





CAIETANI
SUMMAE
DIVI THOMAE



2





†
IHS
BIBLIOTECA DE LOYOLA.
Sala 1
Estante 10
Plóteo 10





PRIMA
SECUNDAE
PARTIS SUMMAE SA-
CRÆ THEOLOGIÆ SAN-
CTI THOMAE AQUINA-
TIS, DOCTORIS
ANGELICI,

*Reuerendiſſ. Domini THOMAE A VIO, CAIETANI,
tituli ſancti Xisti, Presbyteri Cardinalis, Commentariis illustrata.*

Cui acceſſerunt Additiones & Poſtillæ locis ſuis luculenter adpoſitæ.

*QUESTIONVM item & ſingulorum Articulorum, atque etiam
locorum additus eſt copioſiſſimus Index.*



LVGDVNI,
Sumptibus Philippi Tinghi Florentini.
M. D. LXXV.



AD REVERENDISSIMUM

IN CHRISTO PATREM, ET D.D. NI-

COLAVM DE ELISCO, S.R. ECCLESIAE

Episcopum, Card. Sabinen. Thomae de Vio Caieta-

ni, tunc Prædic. ordinis generalis Magistri,

nunc S. Xisti Presbyteri Cardinalis, in

Primæ Secundæ Diui Thomæ

Aquinatis Commen-

tarios,

P R Æ F A T I O.



UI Orthodoxam Ecclesiam, reuerēdisime in Chri-
sto Pater, pomarium esse cultissimum, fecundisque
arboribus consitum dixerint, non modo eos non ab-
errare vsquam, sed rectissime etiam sentire conten-
derim: quippe qui à principe illo vatum Moyse, in
ipsis propè historia sua foribus assertum hoc propa-
lam fore, ac procul ab enigmatibus esse non ambi-
gant. Neque enim aliud paradisus ille à Deo plantatus aquis irriguus, plan-
tis pomiferis consitus, in quo & primus est homo positus, quam Christi refert
Ecclesiam, baptismi fonte vitæque arbore (qua Christus est) tum diuorum ho-
minum disciplinis, illustrium plantarijs exornatam. In hunc cum multi ad
eximendam famem, capiendæque pocula passim accurrant, accessi & ego: &
me a sponte cupidus, tum maxime ab Aquinate Salomone (ita enim appel-
lare libet) accitus (quis enim tam mentis inops, ac stolidus, ut aduocantem
ad conclusum hortum dilectos suos, ut comedant fructus pomorum suorum,
non libenter audiat, non gradu concito sequatur?) accessi. Neque nuper so-
lum, sed quamprimum mihi per atatem licuit, ac sub opacis proceræ illius ac
feracis arboris ramis, procul à seculi curis, procul à passionum æstibus recrea-
tus, ad radices diu admirans potius arboris celsitudinem, pomorumque co-
piam ac suauitatem, quam delibans admodum, sedit aui: ubi verò auctis vi-
ribus illam conscendi: pomæque ad libitum colligens, degustavi, tantus subi-
tò illorum amor incessit, ut non diebus, non noctibus, à legendis illis ac voran-
dis abstinere. Sed qui me voluptate hac affectum mæror inuaserit, nescio:
dum exceptis paucis, reliquos vel in mandedis siliquis, vel effringendis glan-
dibus occupatos à nostra procul arboris dulcedine video constitisse. Quam

ego rem non aliunde puto, quam ex infirmis viribus, neque ad ascensum commodis provenire, cum simile veri nullo pacto fiat: ut ubertatem tantam negligerent. Hos itaque, Pater amplissime, miseratus, cum nobis ipsis tantum nati non simus, curavi, collectis pomis ac praebitis, ne ieiuni ac famescientes interirent. Quod cum alias in lucubrationibus meis effecissem, idem nunc in Commentariis in Secunda Primam, ea potissimum ratione feci, quod prae illius praestantiam, tum in Theologia, tum in ea Philosophia parte, qua de moribus agit, hic mihi Liber ita videbatur esse omnibus necessarius, ut absque illo fieri, vel ingenti cum iactura, vel nullo modo posset. Complectitur enim prima illa rerum capita, sine quibus aut caliges in ceteris opus est, aut cacutias. Adde & utilitatem: quae tanta in illo est, ut à cunctis simul ordinibus ad hunc sit quasi ad perennem ac limpidum fontem accurrendum. Quis etenim Doctorum sine Thoma non aridus videri poterit ac ieiunus? Quis sacerdotum non baculo Aquinatis innixus, in expiandis peccatis populorum non saepe cessabit? Eneruati procul dubio erunt, ac sine viribus absque hoc de pulpitis declamantes: in tantaeque legum affluentia periti Casarei Pontificique Furis inopes & egentes. Sicuti vero Aquinatis Thoma inter Predicatores principis fructus decerpere nullus debuit prius, quam Caietanus Thomas in predicatoris gregis specula constitutus: ita profecto à nullo melius accipiendi sunt, atque avidius comedendi, quam ab eo, qui Predicatores tanta est charitate complexus, ut nunc bonas in illis mores confirmans, nunc restituens collabentes, in fovendis protegendisque illis, & omnibus praestet, & à nemine superetur. Accedit, quod nobilissimi viri, ac supra fidem doctissimi (qualis est Aquinas noster) nobilissimo in primis & inter eruditos quotidie victitanti, Commentaria iure quodam debita videntur. Quae duo quam pari nexu in te unum coierint, non hominibus iam sed ipsis etiam (scilicet) brutis ac lapidibus colligescit. Possemque ego stolidior aliquanto forsitan videri, si amorem tuum ac studium in eruditos viros, si etiam familia tua, tum Pontificibus summis, tum longo Senatorum agmine (quanto scilicet nullam in toto Christiano orbe reperias) exornata, recensere laudes parauero. Superest, Reuerendissime Pater, ac domine, ut quando neque aurum neque argentum mihi est, ac si maxime adesset (ea tua est integritas, quae ad collucientia solum ista & fluxa non inhiat) ut hac mea munera, ea qua dantur fronte, recipias: & calathum tenuitatem, ipsorum fructuum, quos tibi nunc damus, & ampliores in posterum pollicemur, dulcore ac pinguedine metiaris.

Vale feliciter.



PRIMAE SECUNDAE

PARTIS SUMMAE DIVI THOMAE

AQUINATIS QVAESTIONVM

ET ARTICVLORVM

INDEX.

De fine ultimo hominis in communi.

Questio Prima.

Articuli.



Primo vtrum homini conueniat agere propter finem. Articulus 1.

Vtrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae. 2.
Vtrum actus hominis recipiant speciem ex fine. 3.
Vtrum sit aliquis finis ultimus humanae vitae. 4.
Vtrum vnus hominis possint esse plures ultimi fines. 5.

Vtrum homo ordinet omnia in ultimam finem. 6.
Vtrum idem sit vltimus finis omnium hominum. 7.
Vtrum in illo ultimo fine aliae creaturae conueniant. 8.

De beatitudine hominis in quibus consistat.

Questio 2.

Primo vtrum beatitudo hominis consistat in diuitiis. 1.
Vtrum consistat in honoribus. 2.
Vtrum in fama siue gloria. 3.
Vtrum in potestate. 4.
Vtrum in aliquo corporis bono. 5.
Vtrum in voluptate. 6.
Vtrum in aliquo bono animae. 7.
Vtrum in aliquo bono creato. 8.

De beatitudine quid sit. Questio 3.

Primo vtrum beatitudo sit aliquid increatum. 1.
Vtrum sit aliquid creatum sit operatio. 2.
Vtrum sit operatio sensitiuae partis aut intellectiuae tantum. 3.
Vtrum sit intellectiuae partis sit operatio intellectus an voluntatis. 4.
Vtrum sit operatio intellectus sit operatio intellectus speculatiui aut practici. 5.
Si est operatio intellectus speculatiui, vtrum consistat in speculatione scientiarum speculatiuarum. 6.
Vtrum sit in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. 7.
Vtrum sit in sola speculatione Dei qua per essentiam videtur. 8.

De his quae exiguntur ad beatitudinem.

Questio 4.

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

De adeptione beatitudinis. Questio 5.

Primo vtrum homo possit consequi beatitudinem. 1.

Vtrum vnus homo possit esse beator alio. 2.
Vtrum aliquis possit esse in hac vita beatus. 3.
Vtrum beatitudo habita possit amitti. 4.
Vtrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. 5.
Vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae. 6.
Vtrum requirantur aliqua opera hominis ad hoc quod homo beatitudinem consequatur à Deo. 7.
Vtrum omnis homo appetat beatitudinem. 8.

De voluntario & inuoluntario.

Questio 6.

Primo vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium. 1.
Vtrum inueniatur in animalibus brutis. 2.
Vtrum voluntarium possit esse absque omni actu. 3.
Vtrum violentia voluntati possit inferri. 4.
Vtrum violentia causet inuoluntarium. 5.
Vtrum metus causet inuoluntarium simpliciter. 6.
Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium. 7.
Vtrum ignorantia causet inuoluntarium. 8.

De circumstantiis humanorum actuum in quibus voluntarium & inuoluntarium inuenitur. Questio 7.

Primo vtrum circumstantia sit accidens actus humani, vel quid sit. 1.

Vtrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae à theologo. 2.
Vtrum conuenienter enumerentur circumstantiae in tertio Ethicorum. 3.
Vtrum sint principales circumstantiae propter quod, & ea in quibus est operatio, ut dicitur in tertio Ethicorum. 4.

De voluntate quorum sit voluntarium.

Questio 8.

Primo vtrum voluntas sit tantum boni. 1.
Vtrum voluntas sit tantum finis: an eorum quae sunt ad finem. 2.
Vtrum voluntas sit eorum quae sunt ad finem, vno actu moueatur in finem, & in ea quae sunt ad finem. 3.

De motiui voluntatis. Questio 9.

Primo vtrum voluntas moueatur ab intellectu. 1.
Vtrum ab appetitu sensitiui. 2.
Vtrum moueat seipsam. 3.
Vtrum moueatur ab aliquo exteriori principio. 4.
Vtrum moueatur à corpore caelesti. 5.
Vtrum moueatur à Deo solo sicut ab exteriori principio. 6.

De modo quo voluntas mouetur.

Questio 10.

Primo vtrum voluntas ad aliquid naturaliter moueatur. 1.
Vtrum moueatur de necessitate à suo obiecto. 2.
Vtrum moueatur de necessitate ab inferiori appetitu. 3.
Vtrum moueatur de necessitate ab exteriori motiui quod est Deus. 4.

De fruitione quae est actus voluntatis.

Questio 11.

Primo vtrum frui sit actus appetitiui potentiae. 1.
Vtrum frui conueniat tantum rationali creaturae: an etiam animalibus. 2.
Vtrum frui sit tantum ultimi finis. 3.
Vtrum sit solum finis habiti. 4.

