nunc beatis, qui sunt membra Christi mystica, nihil deest ad gloriam, qui delectantur non solum de visa divina essentia, sed etiam de Christi humanitate glorificata.

Ad decimum dicendum, quod post passionem Christi humana conditio est multum immutata; quia, jam expiato reatu naturæ humanæ, homines possunt libere ad patriam evolare; pœnæ etiam æternæ pro peccatis personalibus debitæ per fidem passionis Christi remittuntur æternæ, et diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Christi passio operatur; dæmones etiam reprimuntur virtute passionis Christi, ut non possint tam violenter tentare; fidelibus auxilia multa dantur ad resistendum tentationibus; gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum.

Ad undecimum dicendum, quod Christus et membra ejus sunt una persona mystica; unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum: et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Ps.: *Tu reddes unicuique juxta opera sua*. Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamus.

Ad duodecimum dicendum, quod meritum Christi comparatur ad præmium nostrum sicut causa prima et remota, unde ei non commensuratur, sed illi me-

rito quod est causa proxima; quod consistit in actu proprio illius cui præmium redditur.

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo confertur quod efficaciam meriti Christi consequatur; unde per hoc ratio gratiæ non evacuatur.

**ART. VIII. — UTRUM CHRISTUS IN PRIMO INSTANTI SUÆ CONCEPTIONIS MERERI POTUERIT.**

1. Octavo quæritur, utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit; et videtur quod non. Ad meritum enim deliberatio requiritur. Sed deliberatio requirit tempus. Ergo in primo instanti suæ creationis anima Christi mereri non potuit.

2. Præterea, sicut meritum, ita et demeritum in actu liberi arbitrii consistit. Sed angelus non potuit peccare in primo instanti suæ creationis, quia sic in primo instanti suæ creationis malus fuisset; quod est erroneum. Ergo nec anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri potuit.

3. Præterea, quancumque sunt duo motus ordinati ad invicem, impossibile est quod in eodem instanti terminetur uterque. Sed creatio animæ Christi et motus liberi arbitrii ipsius sunt quidam motus ordinati, nam motus liberi arbitrii creationem præsupponit. Ergo impossibile est quod motus liberi arbitrii terminetur in primo instanti in quo creatio terminatur, cum scilicet primo creata est anima.

4. Sed diceretur, quod anima Christi adjuvabatur ad merendum in primo instanti per gratiam. — Sed contra: nulla gratia creaturæ collata trahit eam extra limites creaturæ. Sed hoc convenit animæ in quantum est creata, ut in primo instanti quo est, motum liberi arbitrii habere non possit; ut ex ratione induta patet. Ergo per gratiam non potest ad hoc adjuvare ut in primo instanti mereatur.

5. Præterea, gratia perficit animam per modum cujusdam habitus. Habitus vero, cum potentiam præsupponat, non dat animæ posse agere simpliciter quod alias non posset agere; sed posse taliter agere, qualiter sine habitu non posset. Ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbi-

trii in primo instanti suæ creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

6. Præterea, sicut se habet punctum ad lineam, ita se habet instans ad tempus. Sed secundum Philosophum in libro VIII Physic., *quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus*, scilicet ut principio unius lineæ et fine alterius, *de necessitate intercedit quies media*; ut patet in motu reflexo. Cum ergo instans in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis, et ut principium motus liberi arbitrii, et sic uno instanti utimur ut duobus; videtur quod incidit tempus medium: et sic non in primo instanti suæ creationis anima Christi merebatur.

7. Præterea, sicut se habet natura ad actum naturæ, ita gratia ad actum gratiæ. Sed natura non potest in actum gratiæ. Ergo nec gratia potest in actum naturæ; ergo non potest esse quod per gratiam anima Christi habuerit actum in primo instanti suæ conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

8. Præterea, forma habet tres actus; quia dat esse, distinguit, et ordinat in finem. Hi autem actus ad invicem ordinati sunt; sicut ens, et unum, et bonum. Nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio. Ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem. Anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur. Ergo non potest esse quod in primo instanti suæ creationis in quo esse habuit, mereretur.