QVAEST. ET ARTICVLORVM

De intentione quæ est actus voluntatis.	
Quæstio 12.	
Et primò vtrum intentio sit a deus intellectus vel voluntatis.	1
Vtrum sit actus voluntatis finis.	2
Vtrum aliquis possit simul duo intendere.	3
Vtrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.	4
Vtrum intentio conueniat brutis animalibus.	5
De electione quæ est actus voluntatis in comparatione ad ea quæ sunt ad finem.	
Quæstio 13.	
Et primò vtrum electio sit actus voluntatis vel rationis.	1
Vtrum electio conueniat brutis animalibus.	2
Vtrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.	3
Vtrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.	4
Vtrum electio sit solum possibilem.	5
Vtrum homo ex necessitate eligat, vel libere.	6
De consilio quod præcedit electionem.	
Quæstio 14.	
Et primò vtrum consilium sit inquisitio.	1
Vtrum consilium sit de fine vel solum de his quæ sunt ad finem.	2
Vtrum consilium sit de his quæ a nobis aguntur.	3
Vtrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur.	4
Vtrum procedat ordine resolutorio.	5
Vtrum consilium procedat in infinitum.	6
De consensu qui est actus voluntatis in comparatione eorum quæ sunt ad finem.	
Quæstio 15.	
Et primò vtrum consensus sit actus appetitus vel apprehensio virtutis.	1
Vtrum conueniat brutis animalibus.	2
Vtrum consensus sit de fine vel de his quæ sunt ad finem.	3
Vtrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.	4
De usu qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quæ sunt ad finem.	
Quæstio 16.	
Et primò vtrum usus sit actus voluntatis.	1
Vtrum conueniat brutis animalibus.	2
Vtrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem vel etiam finis.	3
Vtrum usus præcedat vel sequatur electionem.	4
De actibus imperatis à voluntate.	
Quæstio 17.	
Et primò vtrum imperare sit actus rationis vel voluntatis.	1
Vtrum imperare pertineat ad bruta animalia.	2
Vtrum imperium præcedat usum, vel e conuerso.	3
Vtrum imperium & actus imperantis sit actus vnus vel diuersi.	4
Vtrum actus voluntatis imperetur.	5
Vtrum actus rationis imperetur.	6
Vtrum actus appetitus sensitiui imperetur.	7
Vtrum actus animæ vegetabilis imperetur.	8
Vtrum actus exteriorum membrorum imperentur.	9
De bonitate & malitia humanorum actuum in generali.	
Quæstio 18.	
Et primò vtrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua sit mala.	1
Vtrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.	2
Vtrum hoc habeat ex circumstantia.	3
Vtrum hoc habeat ex fine.	4
Vtrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie.	5
Vtrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.	6
Vtrum species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex obiecto sub genere, vel e conuerso.	7
Vtrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.	8
Vtrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.	9
Vtrum aliqua circumstantia constituat actum in speciem boni vel mali.	10
Vtrum omnis circumstantia agens bonitatem vel malitiam constituat actum in speciem boni vel mali.	11
De bonitate & malitia humanorum actuum interioris voluntatis.	
Quæstio 19.	
Et primò vtrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.	1
Vtrum dependeat ex solo obiecto.	2
Vtrum dependeat ex ratione.	3
Vtrum dependeat ex lege eterna.	4
Vtrum ratio errans obliget.	5
Vtrum voluntas contra legem Dei sequatur actionem errantem sit mala.	6
Vtrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis.	7
Vtrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.	8
Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem diuinam.	9
Vtrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati diuine in volito ad hoc quod sit bona.	10
De bonitate & malitia exteriorum actuum humanorum.	
Quæstio 20.	
Et primò vtrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori.	1
Vtrum tota bonitas & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis.	2
Vtrum bonitas & malitia sit eadem interioris & exterioris actus.	3
Vtrum actus exterior aliquid addat de bonitate & malitia supra actum interiorem.	4
Vtrum euentus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.	5
Vtrum idem actus exterior possit esse bonus & malus.	6
De his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis & malitiæ.	
Quæstio 21.	
Et primò vtrum actus humanus in quantum est bonus vel malus habeat rationem rectitudinis vel peccati.	1
Vtrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis.	2
Vtrum habeat rationem meriti vel demeriti.	3
Vtrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.	4
De passionibus animæ in generali.	
Quæstio 22.	
Et primò de subiecto earum, scilicet vtrum aliqua passio sit in anima.	1
Vtrum magis sit in parte appetitiua quam in apprehensiuâ.	2
Vtrum magis sit in appetitu sensitiuo quam in intellectu qui dicitur voluntas.	3
De differentia passionum ab inuicem.	
Quæstio 23.	
Et primò vtrum passionibus quæ sunt in concupiscibili sint diuersæ ab his quæ sunt in irascibili.	1
Vtrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni & mali.	2
Vtrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.	3
Vtrum sint aliquæ passionibus differentes specie in eadem potentia non contrariæ ab inuicem.	4
De bono & malo circa passionibus animæ.	
Quæstio 24.	
Et primò vtrum bonum & malum morale possint in passionibus animæ inueniri.	1
Vtrum omnis passio animæ sit mala moraliter.	2
Vtrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.	3
Vtrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.	4
De ordine passionum ab inuicem.	
Quæstio 25.	
Et primò vtrum passionibus irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis vel e conuerso.	1
Vtrum amor sit prima passionum concupiscibilis.	2
Vtrum spes sit prima inter passionibus irascibilis.	3
Vtrum iste quatuor, scilicet gaudium, tristitia, spes & timor sint principales passionibus.	4
De passionibus animæ in speciali.	
Quæstio 26.	
Et primò de amore vtrum amor sit in concupiscibili.	1
Vtrum amor sit passio.	2
Vtrum amor sit idem quod dilectio.	3
Vtrum amor conuenienter diuidatur in amorem amicitie, & amorem concupiscentie.	4
De causa amoris.	
Quæstio 27.	
Et primò vtrum bonum sit sola causa amoris.	1
Vtrum cognitio sit causa amoris.	2
Vtrum similitudo sit causa amoris.	3
Vtrum aliqua alia passio animæ sit causa amoris.	4

PRIMÆ SECUNDÆ INDEX.

De effectibus amoris.	Quæstio 28.
Et primò vtrum vnio sit effectus amoris.	1
Vtrum natura inhaerens sit effectus.	2
Vtrum exaltatio sit effectus.	3
Vtrum zelus sit effectus.	4
Vtrum amor sit passio laetitia amantis.	5
Vtrum amor sit causa omnium quæ amans agit.	6
De odio.	Quæstio 29.
Et primò vtrum causa & obiectum odij sit malum.	1
Vtrum odium cauetur ex amore.	2
Vtrum odium sit fortius quam amor.	3
Vtrum aliquis possit habere odio seipsum.	4
Vtrum aliquis possit habere odio veritatem.	5
Vtrum aliquis possit habere odio in vniuersali.	6
De concupiscentia.	Quæstio 30.
Et primò vtrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitiuo.	1
Vtrum concupiscentia sit passio specialis.	2
Vtrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.	3
Vtrum concupiscentia sit infinita.	4
De delectatione secundum se.	Quæstio 31.
Et primò vtrum delectatio sit passio.	1
Vtrum delectatio sit in tempore.	2
Vtrum differat à gaudio.	3
Vtrum delectatio sit in appetitu intellectiuo.	4
Vtrum delectationes corporales & sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus & intelligibilibus.	5
Vtrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.	6
Vtrum aliqua delectatio sit non naturalis.	7
Vtrum delectatio possit esse delectationi contraria.	8
De causa delectationis.	Quæstio 32.
Et primò vtrum operatio sit causa propria delectationis.	1
Vtrum motus sit causa delectationis.	2
Vtrum spes & memoria sint causa delectationis.	3
Vtrum tristitia sit causa delectationis.	4
Vtrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.	5
Vtrum bene facere alteri sit causa delectationis.	6
Vtrum similitudo sit causa delectationis.	7
Vtrum admiratio sit causa delectationis.	8
De effectibus delectationis.	Quæstio 33.
Et primò vtrum delectationis sit dilatare.	1
Vtrum delectatio causet sui finem vel desiderium.	2
Vtrum delectatio impediatur a sum rationis.	3
Vtrum delectatio perficiat operationem.	4
De bonitate & malitia delectationum.	
Quæstio 34.	
Et primò vtrum omnis delectatio sit mala.	1
Vtrum omnis delectatio sit bona.	2
Vtrum aliqua delectatio sit optima.	3
Vtrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in vniuersalibus.	4
De tristitia seu dolore secundum se.	
Quæstio 35.	
Et primò vtrum dolor sit passio animæ.	1
Vtrum tristitia sit idem quod dolor.	2
Vtrum tristitia seu dolor sit contraria delectationi.	3
Vtrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.	4
Vtrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.	5
Vtrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.	6
Vtrum dolor exterior sit maior quam interior.	7
Vtrum sint tantum quatuor species tristitiæ.	8
De causis tristitiæ seu doloris.	Quæstio 36.
Et primò vtrum causa doloris sit bonum amissum vel malum coniunctum.	1
Vtrum concupiscentia sit causa doloris.	2
Vtrum appetitus vnitatis sit causa doloris.	3
Vtrum potestas cui non potest resisti sit causa doloris.	4
De effectibus doloris seu tristitiæ.	
Quæstio 37.	
Et primò vtrum dolor auferat facultatem addiscendi.	1
Vtrum ageratio animi sit effectus tristitiæ vel doloris.	2
Vtrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem.	3
Vtrum tristitia magis nocet corpori quam alia animæ passio.	4
De remediis tristitiæ seu doloris.	
Quæstio 38.	
Et primò vtrum dolor & tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.	1
Vtrum mitigetur per actum.	2
Vtrum mitigetur per compassionem amicorum.	3
Vtrum per contemplationem veritatis.	4
Vtrum per somnum & balneum.	5
De bonitate & malitia tristitiæ seu doloris.	
Quæstio 39.	
Et primò vtrum omnis tristitia sit mala.	1
Vtrum tristitia possit esse bonum honestum.	2
Vtrum tristitia possit esse bonum vile.	3
Vtrum dolor corporis sit summum malum.	4
De passionibus irascibilis.	
Quæstio 40.	
Et primò de spe & desperatione, scilicet vtrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.	1
Vtrum spes sit in vi apprehensiuâ vel in vi appetitiua.	2
Vtrum spes sit in brutis animalibus.	3
Vtrum spes contrarietur desperationi.	4
Vtrum causa spei sit experientia.	5
Vtrum in iuuenibus & in ebriosis abundet spes.	6
Vtrum spes sit causa amoris.	7
Vtrum spes confortat ad operationem vel magis impeditur.	8
De timore secundum se.	Quæstio 41.
Et primò vtrum timor sit passio animæ.	1
Vtrum sit specialis passio.	2
Vtrum sit aliquis timor naturalis.	3
De speciebus timoris.	
Quæstio 42.	
Et primò vtrum obiectum timoris sit bonum vel malum.	1
Vtrum malum nature sit obiectum timoris.	2
Vtrum timor sit de malo culpa.	3
Vtrum ipse timor timeri possit.	4
Vtrum repentina magis timeantur.	5
Vtrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.	6
De causa timoris.	Quæstio 43.
Et primò vtrum causa timoris sit amor.	1
Vtrum causa timoris sit defectus.	2
De effectibus timoris.	Quæstio 44.
Et primò vtrum timor faciat contra actionem.	1
Vtrum faciat consiliarios.	2
Vtrum faciat timorem.	3
Vtrum impediatur operationem.	4
De audacia.	Quæstio 45.
Et primò vtrum audacia sit contraria timori.	1
Vtrum audacia sequatur spem.	2
De causa audaciæ.	
Quæstio 46.	
Et primò vtrum sit specialis passio.	1
Vtrum obiectum iræ sit bonum an malum.	2
Vtrum ira sit in concupiscibili.	3
Vtrum ira sit cum ratione.	4
Vtrum ira sit naturalior quam concupiscentia.	5
Vtrum ira sit grauior quam odium.	6
Vtrum ira sit ad illos solum ad quos est iniuria.	7
Vtrum ira sit furor, & furor sit species iræ.	8
De causa effectiua iræ & de remediis eius.	
Quæstio 47.	
Et primò vtrum semper motuum iræ sit aliquid factum contra eum cui irascitur.	1
Vtrum sola paruipensio vel despectio sit motuum iræ.	2
Vtrum excellentia irascens sit causa iræ.	3
Vtrum defectus hominis sit causa quod contra eum aliquis irascatur.	4
De effectibus iræ.	Quæstio 48.
Et primò vtrum ira causet delectationem.	1
Vtrum maxime causet furorem in corde.	2
Vtrum maxime impediatur rationis usum.	3
Vtrum causet taciturnitatem.	4
De habitibus in generali quantum ad substantiam eorum.	Quæstio 49.
Et primò vtrum habitus sit qualitas.	1
Vtrum habitus sit determinata species qualitas.	2
Vtrum habitus importet ordinem ad actum.	3

QUEST. ET ARTICULORVM

De necessitate habituum: utrum scilicet sit necessarium esse habitus.	4
De subiecto habituum. Questio 50.	1
Et primo utrum in corpore sit aliquis habitus.	1
Ut anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam.	2
Ut in potentia sensitiua pars possit esse aliquis habitus.	3
Ut in ipso intellectu sit aliquis habitus.	4
Ut in voluntate sit aliquis habitus.	5
Ut in substantia separata sit aliquis habitus.	6
De causa habituum quantum ad generationem ipsorum. Questio 51.	1
Et primo utrum aliquis habitus sit natura.	1
Ut aliquis habitus causetur ex actibus.	2
Ut per unum actum possit generari habitus.	3
Ut aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.	4
De causa habituum quantum ad augmentum. Questio 52.	1
Et primo utrum habitus augeantur.	1
Ut habitus augeantur per additionem.	2
Ut quilibet actus augeat habitum.	3
De corruptione & diminutione habituum. Questio 53.	1
Et primo utrum habitus corrumpi possit.	1
Ut possit diminui.	2
Ut habitus corrumpatur vel diminuat per solam cessationem ab opere.	3
De distinctione habituum. Questio 54.	1
Et primo utrum multi habitus possint esse in una potentia.	1
Ut habitus distinguatur secundum sua obiecta.	2
Ut habitus distinguatur secundum bonum & malum.	3
Ut unus habitus ex multis habitibus constituitur.	4
De virtutibus quantum ad suas essentias. Questio 55.	1
Et primo utrum virtus humana sit habitus.	1
Ut sit habitus operatiuus.	2
Ut sit habitus bonus.	3
De distinctione virtutis. Questio 56.	1
Et primo utrum virtus sit potentia anime sicut in subiecto.	1
Ut una virtus possit esse in pluribus potentiis.	2
Ut intellectus possit esse subiectum virtutis.	3
Ut irascibilis & concupiscibilis possit esse subiectum virtutis.	4
Ut vires apprehensivae sensitiuae sint subiectum virtutis.	5
Ut voluntas possit esse subiectum virtutis.	6
De distinctione virtutum intellectualium. Questio 57.	1
Et primo utrum habitus intellectuales speculatiui sint virtutes.	1
Ut sint tantum tres, scilicet, sapientia, scientia, & intellectus.	2
Ut habitus intellectualis qui est ars sit virtus.	3
Ut prudentia sit virtus distincta ab arte.	4
Ut prudentia sit virtus necessaria homini.	5
Ut eubulia, synesis & gnomi sint virtutes adiunctae prudentiae.	6
De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus. Questio 58.	1
Et primo utrum omnis virtus sit virtus moralis.	1
Ut virtus moralis distinguatur ab intellectuali.	2
Ut sufficienter diuidatur virtus per moralem & intellectualem.	3
Ut moralis virtus possit esse sine intellectuali.	4
Ut e converso intellectualis possit esse sine morali.	5
De distinctione virtutum moralium secundum comparationem ad passionem. Questio 59.	1
Et primo utrum virtus moralis sit passio.	1
Ut virtus moralis possit esse cum passione.	2
Ut virtus moralis possit esse cum tristitia.	3
Ut omnis virtus moralis sit circa passionem.	4
Ut aliqua virtus moralis possit esse sine passione.	5
De distinctione virtutum moralium ab inuicem. Questio 60.	1
Et primo utrum sit una tantum virtus moralis.	1
Ut virtutes morales quae sunt circa operationes distinguantur ab his quae sunt circa passionem.	2
Ut circa operationes sit una tantum virtus moralis.	3
Ut circa diuersas passionem sit diuersae virtutes morales.	4
Ut virtutes morales distinguantur secundum diuersa obiecta passionum.	5
De virtutibus cardinalibus. Questio 61.	1
Et primo utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales.	1
De numero earum: utrum scilicet sint tantum quatuor, scilicet prudentia, iustitia, temperantia, & fortitudo.	2
Quae sint virtutes huiusmodi.	3
Ut differant ab inuicem.	4
Ut diuidantur conuenienter in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares.	5
De virtutibus theologicis. Questio 62.	1
Et primo utrum aliqua virtutes sint theologiae.	1
Ut virtutes theologiae distinguantur ab intellectualibus & moralibus.	2
Quot & quae sint huiusmodi.	3
De ordine earum: utrum scilicet fides sit prior spe, & spes sit prior charitate.	4
De causa virtutum. Questio 63.	1
Et primo utrum virtus sit in nobis a natura.	1
Ut aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.	2
Ut aliqua virtutes morales sint in nobis per infusionem.	3
Ut virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.	4
De modo virtutum. Questio 64.	1
Et primo utrum virtutes morales sint in medio.	1
Ut medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis.	2
Ut virtutes intellectuales consistant in medio.	3
Ut virtutes theologiae consistant in medio.	4
De connexionione virtutum. Questio 65.	1
Et primo utrum virtutes morales sint adinuicem connexae.	1
Ut virtutes morales possint esse sine charitate.	2
Ut charitas possit esse sine eis.	3
Ut fides & spes possint esse sine charitate.	4
Ut charitas possit esse sine eis, scilicet fide & spe.	5
De equalitate virtutum. Questio 66.	1
Et primo utrum virtus possit esse maior vel minor.	1
Ut omnes virtutes simplices in eodem existenter sint aequales.	2
De comparatione virtutum moralium ad intellectuales.	3
De comparatione virtutum moralium ad inuicem.	4
De comparatione virtutum intellectualium ad inuicem.	5
De comparatione virtutum theologicarum ad inuicem.	6
De duratione virtutum post hanc vitam. Questio 67.	1
Et primo utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.	1
Ut virtutes intellectuales maneant.	2
Ut fides maneant.	3
Ut remaneat spes.	4
Ut aliquid fidei vel spei remaneat.	5
Ut remaneat charitas.	6
De donis. Questio 68.	1
Et primo utrum dona differant a virtutibus.	1
De necessitate donorum: utrum scilicet dona necessaria sint homini ad salutem.	2
Ut dona sint habitus.	3
Quae & quot sint.	4
Ut dona sint connexa.	5
Ut maneant in patria.	6
De comparatione eorum ad inuicem.	7
De comparatione eorum ad virtutes.	8
De beatitudinibus. Questio 69.	1
Et primo utrum beatitudines a donis & virtutibus distinguantur.	1
Ut praemia beatitudinum pertineant ad hanc vitam.	2
De numero beatitudinum.	3
De convenientia praemiorum quae eis attribuntur.	4
De fructibus. Questio 70.	1
Et primo utrum fructus spiritus sancti sint actus.	1

PRIMAE SECUNDAE INDEX.

Ut differant a beatitudinibus.	2
De numero eorum.	3
De oppositione eorum ad opera carnis.	4
De peccatis & vitiis secundum le. Questio 71.	1
Et primo utrum vitium contrarietur virtuti.	1
Ut vitium sit contra naturam.	2
Ut vitium sit peius quam actus vitiosus.	3
Ut actus vitiosus possit esse simul cum virtute.	4
Ut in omni peccato sit aliquis actus vitiosus.	5
De diffinitione peccati quam Augustinus ponit s. contra Paulum, scilicet quod peccatum est dictum vel factum vel concupiscit contra legem aeternam.	6
De diffinitione peccatorum & vitiis. Questio 72.	1
Et primo utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta.	1
Ut conuenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.	2
Ut peccata distinguantur specie secundum causas.	3
Ut secundum eos in quos peccatur, scilicet in Deum, proximum, & seipsum.	4
Ut veniale & mortale differant specie.	5
Ut secundum omissionem & commissionem.	6
Ut secundum diuersum peccati processum.	7
Ut secundum abundantiam & defectum.	8
Ut secundum diuersas circumstantias.	9
De comparatione peccatorum adinuicem. Questio 73.	1
Et primo utrum omnia peccata & vicia sint connexa.	1
Ut omnia sint paria.	2
Ut grauitas peccatorum attendatur secundum obiecta.	3
Ut secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur.	4
Ut peccata carnalia sint grauiora quam spiritualia.	5
Ut secundum causas peccatorum attendatur grauitas ipsorum.	6
Ut secundum circumstantias.	7
Ut secundum quantitatem nocuenti.	8
Ut secundum conditionem personae in quam peccatur.	9
Ut propter magnitudinem personae peccantis aggrauetur peccatum.	10
De subiecto peccatorum sive vitiis. Questio 74.	1
Et primo utrum voluntas possit esse subiectum peccati.	1
Ut sola voluntas possit esse subiectum peccati.	2
Ut sensus possit esse subiectum peccati.	3
Ut possit esse subiectum peccati mortale.	4
Ut ratio possit esse subiectum peccati.	5
Ut peccatum delectationis morose, vel non morose sit in ratione inferiori sicut in subiecto.	6
Ut peccatum consensus in actum sit in ratione superiori sicut in subiecto.	7
Ut consensus in delectationem sit peccatum mortale.	8
Ut ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.	9
Ut in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum, id est secundum quod inspicit rationes aeternas.	10
De causis peccatorum in generali. Questio 75.	1
Et primo utrum peccatum habeat causam.	1
Ut habeat causam internam.	2
Ut habeat causam externam.	3
Ut peccatum sit causa peccati.	4
De ignorantia quae est causa peccati ex parte rationis. Questio 76.	1
Et primo utrum ignorantia sit causa peccati.	1
Ut ignorantia sit peccatum.	2
Ut totaliter excuset a peccato.	3
Ut diminuat peccatum.	4
De causa peccati ex parte appetitus sensitui. Questio 77.	1
Et primo utrum passio appetitus sensitui possit mouere vel inclinare voluntatem.	1
Ut possit superare rationem contra eius scientiam.	2
Ut peccatum quod ex passione prouenit, sit peccatum ex infirmitate.	3
Ut haec passio quae est amor sui sit causa omnis peccati.	4
De his tribus causis, quae ponuntur primae Ioannis tertio, scilicet, concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, & superbia vitae.	5
Ut passio quae est causa peccati, diminuat peccatum.	6
Ut ipsum totaliter excuset.	7
Ut peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.	8
De causa peccati quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia. Questio 78.	1
Et primo utrum aliquis possit ex certa malitia, vel industria peccare.	1
Ut quicunque peccat ex habitu, ex certa malitia peccet.	2
Ut quicunque peccat ex certa malitia ex habitu peccet.	3
Ut ille qui peccat ex certa malitia, grauius peccet quam ille qui peccat ex passione.	4
De causis exterioribus peccati ex parte Dei. Questio 79.	1
Et primo utrum Deus sit causa peccati.	1
Ut a Deo sit actus peccati.	2
Ut Deus sit causa excitationis & obdurationis.	3
Ut haec ordinentur ad salutem eorum, qui obsecantur & obdurantur.	4
De causa peccati ex parte Diaboli. Questio 80.	1
Et primo utrum Diabolus sit directe causa peccati.	1
Ut Diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo.	2
Ut Diabolus possit necessitatem peccandi inducere.	3
Ut omnia peccata ex Diaboli suggestionibus proueniant.	4
De causa peccati ex parte hominis & de traditione peccati originalis, cuius homo est causa per originem. Questio 81.	1
Et primo utrum primum peccatum primi hominis in posterum deriuetur per originem.	1
Ut omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum per originem in posterum deriuentur.	2
Ut peccatum originale deriuetur ad omnes qui ex Adam per viam feminis generantur.	3
Ut peccatum originale ad illos deriuetur qui miraculose ex aliqua parte hominis formantur.	4
Ut si femina peccasset viro non peccante traduceretur peccatum originale.	5
De peccato originali quantum ad suam essentiam. Questio 82.	1
Et primo utrum originale peccatum sit habitus.	1
Ut sit tantum unum in uno homine.	2
Ut sit concupiscentia.	3
Ut sit aequaliter in omnibus.	4
De subiecto originalis peccati. Questio 83.	1
Et primo utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima.	1
Si anima, utrum per essentiam vel per potentias suas.	2
Ut voluntas per prius sit obiectum peccati originalis, quam alia potentia.	3
Ut aliqua potentia anime sint specialiter infectae, scilicet generatiua, vis concupiscibilis, & sensus tactus.	4
De causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius. Questio 84.	1
Et primo utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.	1
Ut superbia sit initium omnis peccati.	2
Ut praeter superbiam & auaritiam debeant dici capitalia vitia quaedam alia specialia vitia.	3
Quot & quae sint capitalia vitia.	4
De effectibus peccati quantum ad corruptionem bonae naturae. Questio 85.	1
Et primo utrum peccatum diminuat bonam naturam.	1
Ut totaliter tolli possit.	2
De quatuor vulneribus quae Beda ponit quibus humana natura vulnerata est propter peccatum.	3
Ut priuatio modi, speciei & ordinis sit effectus peccati.	4
Ut mors & alij defectus corporales sint effectus peccati.	5
Ut mors & alij defectus corporales sint hominibus aliis modo naturales.	6

QVÆST. ET ARTICVLORVM

De effectu peccati quantum ad maculam animæ. <i>Quæstio 86.</i>	1
Et primò vtrum macula animæ sit effectus peccati.	1
Vtrum macula remaneat in anima post actum peccati.	2
De effectu peccati quantum ad ream pœnæ, & de ipsò reatu pœnæ. <i>Quæstio 87.</i>	3
Et primò vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.	1
Vtrum vnum peccatum possit esse pœna alterius peccati.	2
Vtrum aliquod peccatum faciat reum pœna æterna.	3
Vtrum faciat reum pœna infinita secundum quantitatem.	4
Vtrum omne peccatum faciat reum æternæ & infinitæ pœnæ.	5
Vtrum reatus pœnæ p. sit remanere post peccatum.	6
Vtrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato.	7
Vtrum vnus puniatur pro peccato alterius.	8
De peccatis quæ distinguuntur secundum reatum pœnæ, & de venialibus per comparationem ad mortale. <i>Quæstio 88.</i>	9
Et primò vtrum veniale peccatum diuidatur conuenienter contra mortale peccatum.	1
Vtrum peccatum veniale & mortale distinguantur genere.	2
Vtrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.	3
Vtrum veniale peccatum possit fieri mortale.	4
Vtrum circumstantia aggrauans possit facere de veniali peccato mortale.	5
Vtrum peccatum mortale possit fieri veniale.	6
De veniali peccato secundum se. <i>Quæstio 89.</i>	7
Et primò vtrum veniale causet maculam in anima.	1
De distinctione peccati venialis prout figuratur per ligum, scorum, & stipulam, 1. ad Corint. 3.	2
Vtrum homo in statu innocentie poterit peccare venialiter.	3
Vtrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.	4
Vtrum primi motus sensualitatis infidelium sint peccata venialia.	5
Vtrum peccatum veniale possit esse simul in aliquo cum solo peccato originali.	6
De exteriori principio actuum mouente ad bonum, scilicet de lege in communi quantum ad eius essentiam. <i>Quæstio 90.</i>	7
Et primò vtrum lex sit aliquid rationis.	1
De fine eius, vtrum scilicet lex ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem.	2
De causa eius, vtrum scilicet cuiuslibet sit facere leges.	3
De promulgatione ipsius, vtrum scilicet promulgatio sit de ratione legis.	4
De legibus quantum ad eorum differentiam. <i>Quæstio 91.</i>	5
Et primò vtrum sit aliqua lex æterna.	1
Vtrum sit aliqua lex naturalis.	2
Vtrum sit aliqua lex humana.	3
Vtrum sit aliqua lex diuina.	4
Vtrum sit vna tantum vel plures.	5
Vtrum sit aliqua lex peccati seu fœderis.	6
De lege quantum ad suos effectus. <i>Quæstio 92.</i>	7
Et primò vtrum effectus legis sit homines facere bonos.	1
Vtrum effectus, seu actus legis sint imperare, vetare, permittere, & punire; vt legisperitus dicit.	2
De legibus in speciali quantum ad leges singulares: & de ipsa lege æterna. <i>Quæstio 93.</i>	3
Et primò quid sit lex æterna.	1
Vtrum sit omnibus nota.	2
Vtrum omnis lex ab ea deriuetur.	3
Vtrum necessaria & æterna subiiciantur legi æternæ.	4
Vtrum contingencia naturalia subiiciantur legi æternæ.	5
Vtrum omnes res humanæ subiiciantur legi æternæ.	6
De lege naturali. <i>Quæstio 94.</i>	7
Et primò quid sit lex naturalis.	1
Quæ sunt præcepta legis naturalis.	2
Vtrum omnes actus virtutum sint de lege naturali.	3
Vtrum lex naturalis sit vna apud omnes.	4
Vtrum sit mutabilis.	5
Vtrum possit à mente hominis deleri.	6