9. Præterea, meritum consistit in actu virtutis qui præcipue electione perficitur secundum Philosophum (VIII Ethic., cap. III, in fin.). Sed anima Christi non potuit in primo instanti suæ creationis actum electionis habere; nam electio præsupponit consilium cum sit appetitus præconsiliati, ut dicitur in III Ethic. (cap. IV); consilium autem tempore indiget, cum sit inquisitio quædam. Ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri non potuit.

10. Præterea, imbecillitas organorum usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis. Sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates. Ergo in primo instanti suæ creationis anima Christi non meruit.

1. Sed contra: Christus in instanti suæ creationis fuit perfectissimus secundum animam. Sed major perfectio est quæ est secundum habitum et actum, quam quæ est secundum habitum tantum. Ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suæ creationis, non solum secundum habitum, sed secundum actum. Actus autem virtutum sunt meritorii. Ergo Christus in primo instanti suæ creationis meruit.

2. Præterea, Christo in primo instanti suæ creationis fruebatur ut verus comprehensor. Fruitio autem est per actum caritatis. Ergo in primo instanti suæ creationis actum caritatis habuit. Actus autem caritatis erat in Christo meritorius. Ergo idem quod prius.

3. Sed diceretur, quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione. — Sed contra: deliberatio vel consilium non est de fine ultimo, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III Eth. (c. II). Sed motus caritatis præcipue est meritorius secundum quod tendit in ipsum finem ultimum. Ergo non requiritur, ad hoc quod sit meritorius quod sit ibi aliqua collatio et deliberatio.

4. Sed diceretur, quod motus ille qui est in finem ultimum, non est meritorius, nisi secundum quod aliquis illum refert in finem; et sic est ibi aliqua collatio, quæ non potest esse in instanti. — Sed contra: pars animæ intellectiva potentior est in sua operatione quam sensitiva. Sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire. Ergo simul dum affectus fertur in Deum, potest fieri comparatio hujus motus ad ipsum Deum; et sic non est necessarium quod hoc fiat successive.

5. Præterea, quicumque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu ejus: sicut qui intelligit hominem, simul intelligit animal. Sed unum relativorum est de intellectu alterius. Ergo quicumque intelligit unum relativorum, simul intelligit alterum. Possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum; et sic non requiritur ibi tempus.

6. Præterea, Anselmus dicit (Monolog., cap. IV, et cap. XIV, a med.), quod quidquid intelligitur esse perfectionis, totum Christo est attribuendum. Sed habere perfectam operationem in primo



instanti suæ creationis, ad perfectionem pertinet. Ergo Christo est attribuendum.

7. Præterea, Christus juxta animæ meritum non habuit quo posset proficere. Habuisset autem, si in primo instanti suæ creationis non meruisset. Ergo etc.

8. Præterea, potentia rationalis in Christo non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturæ. Sed aliqua potentia alterius creaturæ in primo instanti quo esse incipit, potest habere suam operationem; sicut patet in candela, quæ in ipso instanti quo accenditur, aerem illuminat. Ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis habuit actum potentiæ rationalis: et ita potuit mereri.

9. Præterea, Gregorius dicit in homil. Pentec. (homil. XXX in Evang., paulo a princ.): *Amor Dei non est otiosus: nam operatur magna, si est; si vero desinit operari, amor non est.* Sed Christus habuit perfectam caritatem in primo instanti suæ creationis. Ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis: et ita fuit in eo meritum in illo instanti.

10. Præterea, illud quod est posterius natura, non potest esse prius tempore, sed forte simul. Meritum autem est prius natura quam præmium: Christus autem in primo instanti suæ conceptionis habuit præmium, quia fuit verus comprehensor. Ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Christus in primo instanti suæ conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri incepit. Alii vero dicunt, quod in ipso primo instanti meruit: quæ quidem opinio videtur esse rationabilior. Nam quidquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturæ, totum creditur animæ Christi esse colatum in primo instanti suæ creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest contingere: uno modo ex parte operantis; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem operantis potest hoc contingere propter defectum duplicis facultatis: scilicet gratuitæ, sicut si dicamus, quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri, quia gratiam non habet: et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo incipit esse, mereri non po-

test, quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem horum potest dici in proposito.

Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiæ, utpote gratia plenus, et facultatem naturæ, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens; alias non potuisset esse comprehensor. Ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quominus posset in primo suæ conceptionis instanti mereri; similiter nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod in actu illo successio invenitur, et sic in instanti compleri non potest. Secundo per hoc quod actus præsupponit quædam quæ non possunt præcedere instans aliquod determinatum; sicut non potest esse quod ignis primo instanti suæ generationis, si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco, quia motus præexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem, quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem, sed est simplex et instantaneus. Secundo vero, quia ad motum voluntatis non præexigitur nisi actus apprehensivæ virtutis: qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem. Simul autem est motio moventis et motus mobilis. Ipsa vero apprehensio boni in Christo non præexigebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum iudicium; quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus verum iudicium habuit.

Patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse. Et ideo concedendum, quod in primo suæ conceptionis instanti meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod deliberatio duo importat: scilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo de quo fit deliberatio; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis; et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem: et sic importat discursum quemdam, unde non potest esse in instanti: et tali deliberatione

Christus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis.

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationalis naturæ naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum; et ideo in primo instanti suæ creationis, nisi aliquid impediatur, potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi per errorem, qui incidit in conferendo vel inquirendo. Unde præexigitur tempus collationis ad malum, non autem ad bonum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in motibus successivis, non autem in instantaneis; cujus ratio est, quia quando duo motus sunt ordinati, idem instans quod est finis primi motus, potest esse principium secundi; sicut in eodem instanti quo completur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis ejusdem, nisi sit aliquid impediens. Si ergo principium secundi motus et terminus ejusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis; tunc principium motus secundi est in eodem instanti cum termino motus primi; sicut illuminatio et visio in eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non potest esse in eodem instanti cum principio ejusdem, sicut accidit in omnibus motibus successivis; tunc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrii sit instantaneus, nihil prohibet meritum ejus esse in eodem instanti cum termino creationis.

Per hoc patet solutio ad quartum: non enim est extra facultatem creaturæ ut in primo instanti compleatur ejus motus instantaneus.

Ad quintum dicendum, quod licet potentia rationalis in primo instanti suæ creationis possit habere suam operationem quantum est de se: tamen si accipiatur potentia alligata organo, quod nondum est aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit. Hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam est remotum: et secundum hoc per gratiam habuit ut in primo instanti agere possit.

Ad sextum dicendum, quod non est simile de instanti in tempore, et de

puncto in magnitudine, quantum ad propositum pertinet. Nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquid mobile uti ut duobus nisi in eadem specie motus; sed eodem instanti temporis potest aliquid mobile uti ut duobus etiam quantum ad diversas species motus. In eadem autem motus specie non est possibile quod sit continuus motus, si motus uno actu terminetur, et altero actu incipiat; quia sic intercidit quies media, et per consequens tempus. Possibile autem est in diversis motibus secundum speciem, quod simul sit terminus unius motus et principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuus nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul; sicut simul dum aliquid movetur, possit dealbari, et in instanti in quo incipit dealbari, terminatur motus secundum locum. Quandoque vero inter partes ejusdem motus est ordo, ut duæ earum non possint esse simul: unde nec terminus unius partis est simul principio alterius, si accipiantur ambo in actu. Et sic patet quod uti uno instanti ut duobus, non cogit ut sit tempus medium, sicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

Ad septimum dicendum, quod cum gratia sit perfectio naturæ, non sic se habet gratia ad naturam sicut e converso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturæ, non de ordine temporis: quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit.