De lege humana secundum se. <i>Quæstio 95.</i>	1
Et primò de utilitate legis humanæ.	1
De eius origine, vtrum scilicet deriuetur à lege naturali.	2
De qualitate eius.	3
De diuisione eiusdem.	4
De lege humana quantum ad eius potestatem. <i>Quæstio 96.</i>	5
Et primò vtrum lex humana debeat poni in communi.	1
Vtrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.	2
Vtrum omnium virtutum actus habeat ordinare.	3
Vtrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientie.	4
Vtrum omnes homines legi humanæ subdantur.	5
Vtrum his qui sunt sub lege liceat agere præter verba legis.	6
De lege humana quantum ad eius mutationem. <i>Quæstio 97.</i>	7
Et primò vtrum lex humana sit mutabilis.	1
Vtrum lex humana debeat semper mutari, quando aliquid melius occurrit.	2
Vtrum lex humana per consuetudinem aboletur: & vtrum consuetudo obtineat vim legis.	3
Vtrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum debeat immutari.	4
De veteri lege secundum se. <i>Quæstio 98.</i>	5
Et primò vtrum lex vetus sit bona.	1
Vtrum sit à Deo.	2
Vtrum sit à Deo mediantibus angelis.	3
Vtrum data sit omnibus.	4
Vtrum omnes obliget.	5
Vtrum congruo tempore fuerit data.	6
De lege veteri quantum ad præcepta eius, scilicet de præceptorum eius distinctione. <i>Quæstio 99.</i>	7
Et primò vtrum veteris legis sint plura præcepta, vel vnum tantum.	1
Vtrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia.	2
Vtrum præter moralia præcepta contineat aliqua ceremonialia.	3
Vtrum præter hæc contineat aliqua iudicialia præcepta.	4
Vtrum præter præcepta moralia, ceremonialia, & iudicialia contineat aliqua alia.	5
De modo quo lex inducitur ad obseruantiam prædictorum.	6
De præceptis veteris legis & de moralibus. <i>Quæstio 100.</i>	7
Et primò vtrum omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ.	1
Vtrum sint de actibus omnium virtutum.	2
Vtrum omnia præcepta moralia veteris legis reducuntur ad decem præcepta decalogi.	3
De distinctione præceptorum decalogi.	4
De numero præceptorum decalogi.	5
De ordine eorumdem.	6
De modo tradendi ipsi.	7
Vtrum sint dispensabilia.	8
Vtrum modus obseruandi virtutem cadat sub præcepto.	9
Vtrum modus charitatis cadat sub præcepto.	10
De distinctione aliorum præceptorum moralium.	11
Vtrum præcepta moralia veteris legis iustificent.	12
De præceptis ceremonialibus veteris legis secundum se. <i>Quæstio 101.</i>	13
Et primò quæ sit ratio præceptorum ceremonialium.	1
Vtrum sint figuratiui.	2
Vtrum debeant esse multa.	3
De distinctione ipsorum.	4
De præceptis ceremonialibus quantum ad suas causas. <i>Quæstio 102.</i>	5
Et primò vtrum præcepta ceremonialia habeant causam.	1
Vtrum habeant causam literalem vel solam figuralem.	2
De causis sacrificiorum.	3
De causis sacramentorum.	4
De causis sacrorum.	5
De causis obseruantiarum.	6
De præceptis ceremonialibus quantum ad eorum durationem. <i>Quæstio 103.</i>	7
Et primò vtrum præcepta ceremonialia fuerint ante legem.	1
Vtrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi.	2
Vtrum cessauerint Christo veniente.	3
Vtrum	4

PRIMÆ SECUNDÆ INDEX.

Vtrum sit peccatum mortale obseruare post Christum.	4
De præceptis iudicialibus in communi. <i>Quæstio 104.</i>	5
Et primò quæ sint iudicialia præcepta.	1
Vtrum sint figuratiua.	2
De duratione eorum: scilicet vtrum obligent in perpetuum.	3
De distinctione ipsorum.	4
De præceptis iudicialibus quantum ad ipsorum rationem. <i>Quæstio 105.</i>	5
Et primò de ratione præceptorum iudicialium quæ pertinent ad principes.	1
De his quæ pertinent ad coniunctum hominum ad inuicem.	2
De his quæ pertinent ad extraneos.	3
De his quæ pertinent ad domesticam conuersationem.	4
De lege noua, scilicet euangelij secundum se. <i>Quæstio 106.</i>	5
Et primò vtrum lex noua sit scripta vel indita.	1
De virtute eius vtrum iustificet.	2
Vtrum debeat dari à principio mundi.	3
Vtrum sit duratura vsque ad finem mundi, an debeat ei alia lex succedere.	4
De comparatione legis nouæ ad veterem. <i>Quæstio 107.</i>	5
Et primò vtrum lex noua sit alia lex à lege veteri.	1
Vtrum lex noua implet veterem.	2
Vtrum contineatur in veteri.	3
Quæ sit grauior, vtrum lex noua vel vetus.	4
De his quæ continentur in lege noua. <i>Quæstio 108.</i>	5
Et primò vtrum lex noua debeat aliqua opera exteriora præcipere vel prohibere.	1
Vtrum sufficienter exteriores actus ordinauerit.	2
Vtrum conuenienter instituat homines quantum ad actus exteriores.	3
Vtrum conuenienter superaddat consilia præceptis.	4
De principio exteriori humanorum actuum per quod iuuamur ad recte agendum, scilicet de gratia quantum ad eius necessitatem. <i>Quæstio 109.</i>	5
Et primò vtrum absque gratia possit homo aliquid verum cognoscere.	1
Vtrum absque gratia Dei possit homo aliquid boni facere vel velle.	2
Vtrum homo absque gratia possit Deum super omnia diligere.	3
Vtrum homo absque gratia per sua naturalia possit præcepta legis obseruare.	4
Vtrum homo absque gratia possit mereri vitam æternam.	5
Vtrum homo possit se ad gratiam preparare sine gratia.	6
Vtrum absque gratia possit homo resurgere à peccato.	7
Vtrum absque gratia possit homo vitare peccatum.	8
Vtrum homo gratiam consecutus possit absque alio diuino auxilio bonum facere & vitare peccatum.	9
Vtrum possit perseverare in bono per seipsum. <i>Quæstio 110.</i>	10
De gratia Dei quantum ad eius essentiam.	11
Et primò vtrum gratia ponat aliquid in anima.	1
Vtrum gratia sit qualitas.	2
Vtrum gratia differat à virtute in se.	3
De subiecto gratiæ, vtrum scilicet gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto.	4
De diuisione gratiæ. <i>Quæstio 111.</i>	5
Et primò vtrum gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratis datam & gratiam facientem.	1
De diuisione gratiæ gratum facientis per operantem & cooperantem.	2
De diuisione gratiæ per gratiam præuenientem & subsequenter.	3
De diuisione gratiæ gratis datæ.	4
De comparatione gratiæ gratum facientis & gratis datæ.	5
De gratia quantum ad eius causam. <i>Quæstio 112.</i>	6
Et primò vtrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ.	1
Vtrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrij.	2
Vtrum ex necessitate debeat gratia se preparanti ad gratiam.	3
Vtrum gratia sit æqualis in omnibus.	4
Vtrum aliquis possit scire se habere gratiam.	5
De gratia quantum ad eius effectum. <i>Quæstio 113.</i>	6
Et primò de iustificatione impij quæ est effectus gratiæ operantis, primò quid sit iustificatio impij.	1
Vtrum ad eam requiratur gratiæ infusio.	2
Vtrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrij.	3
Vtrum ad eam requiratur motus fidei.	4
Vtrum ad eam requiratur motus liberi arbitrij in peccatum.	5
Vtrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.	6
Vtrum in iustificatione impij sit ordo temporis, aut fiat subitò.	7
De naturali ordine eorum quæ ad iustificationem concurrunt.	8
Vtrum iustificatio impij sit maximum opus Dei.	9
Vtrum iustificatio impij sit miraculosa.	10
De merito quod est effectus gratiæ cooperantis. <i>Quæstio 114.</i>	11
Et primò vtrum homo possit aliquid mereri à Deo.	1
Vtrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.	2
Vtrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno.	3
Vtrum gratia sit principium merendi mediante charitate principaliter.	4
Vtrum homo possit sibi mereri primam gratiam.	5
Vtrum homo possit eam mereri alij.	6
Vtrum aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum.	7
Vtrum possit aliquis sibi mereri augmentum gratiæ, vel charitatis.	8
Vtrum possit aliquis sibi mereri finalem perseverantiam.	9
Vtrum bona temporalia cadant sub merito.	10

F I N I S.

PRIMA SECVNDÆ
SVMMÆ THEOLOGIAE AN-
GELICI DOCTORIS SANCTI THOMÆ
AQUINATIS,
CVM

COMMENTARIIS REVERENDISS. IN CHRISTO

PATRIS D. D. THOMÆ DE VIO CAJETANI,
ordinis Prædicatorum, S. R. E. rit. S. Xist. Presbyteri Cardinalis
dignissimi, artium, & sacre Theologie Docto-
ris celeberrimi.



Vanquam propositum meum fuerit, super libros de anima
cepta perficere antequam nouum hoc opus aggredere: ma-
gis tamen debitum arbitratum sum, prosequi commutationes
super Summam diu. Thomæ. Tū quia hoc est directe ea, quæ
ad salutis viam spectant docere. Tum quia doctrina hæc in
Italia

fatigat dormit: & tamen
opportuna est valde. Nō
intendo autem singu-
los articulos in sequen-
tibus formales sed iuxta
subiectam materiā ubi
opus fuerit, immorari:
ita tamen quod nullus
prætermittatur articu-
lus etiam clausulas,
cuius memoria nō fiet
quatenus & discussa &
omissa indoluit tribua-
tur. Suscipiantur autem
vel in hæc sicut & cetera
nostra: si & inquantum
rationi consonant. Ne-
que enim eis fidem dari
maiores posco quā in
ea sit, quæ ex ratione gi-
gni nata est. Verūta-
men memores sum, qd
scribologia mathema-
tica non est expectanda
in moralibus, ut dicitur
in secundo Meta. Diui
igitur Thomæ interces-
sione fretus ad textum
propero.

12. Oratio
fidei, sapientie

PROLOGVS.



VIA, sicut Damascenus dicit, homo factus
ad imaginem Dei dicitur
secundum quod per
imaginē significatur in-
tellectuale & arbitrio li-
berum, & per se pote-
statium: & postquam prædictum est de
exemplari, scilicet de Deo, & de his, quæ
processerunt ex diuina potestate secundum
eius voluntatem, restat ut consideremus de
eius imagine, id est de homine secundum
quod & ipse est suorum operum princi-
pium, quasi liberum arbitrium habens, &
suorum operum potestatem.

QUESTIO PRIMA
De ultimo fine hominis in octo
articulis diuisa.



BI Primo considerandum occur-
rit de ultimo fine humanæ vitæ,
& deinde de his, per quæ homo
ad hunc finem peruenire potest,
vel ab eo deuiare. ex fine enim oportet ac-
cipere rationes eorum, quæ ordinantur ad
finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ
ponitur esse beatitudo oportet primū con-
siderare de ultimo fine in communi, deinde
de beatitudine. Circa primum querun-
tur octo. Primo, utrum hominis sit agere
propter finem. Secundo, utrum hoc sit pro-
prium rationalis naturæ. Tercio, utrum
actus hominis recipiant speciem a fine.
Quarto, utrum sit aliquis ultimus finis
humanæ vitæ. Quinto, utrum vnus ho-
minis possint esse plures ultimi fines. Sex-
to, utrum homo ordinet omnia in vltimum
finem. Septimo, utrum idem sit finis vlti-
mus omnium hominum. Octauo, utrum
in illo vltimo fine omnes alie creaturæ con-
ueniant.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum homini conueniat agere propter finem.

1. Super Questionibus
primæ Articuli primum.

Anneta.

In corpore eiusdem
articuli dubium occur-
rit circa dictum quo
ponitur differentia in-
ter actiones hominis &
humanas. Et concludi-
tur, solas illas esse hu-
manas, quātū homo est
dominus, procedit enim
litera ab homine, in-
quantum homo ad ho-
minem, inquantum est
dominus suorum actuum: & tamen constat, quod communius est quod con-
ueniat homini inquantum homo, quā quod conuenit ei inquantum domi-
nus suorum actuum. Quicquid enim habet homo inquantum dominus, ha-
bet inquantum homo, sed non e converso, ut patet de actu intellectus præue-
niente actum voluntatis: hic enim conuenit homini inquantum a ceteris
animalibus differt: tamen illius non est homo dominus: quia præuenit
voluntatem. Et sic totus literæ processus rueret videtur.

Quæstio.

Ad hoc dicitur qd decisio, quæ sit in corpore, intelligenda est proprie & forma-
liter de actione, & non exte lo vocabulo actionis ad omnem operationem. Vo-
catur autē proprie actio hominis, quæ extendendo dicitur agere: & non penes
quā magis dicitur agi quā agere. Modo constat, qd prima operatio intelle-
ctus, quæ facit dubium in proposito, est mere naturalis etiam antecedenter, &
propter nō est computanda inter actiones: secundum ipsam enim homo non di-
citur agere, sed agi potius, ut in secundo articulo vniuersaliter de naturalibus ac-
tionibus litera dicit. Negandum est ergo qd aliqua actio conueniat huiusmodi

ut homo, quæ non conueniat ei ut domino, & e converso. Et licet per illam
primā operationem homo differat a ceteris animalibus: quia illa est intelle-
ctualis, nō tamen differt ab eis per illā tanquam per actionē. Differt enim ho-
mo in agēdo a ceteris animalibus per hoc, qd est illis suorum actuum quātū in ef-
fendo & operādo, de quibus nō est præsens negotium per alium differat: & sic
liter solida litera & quo
ad processum & quo ad
distinctionem.



D PRIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod homini
non conueniat agere propter
finem: causa enim naturaliter
prior est. Sed finis habet ra-
tionem vltimū: ut ipsum nomen sonat. ergo
finis non habet rationem causæ: sed pro-
pter illud agit homo quod est causa actio-
nis, cum hæc præpositio, propter, designet
habitudinem causæ: ergo homini non con-
uenit agere propter finem.

10. Præterea, illud quod est vltimus finis, nō
est propter finem: sed in quibuldam actio-
nes sunt vltimus finis: ut patet per philoso-
phum in primo Ethic. c. i. ergo non omnia
homo agit propter finem.

10. Præterea. Tunc videtur homo agere pro-
pter finem quando deliberat. Sed multa ho-
mo agit absque deliberatione, de quibus e-
tiam quandoque nihil cogitat: sicut cum a-
liquis mouet pedem vel manum, aliis in-
tentus, vel fricat barbam. non ergo homo
omnia agit propter finem.

10. SED CONTRA, Omnia quæ
sunt in aliquo genere, deriuantur a princi-
pio illius generis, sed finis est principium in
operabilibus ab homine: ut patet per phi-
losophum in secundo Physic. ergo homini
conuenit omnia agere propter finem.

10. RESPONDEO dicendum, quod
actionum, quæ ab homine aguntur, ille so-
læ proprie dicuntur humanæ, quæ sunt
proprie hominis inquantum est homo. Dif-
fert autē homo ab aliis irrationalibus crea-
turis in hoc quod est suorum actuum do-
minus vnde illæ solæ actiones vocantur
proprie humanæ, quarum homo est domi-
nus. Est autem homo dominus suorum ac-
tuum per rationem & voluntatem: vnde
& liberum arbitrium esse dicitur facultas
voluntatis & rationis. Illæ ergo & actiones
proprie humanæ dicuntur, quæ ex volun-
tate deliberata procedunt: quæ autem alie
actiones homini conueniant possunt dici
quidem hominis actiones, sed non proprie
humanæ, cum nō sint hominis inquantum
est homo, Manifestum est autem qd omnes

10. In calce eiusdem articuli
dubium Nouissime doc-
currit: quod ex hoc qd vo-

luntatis obiectum formale est finis, conclusum est qd omnes actiones humanæ
sunt propter finem: debet namque concludi, ergo omnes actiones humanæ
tendunt in finem: sicut ex hoc qd color est obiectum visus, concluditur, ergo
omnis operatio visus tendit in colorem. Et in proposito ex hoc quod bonum
est obiectum voluntatis, ergo omnis operatio voluntaria tendit in bonum.
Ad hoc dicitur, qd quia tendere in aliquid, commune est omni tendenti in ter-
minum: fieri autē vel esse propter aliquid, specialiter est appropriatum causa-
litate finis expressioni, & doctrina ex propriis tradenda est: ideo licet potius
set concludi, Ergo omnes actiones humanæ tendunt in finem, quia si sunt pro-
pter finem, tendunt in finem oportuit tamē specificare proprium modū tendendi
in causam finalem: & dicere, ergo sunt propter finem. Et scito quod id quod in
actu signato significat esse, fieri agere propter finem, significat in actu exercito
tendere in bonum ut sic: quia bonum ex exercitatione finis. Et propterea idem
etiam est tendere in bonum ut sic: & propter finem. Sed autor ly propter finem,
visus est ad claritatem doctrinæ de fine in actu signato: vocabulum vtriusque, ut con-

¶ Præterea, Illud quod dat speciem, oportet esse prius, sed finis est posterior in esse.

ergo actus humanus non habet speciem a fine.

¶ Præterea, Idem nō potest esse, nisi in vna specie, fed eundem numero actum couenire ordinari ad diuersos fines. ergo finis non dat speciem actibus humanis.

SED CONTRA est quod dicit Aug. in lib. de moribus Eccl. & Manichaeorum. secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia.

In eo, ubi in fine
ad tertium aduertit, & au-
thor nō negat pluralita-
te huiusmodi proximo
aboluitur, sed specifica-
tiō aduertitur enim in

nus proprius. Si enim motus quodammodo distinguatur per actionē & passionem; utrumque horum ab actu specie fornicatur: quidē ab actu, qui est principii agēdi; passio ab actu qui est terminus motus nostri. unde calefactio actio nihil aliud est quā motio quēdā a calore process. ca

lesactio vero passio nihil aliud est quā motus ad calorē. Definitio autē manifesta rationē speciei. & vtroque modo actus humani, siue considerentur per modū actionū, siue per modū passionū, sunt. Et hoc manifestum est, quia actus humani sunt, ut interius clarescat, & exterioribus figuris indicentur. *Super Questionis primæ Art. quartum.* Nattic. 4. eiusdē qō.

ue per modū passionum, specie a fine for-
tiuntur. utroque enim modo possunt cōsi-
derari actus humani, eo q̄ homo mouet se
ip̄m, & mouet in a seipso: dictū est autē su-
pra, q̄ actus dicuntur humani inquantū pro-

cedūt à voluntate deliberatà. obiectū autem
voluntatis est bonū & finis. & ideo manife-
stū est, qđ principiū humanorū actiū, in-
quātū sunt humani, est finis: & similiter est

terminus corūde, nā id ad quod termina-
tur actus humanus, est id quod voluntas
intendit tanquā finē: sicut in agētibz na-
turalibz forma generati est conformis for-
mę generantis. Et quia ut dicitur dicitur 5. p.

Lucam, Mores proprii dicuntur humani, & actus morales proprii speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales & actus humani.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, qd finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu: quia cōparatur ad actum, vt principium vel terminus: & hoc idē ipsum est de ratione eius: quod & impossibile est, & non est fas tribuere diuinitati sapientie quia disponit oīa suauiter. Probat se-

¶ Ad secundū dicendum, qd finis secundum quod est prior in intentione, vt dictum est

¶ Ad tertium dicendum, qd idē actus nu-

mero secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum a quo habet speciem, sed potest ordinari ad possibiles fines remotos, quorum unus est finis alterius; possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae ordinetur ad diversos fines voluntatis, sicut hoc ipsum quod est occidere

hominē ēdē idē secundū speciē nature, pōt ordinari sicut in finē ad cōseruationē iustitiæ & ad satisfaciēdum iræ: & ex hoc erūt diuersi actus secundū speciē moris: quia vno modo erit act⁹ virtutis, alio mō erit act⁹ vitij. nō em̄ mot⁹ recipit speciē ab eo

q^d est termin⁹ p^r accidēs, sed soli ab eo q^d est terminus p^r se, fines
aut^{em} morales accidunt rei naturali, & e^coⁿuerso rō naturalis finis
accidit morali. & ideo nihil prohibet act⁹ qui sunt i^de^m secū^dū
speciē naturæ, esse diuersos secū^dū speciē moris: & e^coⁿuerso.

ARTICVLVS IIII.
¶ QVARTVM sic proceditur. Videtur qd nō
fit aliquis vltimus finis humanę vitę sed pceda

Alter in infinitu. Bonu em secundu lua ratione est
diffusiuu sui: vt patet per Diony. 7. c. de diu. no. S
ergo quod pcedit ex bono, ipsum etiã est bonu
Prima Secundæ S. Thom. 222 oportet

RESPONDEO dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: vno modo secundum rationem ultimi finis: alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio inuenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis omnes conueniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri: quia est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio inuenitur, non omnes homines conueniunt in ultimo finem: quidam appetunt diuitias tanquam consummatum bonum: quidam vero voluptatem: quidam vero quodcunque aliud, sicut & omni gustui delectabile est dulce. Sed quibusdam maxime delectabile est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum: & similiter illud bonum oportet esse completissimum quod tanquam ultimum finem appetit, habens affectum bene dispositum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illi qui peccant, auertuntur ab eo in quo vere inuenitur ratio ultimi finis: non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus. **Ad secundum** dicendum, quod diuersa studia viuendi contingunt in hominibus propter diuersas res, in quibus quæruntur ratio summi boni. **Ad tertium** dicendum, quod & si actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura quæ tendit ad vnum, ut dictum est.

ARTICVLVS VIII.

Primum in illo ultimo fine alia creatura conueniunt.

D OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conueniant. finis enim respondet principio: sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. ergo in ultimo fine hominis omnia alia conueniunt.

Præterea, Dio. dicit in lib. de diu. no. quod Deus conuertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem. sed ipse est ultimus finis hominis: quia solo ipso fruendum est. ergo in fine ultimo hominis etiam alia conueniunt.

Præterea, finis ultimus hominis est obiectum voluntatis. sed sed bonum voluntatis est bonum vniuersale: quod est finis omnium. ergo necesse est, quod in ultimo fine hominis omnia conueniant.

SED CONTRA est, quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt. ut August. dicit. sed non cadit in finalia expertia rationis, ut beata sint: sicut August. dicit in lib. 83. quæstionum. non ergo in ultimo fine hominis alia conueniunt.

RESPONDEO dicendum quod sicut Philosophus dicit in 5. Meta. finis dupliciter dicitur, scilicet cuius & quo. id est ipsa res in qua ratio inuenitur, & vbi sit adeo pro illo rei: sicut si dicamus, quod motus corporis grauis finis est vel locus interior, ut res: vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut vbi: & finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecunie ut vbi. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conueniunt: quia Deus est ultimus finis hominis & omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non conueniunt creaturæ irrationales. nam homo & alie rationales creaturæ consequuntur ultimum finem, cognoscendo & amando Deum, quod non competit aliis creaturis quæ adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei: secundum quod sunt, vel viuunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta: nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

QVÆSTIO SECUNDA DE
his in quibus hominis beatitudo consistit in octo articulis
diuisa.

ARTIC. VIII.

E INDE considerandum est de beatitudine. Primo quidem in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possimus. **Circa primum** quæruntur octo. **Primo**, utrum beatitudo consistat in diuitiis. **Secundo**, utrum in honoribus. **Tertio**, utrum in fama, siue in gloria. **Quarto**, utrum in potestate. **Quinto**, utrum in aliquo corporis bono. **Sexto**, utrum in voluptate. **Septimo**, utrum in aliquo bono animæ. **Octavo**, utrum in aliquo bono creato.

ARTICVLVS I.

Primum beatitudo hominis consistit in diuitiis.

A PRIMVM sic proceditur. videtur quod beatitudo nominis in diuitiis consistat. cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit, quod maxime in hominis affectu dominatur: huiusmodi autem sunt propriæ diuitiis: dicitur enim Eccl. 10. Pecunia obediunt omnia. ergo in diuitiis beatitudo nominis consistit.

Præterea, secundum Boetium in 3. de consol. Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus: sed in pecuniis omnia possideri videntur: quia ut Philosophus dicit in 5. Ethic. Ad hoc numus est inuentus, ut sit quasi fideiusor habendi pro eo quodcunque homo voluerit. ergo in diuitiis beatitudo nominis consistit.

SED CONTRA, Bonum hominis in retinendo beatitudinem, magis consistit quam in emittendo ipsam: sed sicut Boet. in 3. de consola. dicit. Diuitiæ effundendo magis quam coarctando melius nitent. siquidem auaritia semper odiosos, claros facit largitas. ergo in diuitiis beatitudo non consistit.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in diuitiis consistere. Sunt enim duplices diuitiæ, ut Philosophus dicit in 1. Poli. scilicet naturales & artificiales. Naturales quidem diuitiæ sunt quibus homini subueniunt ad defectus naturales tollendos: sicut cibis & potus, vestimenta, vehicula, & habitacula, & alia huiusmodi. Diuitiæ artificiales sunt quibus secundum se natura non inuatur, ut denarii, sed ars humana eos adinuenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium. Manifestum est autem quod in diuitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. quæruntur enim huiusmodi diuitiæ ad sustentandam naturam hominis: & ideo non possunt esse ultimus finis: sed magis ordinantur ad hominem, sicut ad finem. vnde in ordine naturæ omnia huiusmodi sunt infra hominem & propter hominem facta: secundum illud Psal. 8. Omnia subiecit sub pedibus eius. Diuitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturas, non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad vsum vitæ necessarias: vnde multo minus habent rationem ultimi finis. impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in diuitiis esse.