Ad nonum dicendum, quod consilium requiritur ad electionem, quando aliquis non est aptus in agendis; quod in Christo locum non habuit.

Ad decimum dicendum, quod Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiæ et scientiæ redundare possent; hujusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animæ: unde hunc defectum Christus non assumpsit; sed per gratiam confortabantur organa, ut essent idonea ad operationem animæ, sicut in statu innocentie accidisset fortassis.

Alia concedimus, quia verum concludunt, licet aliqua eorum non sufficienter.

# INDEX

## QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM QUÆ IN HOC VOLUMINE QUARTO CONTINENTUR

### DE VERITATE.

#### QUÆSTIO XIV.

##### DE FIDE.

ART.	1. Quidnam sit credere . . . . .	pag.	1
	2. Quidnam sit fides . . . . .	"	4
	3. Utrum fides sit virtus . . . . .	"	9
	4. In quonam sit fides tamquam in subjecto . . . . .	"	11
	5. Utrum fidei forma sit caritas . . . . .	"	13
	6. Utrum fides informis sit virtus . . . . .	"	16
	7. Utrum idem sit habitus fidei infor- mis et formatæ . . . . .	"	18
	8. Utrum proprium objectum fidei sit veritas prima . . . . .	"	19
	9. Utrum fides possit esse de rebus scitis . . . . .	"	22
	10. Utrum necessarium sit homini ha- bere fidem . . . . .	"	25
	11. Utrum sit necessarium aliquid explicite credere . . . . .	"	28
	12. Utrum una sit fides modernorum et antiquorum . . . . .	"	31

#### QUÆSTIO XV.

##### DE SUPERIORI ET INFERIORI RATIONE.

ART.	1. Utrum intellectus et ratio diversæ potentiæ sint . . . . .	pag.	32
	2. Utrum ratio superior et inferior diversæ potentiæ sint . . . . .	"	38
	3. Utrum in ratione superiori vel in- feriori possit esse peccatum . . . . .	"	43
	4. Utrum delectatio morosa per con- sensum in delectationem in in- feriori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mor- tale peccatum . . . . .	"	45
	5. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale . . . . .	"	49

#### QUÆSTIO XVI.

##### DE SYNDERESI.

ART.	1. Utrum synderesis sit potentia, vel habitus . . . . .	pag.	50
	2. Utrum synderesis possit peccare . . . . .	"	55
	3. Utrum synderesis in aliquo extin- guatur . . . . .	"	56

### QUÆSTIO XVII.

##### DE CONSCIENTIA.

ART.	1. Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus . . . . .	pag.	58
	2. Utrum conscientia possit errare . . . . .	"	62
	3. Utrum conscientia liget . . . . .	"	64
	4. Utrum conscientia erronea liget . . . . .	"	65
	5. Utrum conscientia in indifferenti- bus plus liget quam præceptum prælati, vel minus . . . . .	"	68

### QUÆSTIO XVIII.

##### DE COGNITIONE PRIMI HOMINIS IN STATU INNOCENTIÆ.

ART.	1. Utrum homo in statu innocentia cognoverit Deum per essen- tiam . . . . .	pag.	70
	2. Utrum homo in statu innocentia Deum per creaturas viderit . . . . .	"	74
	3. Utrum Adam in statu innocentia fidem de Deo habuit . . . . .	"	76
	4. Utrum Adam in statu innocentia habuit notitiam creaturarum om- nium . . . . .	"	77
	5. Utrum Adam in statu innocentia cognoverit seu viderit angelos per essentiam . . . . .	"	81
	6. Utrum Adam in statu innocentia errare potuerit, sive decipi . . . . .	"	85
	7. Utrum pueri ex Adam in statu in- nocentia nascentes plenam re- rum omnium scientiam habuis- sent, sicut habuit Adam . . . . .	"	89
	8. Utrum pueri mox nati in statu innocentia usum rationis plena- riae habuissent . . . . .	"	91