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

Ad secundum dicendum, quod pecunia possunt haberi omnia venalia: non autem spiritalia, quæ vendi non possunt: vnde dicitur Proverbiorum 17. Quid prodest stulto diuitias habere, cum sapientiam emere non possit?

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium diuitiarum non est infinitus: quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ: sed appetitus diuitiarum artificialium est infinitus, quia deferunt concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur: ut patet per Philosophum in 1. Poli. aliter tamen est infinitum desiderium diuitiarum, & desiderium summi boni: nam summum bonum quanto perfectius possidet, tanto ipsum magis amat, & alia continentur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur, & ideo dicitur Eccl. 14. Qui edunt me, adhuc esuriunt in appetitu diuitiarum, & quorum cuncte temporalium bonorum est econuerso: nam quando iam habentur ipsa continentur, & alia appetuntur: secundum quod significatur Ioan. 4. cum Dominus dicit, Qui bibit ex hac aqua (per quam temporalia significantur) sitiet

fitiet iterum. & hoc ideo: quia eorum insufficiens magis cognoscitur cum habentur. & ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, & quod in eis summum bonum non consistit.

ARTICVLVS II.

Primum beatitudo hominis consistit in honoribus.

A SECVDVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. beatitudo enim siue felicitas est primum virtutis: ut Philosophus dicit in 1. Ethic. sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis primum: ut Philosophus dicit in 4. Ethic. ergo in honore maxime consistit beatitudo.

Præterea, illud quod est magis desideratum ab hominibus, est beatitudo. sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor: quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. ergo in honore beatitudo consistit.

SED CONTRA, Beatitudo est in beato, honor autem non est in eo qui honoratur: sed magis in honorante qui reuerentiam exhibet honorato: ut Philosophus dicit in 1. Ethic. ergo in honore beatitudo non consistit.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore: honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam. & ita est signum & testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato, excellentia autem hominis maxime attenditur circa beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum: & secundum partes eius, id est secundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur: & ideo honor potest quidem consequi beatitudinem: sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod honor non est primum virtutis, propter quod virtuosus operatur. sed accipit honorem ab hominibus loco pramii, quasi à non habentibus ad dandum maius. verum autem primum virtutis est ipsa beatitudo: propter quam virtuosus operatur. si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

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

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quod homines maxime honorem desiderant: vnde quærunt homines maxime honorari à sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes vel felices.

ARTICVLVS III.

Primum beatitudo hominis consistit in fama siue in gloria.

A TERTIVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria in eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus, quas in mundo patiuntur. huiusmodi autem est gloria: dicit enim Apost. Rom. 8. Non sunt condignæ passionibus huius temporis ad futuram gloriam quæ reuelabitur in nobis. ergo beatitudo consistit in gloria.

Præterea, Bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium quarto capitulo de diu. nomi. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, ut Ambro. dicit, nihil aliud est quam clara cum laude notitia. ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

Præterea, Beatitudo est stabilissimum bonorum: hoc autem esse videtur fama vel gloria: quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur. vnde Boet. dicit in lib. de consol. Vos immortalitatem vobis propagare videmini. cum futuri famam temporis cogitatis. Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

SED CONTRA, Beatitudo est verum hominis bonum: sed fama seu gloria contingit esse falsam, ut enim dicit Boet. in lib. 3. de consolatione. Plures magnum sepe nomen falsis vulgi opinionibus attulerunt: quo quid turpius excogitari potest? nam qui falso prædicantur suis ipsi necesse est laudibus erubescant, non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere: nam gloria nihil aliud est quam clara notitia cum laude, ut Ambros. dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem diuinam, & aliter ad cognitionem humanam: humana enim cognitio à rebus cognitis cauatur: sed diuina cognitio est causa rerum cognitarum vnde perfectio humani boni, quæ beatitudo

do dicitur, non potest causari à notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit: & quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta & ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo: sed bonum hominis dependet sicut ex causa ex cognitione Dei: & ideo ex gloria, quæ est apud Deum dependet beatitudo hominis: sicut ex causa sua, secundum illud Psal. 90. Eripiam eum, & glorificabo eum: longitudine dierum adimplebo eum: & ostendam illi salutarem meum. Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sepe fallitur: & præcipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani: & ideo frequenter humana gloria fallax est. sed quia Deus falli non potest: eius gloria semper vera est: propter quod dicitur secundum ad Cor. 10. Ille probatus est quem Deus commendat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est a Deo coram angelis eius. vnde dicitur Mart. 8. Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis eius.

Ad secundum dicendum, quod bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum: si cognitio quidem vera sit oportet quod deriuetur a bono existente in ipso homine. & sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei: & sic bonum non inuenitur in eo cuius fama celebris habetur: vnde patet quod fama nullo modo potest facere hominem bonum.

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

ARTICVLVS IIII.

Primum beatitudo hominis consistit in potestate.

A QVARTVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini & primo principio. sed homines qui in potestatibus sunt propter similitudinem potestatis, maxime videntur esse Deo conformes: vnde in Scriptura Dij vocantur. ut patet Exod. 13. Dñs non detrahes. ergo in potestate beatitudo consistit.

Præterea, Beatitudo est bonum perfectum, sed perfectissimum est, quod homo etiam alios congrue possit regere: quod conuenit his qui in potestatibus sunt constituti. ergo beatitudo consistit in potestate.

Præterea, Beatitudo cum sit maxime appetibilis opponitur ei quod maxime est fugiendum, sed homines maxime fugiunt seruitutem: cui contraponitur potestas. ergo in potestate beatitudo consistit.

SED CONTRA, beatitudo est perfectum bonum: sed potestas est maxime imperfecta, ut enim dicit Boet. 3. de consol. prof. 5. Potestas humana sollicitudinum morbus expellere, formidinum aculeos vitare nequit: & postea, potentem censes, cui satellites latens ambiunt: qui quos terret, ipse plus metuit. non igitur beatitudo consistit in potestate.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere propter duo. Primo quidem: quia potestas habet rationem principii, ut patet in 3. Metaph. beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum & ad malum, beatitudo autem est proprium & perfectum hominis bonum: vnde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono vfu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum, quod in nullo pramiorum exteriorum bonorum beatitudo consistat: quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non comparatur secum aliud quod malum, omnia autem prædicta possunt inueniri & in bonis & in malis. Secunda ratio est quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens.

ficiens, ut patet in 1. Eth. hoc necesse est, quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit. Adeptis autem finibus premittitur possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse: puta sapientia, sanitas corporis, & huiusmodi. Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire, quod non convenit premittis: dicitur enim Eccl. 3. quod diuitia interdum conferuntur in malum domini sui, & simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Præmissa autem quatuor bona magis sunt à causis exterioribus, & ut plurimum à fortuna: unde & bona fortunæ dicuntur. unde patet, quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod diuina potestas est sua bonitas, unde uti sua potestate non potest nisi bene: sed hoc in hominibus non inuenitur: unde non sufficit ad beatitudinem, quod homo assimilatur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

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

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

ARTICVLVS V.

Primum beatitudo hominis consistit in aliquo bono corporis bono.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. dicitur enim Eccl. 30. Non est census supra censum salutis corporis: sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. ergo consistit in bonis corporis.

Præterea, Dionysius dicit 5. c. de diu. no. quod esse est melius quā vivere, & vivere melius quam alia quæ cōsequuntur, sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis. cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

Præterea, Quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto est causa superius tanto eius virtus ad plura se extendit. sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam: ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. ergo sicut prima causa efficiens est, quæ in omnia influat, ita vltimus finis est quod ab omnibus desideratur: sed ipsum esse est quod maxime desideratur de omnibus. ergo in his quæ pertinent ad esse hominis sicut est salus corporis maxime consistit beatitudo.

SED CONTRA est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia, sed secundum bona corporis à multis animalibus superatur: sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, in fortitudine: à cæruo, in cursu. ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo. Primo quidem quia beatitudo est, quod illius rei, quæ ordinatur ad aliquid sicut ad finem, vltimus finis sit eiusdem conseruationis in esse, unde gubernator non intendit sicut vltimum finem conseruationem nauis sibi commissæ, eo quod nauis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad nauigandum: sicut autem nauis committitur gubernatori ad dirigendum: ita homo est sue voluntati & rationi commissus: secundum illud quod dicitur Eccl. 1. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid, sicut ad finem. non enim homo est summum bonum. unde impossibile est, quod vltimus finis rationis & voluntatis humane sit conseruatio sui esse. Secundo, quia dato quod finis rationis & voluntatis humane esset cōseruatio humani esse: non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquid corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima & in corpore: & quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humane anime non dependet à corpore: ut supra ostensum est. ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat, unde omnia bona corporis ordinantur ad bona anime: sicut ad finem. unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est vltimus finis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. & ideo rationaliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus quæ per sensum significantur, sicut & bonum anime præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, prægminet vitæ & omnibus perfectionibus subsequenti: sic igitur

tur ipsum esse præhabere in se omnia bona subsequencia. & hoc modo Dionysius loquitur. sed si consideraretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum sicut est esse cuiuslibet creature, sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius: unde & Dionysius ibidem dicit, quod essentia sunt meliora existentibus, & intelligentia viuentibus.

Ad tertium dicendum, quod quia finis respōdet principio, ex illa ratione probatur quod vltimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse viuens, quædam secundum esse viuens & intelligens & beatum: & hoc paucorum est.

ARTICVLVS VI.

Primum beatitudo hominis consistit in voluptate.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. beatitudo enim cum sit vltimus finis non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime conuenit delectationi. ridiculum est enim ab aliquo querere propter quid velit delectari: dicitur in 10. Ethic. ergo beatitudo maxime in voluptate & delectatione consistit.

Præterea, Causa prima vehementius imprimit quam secunda: ut dicitur in 1. de causis. influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum, illud ergo videtur habere rationem finis vltimi quod maxime mouet appetitum: hoc autem est voluptas: cuius signum est, quod delectatio tantum abhorbet hominis voluntatem & rationem, quod alia bona contemnere facit. ergo videtur quod vltimus finis hominis qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

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

SED CONTRA est quod Boetius dicit in 3. de consol. Tristes exitus esse voluptatum, quibusque reminiscuntur libidinum suorum vult, intelligit: quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beate esse dicantur.

RESPONDEO dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum: ut dicitur 7. Eth. in quibus tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in vnaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius, sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conueniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria: bonum autem cōueniens si quidem sit perfectum est ipsa hominis beatitudo: si autem sit imperfectum, beatitudo est quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. unde manifestum est quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens est ipsam sicut per se accidens: voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus anime corpore vtens. Bonum autem quod pertinet ad corpus quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum, cum enim anima rationalis excedat proportionem materie corporalis pars anime quæ est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis & partium anime corpori concreatarum sicut inuisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur & finitur: unde forma à materia absoluta est quodammodo infinita: & ideo sensus qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero qui est vis à materia absoluta, cognoscit vniuersale, quod est abstractum à materia: & continet sub se infinita singula, unde patet, bonum conueniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum boni hominis, sed est minimū quiddā in comparatione ad bonum anime, unde Sap. dicitur, quod omne aurum in comparatione sapientie, arena est exigua. sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod eundem rationis est, quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio: quæ nihil est aliud quæ quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturæ est, quod graue feratur deorsum: & quod ibi quiescat. unde sicut bonum per se ipsum appetitur, ita & delectatio propter se & non propter aliud petitur, si ly propter, dicat causam finalem, si vero dicat causam formalem, vel potius causam motiuam, sic delectatio

delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis obiectum: & per consequens est principium eius, & dat ei formam. ex hoc enim delectatio habet quod appetatur quia est quies in bono desiderato.

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

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes sicut & appetunt bonum: & tamen delectatione appetunt ratione boni, & non conuerio: ut dictum est: unde non sequitur quod delectatio sit maximum, & per se bonum, sed quod vnaquaque delectatio consequatur aliquod bonum, & aliqua delectatio cōsequatur id quod est per se, & maximum bonum.

ARTICVLVS VII.

Primum beatitudo hominis consistit in aliquo bono anime.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono anime: beatitudo enim est quoddam hominis bonum. hoc autem per tria diuiditur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis & bona anime, sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus: neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est: ergo consistit in bonis anime.

Præterea, Illud cui appetimus aliquid bonum, magis amamus quod bonum quod ei appetimus: sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quæ pecuniam sed vniuersum: quod quodque boni sibi appetit amat: ergo seipsum amat magis quæ omnia alia bona, sed beatitudo est quod maxime amat, quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amant & desiderant: ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis: sed non in bonis corporis, ergo in bonis anime.

Præterea, perfectio est aliquid eius quod perficitur: sed beatitudo est quædam perfectio hominis ergo beatitudo est aliquid hominis sed non est aliquid corporis: ut ostensum est. ergo beatitudo est aliquid anime: & ita consistit in bonis anime.

SED CONTRA est, quod sicut Augustinus dicit in lib. de doctri. Christiana. Id, in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est: sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quicquid est in homine est diligendum propter Deum, ergo in nullo bono anime beatitudo consistit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, quæ adipisci desideramus, & usus seu adeptio, vel possessio illius rei. si ergo loquatur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus sicut vltimum finem, impossibile est quod vltimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius ipsa enim anima in se considerata est in potentia existens. fit enim de potentia sciente actu sciens, & de potentia virtuosa actu virtuosa, cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem vltimi finis unde impossibile est quod ipsa anima sit vltimus finis hominis: similiter etiam neque aliquid eius siue sit potentia siue actus siue habitus, bonum enim, quod est vltimus finis, est bonum perfectum completum boni appetitum: appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni vniuersalis, quodlibet bonum autem inherens ipsi anime, est bonum participatum & per consequens

particulatum: unde impossibile est quod aliquid eorum sit vltimus finis hominis. Sed si loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque, vltim ipsius rei, quæ appetitur ut finis, sic ad vltimum finem pertinet aliquid hois ex parte anime: quia homo per animam beatitudinem cōsequitur. res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, & quod beatitudo facit: sed huiusmodi adeptio vocatur beatitudo, unde dicendum est quod beatitudo est aliquid anime: sed in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.

AD PRIMVM ergo dicendum quod secundum quod sub illa diuisione comprehenduntur omnia bona, quæ homini sunt appetibilia, sic bonum anime dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed & obiectum quod est extrinsecum, & hoc modo nihil prohibet dicere id, in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum anime.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet quod beatitudo maxime amatur tanquam boni concupitum: amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum: & sic etiam homo amat seipsum, non est eadem ratio amoris vtrobique. Verum autem amore amicitia aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de charitate ageretur.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa est sit perfectio anime, est quoddam anime bonum inherens, sed id, in quo beatitudo consistit, in corpore quod scilicet beatitudo facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

ARTICVLVS VIII.

Primum beatitudo hominis consistit in aliquo bono creato.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. dicit enim Dionysius 4. c. de di. no. quod diuina sapiencia cōiungit fines primorum principij secundorum: ex quo pot accipi quod summum inferioris nature sit attingere infinitum nature superioris: sed summum hominis bonum est beatitudo: cum ergo Angelus nature ordine sit supra hominem, ut in primo habitu est, videtur quod beatitudo hois consistat in hoc quod aliquo modo attingat ad Angelum.

Præterea, Vltimus finis cuiuslibet rei est in suo opere perfectio: unde pars est propter totum, sicut propter finem: sed tota vniuersitas creaturarum quæ dicitur maior mundus cōparatur ad hominem, qui in 8. Physic. minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum, ergo beatitudo hominis consistit in tota vniuersitate creaturarum.

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

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit 19. de ciu. Dei. Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est. de quo dicitur Psal. 143. Beatus populus cuius Dominus, Deus eius est. RESPONDEO dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset vltimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. obiectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus est vniuersale verum: ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum vniuersale, quod non inuenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psal. 102. Qui replet in bonis desiderium, &c. in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod superius hois attingit quidam infinitum angelicæ nature per quandam similitudinem: non in ibi sicut in vltimo fine: sed procedit vltim; ad ipsum vniuersale fontem boni: qui est vniuersale subiectum beatitudinis omnium bonorum, tanquam infinitum & perfectum bonum exilens. Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit vltimus finis, sed ordinatur ad finem vltiorem, vltimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud: vniuersitas autem creaturae ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est vltimus finis sed ordinatur in Deum, sicut in vltimum finem: unde bonum vniuersi non est vltimus finis hominis sed ipse Deus. Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum, cuius est homo capax, ut rei intrinsecæ & inherens, est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum: bonum autem quod participatur ab Angelo & à toto vniuerso, est bonum finitum & contrarium.

QVAEST. III.
QVAESTIO TERTIA,
Quid sit beatitudo in octo
Articulis diuisa.

IN DE considerandum est quid sit beatitudo & quare requiratur ad ipsam. Circa primum quatuor octo. Primo, utrum beatitudo sit quid creatum, utrum sit operatio, utrum sit operatio sensitiua partis, an intellectiua tantum. Quarto, si est operatio intellectiua partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis. Quinto, si est operatio speculatiua intellectus, utrum sit operatio intellectus, an practici. Sexto, si est operatio intellectus speculatiua, utrum consistat in speculatione scientiarum speculatiuarum. Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. Octauo, utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICVLVS I.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in 1. de consol. esse Deum ipsam beatitudinem, necesse est confiteri. Præterea, Beatitudo est summum bonum, sed esse summum bonum conuenit Deo, cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus. Præterea, Beatitudo est ultimus finis in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit: sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum quo solo fruendum est. ut Aug. dicit, ergo beatitudo est idem quod Deus.

SED CONTRA. Nullum factum est increatum, sed beatitudo hominis est aliquid factum: quia secundum August. 1. de doct. Christ. illis rebus fruendum est, quæ nos beatos faciunt, ergo beatitudo non est aliquid increatum.

RESPONDEO dicendum quod sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avarus est finis pecunie. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fructus eius rei, quæ desideratur: sicut si dicatur quod possessio pecunie est finis avari, & frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatura aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fructus finis ultimi: ultimus autem finis vocatur beatitudo, si ergo beatitudo hominis consideretur, quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum: si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

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

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum: quia est adeptio vel fructus summi boni. **A**d tertium dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis per modum, quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICVLVS II.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus Rom. 6. Habebis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam æternam, sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viuendum, ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio. Præterea, Boetius dicit in tertio de consol. quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed status non nominat operationem, ergo beatitudo non est operatio. Præterea, Beatitudo significat aliquid in bono existens, cum sit ultima perfectio hominis, sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens, ergo beatitudo non est operatio.

Præterea beatitudo permanet in beato: operatio autem non permanet, sed transiit, ergo beatitudo non est operatio. Præterea, Vnus hominis est una beatitudo: operationes autem sunt multæ, ergo beatitudo non est operatio. Præterea, Beatitudo inest beato absque interruptione, sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno vel aliqua alia occupatione, vel quiete, ergo beatitudo non est operatio.

ARTIC. I. II. ET III.

SED CONTRA, est quod Philosophus dicit in primo Ethic. quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. **R**ESPONDEO dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio, vnumquodque enim tantum perfectum est, in quantum est actus, nam potentia sine actu imperfecta est oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere, manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis, unde & actus secundus a philosopho nominatur in 2. de anima nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans, & inde est quod in aliis rebus res vnaquæque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in 2. de celo. necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Vno modo ipsum esse viuens, & sic beatitudo non est vita, ostensum est enim quod esse vnius hominis qualecunque sit, non est hominis beatitudo: solus enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viuens secundum quam principium vite in actum reducitur: & sic nominamus vitam actum vel contemplatiuum vel voluptuosum: & hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis, quod patet per hoc quod dicitur Ioan. 7. Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum & vnum. **A**d secundum dicendum, quod Boetius diffiniendo beatitudinem, considerauit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum: & hoc significauit cum dixit, quod est status omnium bonorum aggregatione perfectus: per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Arist. expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quod homo fit in huiusmodi statu: quia per operationem quandam. & ideo in 1. Ethic. ipse etiam ostendit quod beatitudo est bonum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 9. Metaph. duplex est actio: una quæ procedit ab operante in exteriorē materiam, sicut vrere & secare. & talis operatio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actio & perfectio agentis: sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, & velle: & huiusmodi actio est perfectio & actus agentis, & talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicatur quandam ultimam perfectionem secundum quod diuersæ res beatitudinis capaces, ad diuersos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diuersimode beatitudo dicatur: nam in Deo est beatitudo per essentiam, ipsa ipsum esse eius, est operatio eius: quia non fruatur alio, sed seipsum in Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem quæ coniungitur bono increato: & hæc operatio est in eis vnica & sempiterna in hominibus autem secundum statum presentis vite est vltima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed hæc operatio nec continua potest esse & per consequens nec vnica est: quia operatio intermissione multiplicat: & propter hoc in statu presentis vite perfectio beatitudinis ab homine haberi non potest, unde Philosophus in 1. Ethic. ponens beatitudinem hominis in hac vita dicit eam imperfectam post multa concludens, Beatos autem dicimus ut homines, sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quæ erimus sicut angeli in celo: sicut dicitur Matt. 22. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat obiectio: quia vna & continua & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur: sed in presenti vita quantum deficiamus ab vnitate & cōiunitate talis operationis, tantum deficiamus a beatitudinis perfectione, est tñ aliqua participatio beatitudinis: & quanto operatio potest esse magis continua & vna, tanto plus habet rationem beatitudinis: & ideo in actiua vita, quæ circa multa occupatur est minus de ratione beatitudinis, quæ in vita contemplatiua quæ versatur circa vnum, id est, circa veritatis cōtemplationem, est aliquando hō actu non operari, sed hōi operatione: tñ quia in prōptu habet eā, sepe potest operari. Et quia etiam ipsam cōtentionem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis ad operationem prædictam ordinat, quasi videt operationem continuam esse, Et per hoc patet solutio ad quintum & ad sextum.

ARTICVLVS III.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus: nulla enim operatio inuenitur in homine nobilior operatione sensitiua nisi intellectiua. Sed operatio intellectiua dependet in nobis ab operatione sensitiua: quia non possumus intelligere sine phantasmate, ut dicitur in tertio de anima, ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiua. Præterea, Boetius dicit in 3. de consol. quod beatitudo est status omnium bonorum cōgregatione perfectus, sed quædam bona sunt sensitiua, quæ attingunt per sensus operationem, ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

QVAEST. III.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in primo Ethic. quod non esset nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas, sed per operationes sensitiuas quædam partes animæ perficiuntur, ergo operatio sensitiua requiritur ad beatitudinem.

SED CONTRA, in operatione sensitiua communicant nobis bruta animalia non autem in beatitudine, ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiua.

RESPONDEO dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter. Vno modo essentialiter alio modo antecedenter: tertio modo consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem, nam beatitudo hominis consistit essentialiter in cōiunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, cui homo coniungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam, quia (sicut ostensum est) in corporibus bonis beatitudo hominis non consistit quæ tamen sola per sensus operationem attingitur: possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter, & consequenter, antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam: qualis in presenti vita haberi potest, nam operatio intellectus præparat operationem sensus, consequenter autem in illa perfecta beatitudine quæ expectatur in celo, quia post resurrectionem ex ipsa beatitudine animæ, (ut Aug. dicit in epistola ad Diocorum,) fiet quædam refluencia in corpus & in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur: ut infra magis patebit cum de resurrectione agetur: non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungitur, a sensu dependebit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod obiectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam qualis in hac vita haberi potest. **A**d secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per cōiunctionem ad vniuersalem fontem totius boni: non quod indigeat singulis particularibus, bonis sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vite.

Ad tertium dicendum, quod imperfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantia a superiori: in beatitudine autem imperfecta præsentis vite econuersio, a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum si beatitudo est intellectiua partis sit operatio intellectus, an voluntatis.

AD QVARTUM sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Aug. 19. de ciuitate Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit, unde in Psalm. 147. Qui posuit fines tuos pacem, sed pax ad voluntatem pertinet, ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

Præterea, Beatitudo est summum bonum, sed bonum est obiectum voluntatis, ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit. Præterea primo mouenti respondet ultimus finis: sicut ultimus finis totius exercitus est victoria quæ est finis ducis, qui omnes mouet: sed primum mouens ad operandum, est voluntas quia mouet alias vi-

ARTIC. IIII.

res, ut infra dicitur, ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis: sed nobilior est Dei dilectio quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus: ut patet per Apostolum 1. ad Corin. 13. ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

Præterea Aug. dicit in 13. de Trin. quod beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil vult male, & post pauca subdit, Et appropinquat beatitudo, qui bene vult quodcunque vult: bona enim beatus facit, quorum bonorum iam habet aliquid ipsam scilicet bonam voluntatem, ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

SED CONTRA est quod Gominus dicit Ioan. 17. Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum vnum: vita autem æterna est vltimus finis, ut dictum est, ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