### QUÆSTIO XIX.

##### DE COGNITIONE ANIMÆ POST MORTEM.

ART.	1. Utrum anima post mortem possit intelligere . . . . .	pag.	93
	2. Utrum anima separata possit sin- gularia cognoscere . . . . .	"	99

## QUÆSTIO XX.

## DE SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI.

- ART. 1. Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam. . . . . pag. 100  
 2. Utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum . . . . . 103  
 3. Utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo . . . . . 105  
 4. Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum . . . . . 107  
 5. Utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere . . . . . 111  
 6. Utrum ea cognitione qua anima Christi res in propria natura cognovit, omnia sciat . . . . . 114

## QUÆSTIO XXI.

## DE BONO.

- ART. 1. Utrum bonum aliquid super ens addat . . . . . pag. 115  
 2. Utrum ens et bonum convertantur secundum supposita . . . . . 118  
 3. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum . . . . . 120  
 4. Utrum omnia sint bona prima bonitate . . . . . 122  
 5. Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam . . . . . 126  
 6. Utrum bonum creaturæ sit in modo, specie et ordine . . . . . 128

## QUÆSTIO XXII.

## DE APPETITU BONI ET VOLUNTATE.

- ART. 1. Utrum omnia bonum appetant p. 131  
 2. Utrum omnia Deum ipsum appetant . . . . . 135  
 3. Utrum appetitus sit quædam specialis animæ potentia . . . . . 136  
 4. Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis . . . . . 138  
 5. Utrum voluntas quippiam de necessitate velit . . . . . 139  
 6. Utrum voluntas de necessitate velit quicquid vult . . . . . 143  
 7. Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult . . . . . 146  
 8. Utrum Deus voluntatem cogere possit . . . . . 147  
 9. Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam . . . . . 148  
 10. Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia . . . . . 150  
 11. Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e contra . . . . . 152  
 12. Utrum voluntas intellectum et ceteras animæ vires moveat . . . . . 155

- ART. 13. Utrum intentio sit actus voluntatis, vel intellectus . . . . . pag. 157  
 14. Utrum eodem motu voluntas finem velit, et illa quæ sunt ad finem . . . . . 160  
 15. Utrum electio sit actus voluntatis . . . . . 161

## QUÆSTIO XXIII.

## DE VOLUNTATE DEI.

- ART. 1. Utrum Deo conveniat voluntatem habere . . . . . pag. 162  
 2. Utrum divina voluntas in antecedentem et consequentem dividatur . . . . . 166  
 3. Utrum Dei voluntas dividatur in beneplaciti et signi voluntatem . . . . . 168  
 4. Utrum Deus de necessitate velit quæcumque vult . . . . . 170  
 5. Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat . . . . . 174  
 6. Utrum iustitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat . . . . . 176  
 7. Utrum voluntatem nostram divinæ teneamur conformare voluntati . . . . . 177  
 8. Utrum teneamur voluntatem nostram voluntati divinæ conformare in voluto . . . . . 181

## QUÆSTIO XXIV.

## DE LIBERO ARBITRIO.

- ART. 1. Utrum homo sit liberi arbitrii p. 184  
 2. Utrum liberum arbitrium sit in brutis . . . . . 190  
 3. Utrum liberum arbitrium sit in Deo . . . . . 193  
 4. Utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non . . . . . 194  
 5. Utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures . . . . . 197  
 6. Utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia animæ potestas a voluntate distincta . . . . . 199  
 7. Utrum aliqua creatura esse possit quæ liberum arbitrium habeat confirmatum in bono . . . . . 200  
 8. Utrum creaturæ liberum arbitrium confirmari valeat in bono per aliquid ipsius gratiæ donum . . . . . 203  
 9. Utrum liberum arbitrium in statu viæ possit in bono confirmari . . . . . 205  
 10. Utrum alicujus creaturæ liberum arbitrium in malo obstinatum vel immutabiliter firmatum esse valeat . . . . . 207  
 11. Utrum hominis liberum arbitrium in statu viæ possit esse obstinatum in malo . . . . . 212  
 12. Utrum liberum arbitrium sine gratia in statu mortalis peccati vitare mortale peccatum possit . . . . . 215

- ART. 13. Utrum quis in gratia existens, possit mortale peccatum vitare *pag.* 222  
 14. Utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia . . . . . 223  
 15. Utrum homo sine gratia possit se ad gratiam præparare. . . . . 225

### QUÆSTIO XXV.

#### DE SENSUALITATE.

- ART. 1. Utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva . . . . . *pag.* 227  
 2. Utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel dividatur in plures, scilicet irascibilem et concupiscibilem. . . . . 230  
 3. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferiori, vel in superiori . . . . . 233  
 4. Utrum sensualitatis obediat rationi . . . . . 235  
 5. Utrum in sensualitate possit esse peccatum . . . . . 236  
 6. Utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis . . . . . 238  
 7. Utrum sensualitatis in hac vita curari valeat a prædicta corruptione . . . . . 240

### QUÆSTIO XXVI.

#### DE PASSIONIBUS ANIMÆ.

- ART. 1. Utrum anima separata a corpore patiat . . . . . *pag.* 242  
 2. Utrum anima corpori conjuncta patiat . . . . . 247  
 3. Utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva . . . . . 249  
 4. Penes quod contrarietas et diversitas inter animæ passiones attendatur . . . . . 254  
 5. Utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint animæ principales passiones . . . . . 257  
 6. Utrum passionibus mereamur . . . . . 259  
 7. Utrum passio conjuncta merito diminuat ipsum . . . . . 264  
 8. Utrum passiones in Christo fuerint . . . . . 267  
 9. Utrum doloris passio fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem . . . . . 270  
 10. Utrum per dolorem passionis, qui in superiori ratione Christi erat, gaudium fruitionis impediretur, et e contra . . . . . 274

### QUÆSTIO XXVII.

#### DE GRATIA.

- ART. 1. Utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima . . . . . *pag.* 278  
 2. Utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas . . . . . 281  
 3. Utrum aliqua creatura possit gratiæ causa esse . . . . . 283  
 4. Utrum novæ legis sacramenta sint causa gratiæ . . . . . 289  
 5. Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens . . . . . 294  
 6. Utrum gratia sit in ipsa animæ essentia . . . . . 298  
 7. Utrum gratia sit in sacramentis . . . . . 300

### QUÆSTIO XXVIII.

#### DE JUSTIFICATIONE IMPII.

- ART. 1. Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum . . . . . *pag.* 301  
 2. Utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia . . . . . 304  
 3. Utrum ad impii justificationem liberum requiratur arbitrium . . . . . 309  
 4. Utrum motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiratur . . . . . 315  
 5. Utrum in impii justificatione requiratur motus liberi arbitrii in peccatum . . . . . 317  
 6. Utrum gratia infusio et culpæ remissio sint idem . . . . . 319  
 7. Utrum culpæ remissio naturaliter infusionem gratiæ præcedat . . . . . 320  
 8. Utrum in impii justificatione motus liberi arbitrii naturaliter præcedat gratiæ infusionem . . . . . 322  
 9. Utrum justificatio impii sit in instanti . . . . . 325

### QUÆSTIO XXIX.

#### DE GRATIA CHRISTI.

- ART. 1. Utrum in Christo sit gratia creata *pag.* 329  
 2. Utrum ad hoc quod unatur humana natura Verbo in persona, requiratur habitualis gratia . . . . . 331  
 3. Utrum gratia Christi sit infinita . . . . . 332  
 4. Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam . . . . . 335  
 5. Utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput . . . . . 339  
 6. Utrum Christus mereri potuerit . . . . . 341  
 7. Utrum Christus aliis mereri potuerit . . . . . 343  
 8. Utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit . . . . . 345

V. Nihil obstat quominus imprimatur.

Taurini, die VII Julii 1899.

MICHAEL LOTTERI *Prov. Gen.*