RESPONDEO dicendum, quod ad beatitudinem, (sicut supra dictum est,) duo requiruntur vnum, quod est esse beatitudinis: aliud, quod est quasi per se accidentis eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo, quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi: consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis: voluntas autem fertur in finem & assensum, cum ipsum desiderat: & presentem, cum in ipso requiescens delectatur, manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem: delectatio autem aduenit voluntati ex hoc quod finis est præsens, non autem econuerso ex hoc aliquid sit præsens, quia voluntas delectatur in ipso: oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod sit finis ipse præsens voluntati: & hoc manifeste apparet circa fines sensibiles, si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, ita iam a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere, sed a principio quid est absens ei: consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi, & tunc iam delectatur in pecunia habita, sic igitur circa intelligibilem finem contingit, nam a principio volumus consequi finem intelligibilem consequi autem ipsum per hoc quod sit præsens nobis per actum intellectus: & tunc voluntas delectata cōquiescit in fine iam adeptio, sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Aug. dicit 10. confes. quod beatitudo est gaudium de veritate: quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod pax pertinet ad vltimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo: sed quia antecedenter & consequenter habet se ad ipsam, antecedenter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia & impediencia ab vltimo fine consequenter vero inquantum iam homo adeptio vltimo fine, remanet pacat desiderio quietato. **A**d secundum dicendum, quod primum obiectum voluntatis non est actus eius: sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile, unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsi. **A**d tertium dicendum, quod finem primo

prima, via originis. In hoc ergo secundum ipsum primo peccatæ ratio: quia assumpti beatitudo consistit in cōsecutione finis, via generationis, secundo, arguit illam defectus, quia scilicet non sufficiens tenet actus voluntatis circa finem, ponit enim litera duos tantum scilicet desiderium & quietationem, sed si proprie de quietatione debeat testis, quoniam quies proprie delectatio est: & præter eam est amor, iuxta illud August. Ap. petus inhiat finis ad mortuos: & in hoc quietatio amore, qui etiam quies in fine dicitur potest, consistere, dicit beatitudinem: nec hoc ratio literæ excludit, sed quietem delectationis tantum. Insuper autem somni, scilicet quod beatitudo formaliter sit actus voluntatis, id est amor vltimi finis visus tripliciter: primo sic, Beatitudo formalis consistit in actu propinquo vltimo finis ex tunc tunc, quæ est beatitudo obiecta, ergo consistit in actu voluntatis. Antecedens patet, quia quanto propinquius simpliciter vltimo finis magis habet beatitudinis finis vltimioris consequentia vero probatur, quia finis vltimus ut sic, est proprium obiectum actus voluntatis. Ex quo potest argui, Actus tendens ex se in finem ut sic, est ei propinquior illo qui non ex se ut sic, in ipsum tendit. Talis est actus voluntatis respectu actus intellectus: probatur, quia finis est proprium obiectum appetitus: vnde 1. q. 1. dicitur. Secundo sic, Amare & intelligere, ordinare se habent, autem amare est proprium intelligere ut finis: & hoc non quia secundum Arist. lib. 2. Cui Deus homo: perfectus est illi ordo amare, ut intelligeret, ergo intelligere est proprium amare ut finem: ergo amor est finis vltimus formalis. Tercio sic, Actus voluntatis inter intrinsicæ est summe volendus: ergo in eo consistit beatitudo formalis: seu intrinsicæ, consequentia nota: & antecedens probatur, voluntas plus appetit perfectionem sui in vltimo fine quam intellectus, ergo actus ille (ius est summe inter intrinsicæ volendus, hoc antecedens probatur. Voluntas naturaliter plus appetit appetitum naturalem perfectionem, quam intellectus, ergo ex appetitu libero recto tamen: quia liber rectus consonat naturali. At quod ab aliis, quæ vi de si vis in Capite. 19. distinctione quarta. Ad eund.

QVAEST. V.

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturae, ut scilicet naturaliter sit ei superior: potest tamen eos transcendere per operationem intellectus: dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat, quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

ARTICVLVS II.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod vnus homo alio non possit esse beator. beatitudo enim est primum virtutis: ut Philosophus dicit in primo Ethicorum. sed pro operibus virtutum omnibus aequalis merces redditur: dicitur enim Mattheo 20. quod omnes qui operati sunt in vinea acciperunt singulos denarios: quia (ut dicit Gregorius) aequaliter vitam eternam retributionem sortiti sunt. ergo vnus non erit beator alio.

Præterea, Beatitudo est summum bonum: sed summum non potest esse aliquid maius: ergo beatitudine vnus hominis non potest alia esse maior beatitudo.

Præterea, Beatitudo cum sit perfectum & sufficiens bonum, desiderium hominis quietat: sed non quietatur desiderium si aliquid bonum deest quod suppleri possit: si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum: ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

SED CONTRA, est quod dicitur Io. 14. In domo Patris mei mansiones multae sunt: per quas (ut Augustinus dicit) diuersae meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna: dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo: ergo sunt diuersi gradus beatitudinis: & non omnium est æqualis beatitudo.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo formalis sicut supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis vltimus, qui est summum bonum, & adeptio vel fructus ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod beatitudinis obiectum & causa, non potest esse vna beatitudo alia maior: quia non est nisi vnus summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati: sed quantum ad adeptiōem huiusmodi boni vel fructum non potest aliquid alio esse beator: quia quanto magis hoc bono fruatur, tanto beator est: contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fructum: & secundum hoc potest aliquid alio beator esse.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod vnitas denarii significat vnitatem beatitudinis ex parte obiecti: sed diuersitas mansionum significat diuersitatem beatitudinis secundum diuersum gradum fructus.

AD secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum in quantum est summi boni perfecta possessio sine fructu.

AD tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquid bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni. ut Augustinus dicit sed dicitur aliquis alio beator ex diuersa causa: autem boni participatione: additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem, unde Augustinus dicit in 1. consell. Qui te & alia nouit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.

ARTICVLVS III.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. dicitur enim in Psal. 118. Beati immaculati in via qui ambulant in Lege Domini. hoc autem in hac vita contingit, ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Præterea, Imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis: alioquin vnus non esset beator alio. sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo & amando Deum, licet imperfecte. ergo homo in hac vita potest esse beatus.

Præterea, Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse. videtur enim naturale quod in pluribus est natura autem non totaliter deficit, sed plures ponunt beatitudinem in hac vita ut patet per illud Psal. 143. Beati dixerunt populum cui hæc sunt, scilicet præsentis vitæ bona. ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

SED CONTRA, est quod dicitur Iob. 14. Homo natus de muliere breui viuens tempore. repletur multis miseriis: sed beatitudo excludit miseriam. ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem & vera beatitudo non potest haberi in hac vita: & hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione: nam beatitudo, cum sit perfectum & sufficiens bonum, omne malum excludit, & omne desiderium implet. in hac autem vita non potest omne malum excludi, multis enim malis præfens vita subiacet, quæ vitari non possunt, & ignorantia ex parte intellectus, & inordinata affectio ex parte appetitus, & multiplicibus poenalaribus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter persequitur 10. de ciui. Dei. similiter etiam boni desiderium in hac vita satari non potest: naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet: bona autem præfens vitæ transitoria sunt, cum & ipsa vita transiet, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem: unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio diuinæ essentie: quæ non potest homini provenire in hac vita: ut in primo ostensum est. ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram & perfectam beatitudinem adipisci.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita: secundum illud Rom. 8. Spe salui facti sumus: vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fructum.

AD secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Vno modo ex parte ipsius obiecti beatitudinis: quod quidem secundum sui essentiam non videtur: & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum: sed imperfecte per respectum ad modum, quo Deus seipso fruatur, & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quædam (ut supra dictum est) vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto quod dat speciem actui: non autem ex subiecto.

AD tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis: & sic non ex toto in sua assumptione deficiunt.

ARTICVLVS IIII.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti. beatitudo enim est perfectio quædam: sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: & ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

Præterea, Beatitudo consistit in actione intellectus qui subiacet voluntati: sed voluntas se habet ad opposita. ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur: & ita homo desinet esse beatus.

Præterea principio respondet finis: sed beatitudo hominis habet principium: quia homo non semper fuit beatus. ergo videtur quod habeat finem.

SED CONTRA, est quod dicit Mattheus 23. de iustis, quod ibunt

QVAEST. V.

ibunt in vitam æternam, quæ (ut dictum est) est beatitudo sanctorum. quod autem est æternum, non deficit. ergo beatitudo non potest amitti.

RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. & hoc patet in felicitate contemplatiua, quæ amittitur vel per obliuionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægitudine: vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate actiua. voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret à virtute in cuius actu principaliter consistit felicitas. si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare in quantum impediunt multas operationes virtutum. non tamen possunt eam totaliter auferre: quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas aduersitates homini laudabiliter sustinet. & quia beatitudo huius vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis: ideo Philosophus dicit in primo Ethicorum. Aliquis esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines: quorum natura mutationi subiecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum quod Origenes posuit quorundam Platonum errorem sequens, quod post vltimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis: cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietetur, & omne malum excludatur: naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, & quod eius retinendi securitatem obineat: alioquin necesse est quod timore amittendi vel dolore, de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum: quæ quidem opinio si vera sit, consequens est beatitudinem nunquam amittere: si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in 6. Ethicorum. Non igitur iam vere sit beatus si aliquod malum ei inest.

Secundo idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali: ostensum est enim supra quod perfecta beatitudo hominis in visione diuinæ essentie consistit: est autem impossibile quod aliquis videns diuinam essentiam, velit eam non videre: quia omne bonum habitum quo aliquis carere vult, aut est insufficientis, & queritur aliquid sufficientius loco eius: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit: visio autem diuinæ essentie replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis. unde dicitur in Psal. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua. & Sapientia. 7. dicitur. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientie: similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum: quia de contemplatione sapientie dicitur, Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, nec regium conuiuius eius: sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem desistere: similiter etiam non potest eam perdere Deo subrahente, quia cum subtractio beatitudinis sit quædam poena non potest talis subtractio à Deo iusto iudice provenire nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est. similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere, quia mens Deo coniuncta super omnia alia eleuatur, & sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. unde inconueniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, & econuerso, quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subiacent temporis & motui.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato: & ideo absque mutabilitate aduenit eam habenti, faciente hoc virtute diuina, quæ hominem subleuat in participationem æternitatis transcendens omnem mutationem.

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

AD tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis: sed caret finem propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. unde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est quod caret fine.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato: & ideo absque mutabilitate aduenit eam habenti, faciente hoc virtute diuina, quæ hominem subleuat in participationem æternitatis transcendens omnem mutationem.

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

AD tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis: sed caret finem propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. unde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est quod caret fine.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato: & ideo absque mutabilitate aduenit eam habenti, faciente hoc virtute diuina, quæ hominem subleuat in participationem æternitatis transcendens omnem mutationem.

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

AD tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis: sed caret finem propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. unde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est quod caret fine.

ARTICVLVS V.

De est apud vere Philosophos, qui non in ære loquuntur, sed voluntatem in bonum tantum & voluntatem rectam in vero bonum tantum ferri posse nouerunt.

AD QVINTVM sic procedit. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. natura enim non deficit in necessariis: sed nihil est homini tam necessarium quam id quod per finem vltimum consequitur: ergo hoc nature humane non deest: potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

Præterea, Homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior: sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi duos fines: ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

Præterea, Beatitudo est operatio perfecta secundum philosophum. eiusdem autem est incipere & perficere ipsam. cum igitur operatio imperfecta quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, quæ suorum actuum est dominus: videtur quod per naturalem potentiam possit perferre ad operationem perfectam quæ est beatitudo.

SED CONTRA, Homo est in principii naturaliter actum suorum per intellectum & voluntatem, sed vltima beatitudo finis præparata excedit intellectum & voluntatem. Dicit etiam Apostolus ad Cor. 2. Oculus non vidit, & auris non audiuit, & in cor hominis non ascendit quæ præparauit Deus diligetibus se. ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia eo modo quo & virtus in cuius operatione consistit, de quo infra dicetur. sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione diuinæ essentie. videtur autem Deum per essentiam esse supra naturam, non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ ut in primo ostensum est.

naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ eius: sicut de intelligentia dicitur in li. de causis, quod cognoscit ea quæ sunt supra se, & ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ: omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creaturæ, deficit à visione diuinæ essentie, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creaturæ. unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem vltimam per sua naturalia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut natura non deficit huiusmodi in necessariis, quæ non dedit sibi arma & tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem & manus quibus possit hæc sibi acquirere: ita nec deficit huiusmodi in necessariis, quæ non daret sibi aliquid principium quo posset beatitudinem consequi. hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitrium quo posset conueniri ad Deum, qui eum faceret beatum: quæ enim per amicos possumus, per nos aliquid possumus, ut dicitur in 3. Ethicorum.

AD secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura, quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum: licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio: ut Philosophus dicit in 2. de celo: sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ.

Prima secunda S. Thom. bb 3 auxil

QVAEST. V.

Questio V. Super Quæstione
quinta. Articulus primus.
In articulo sexto septi-
mo, & octavo tituli
scribendum occur-
rit nisi q. materia ob-
iecti tractata est in
lib. q. 3. art. 1. ubi soluta
sunt rationes. Sed quæ
vide ibi. Et hic comple-
ditur tractatus primus hu-
ius libri.

Positionem materiae, potest ultimam perfectionem conferre, imperfecta autem operatio quæ subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex obiecto. unde ratio non sequitur.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur q. homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturæ, scilicet Angeli. cum enim duplex ordo inueniatur in rebus: vnus partium vniuersi ad vniuersum, alius totius vniuersi ad bonum quod est extra vniuersum: primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem, ut dicitur 12. Metaph. sicut ordo partium exercitus ad vniuersum exercitus ad ducem: sed ordo partium vniuersi ad vniuersum extenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores: ut in primo dictum est. beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra vniuersum: quod est Deus. ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli, in hominem homo beatus efficitur.

¶ Præterea, Quod est in potentia tale, potest reduci in actum, per id quod est actu tale, sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum, per id quod est actu calidum sed homo est in potentia beatus. ergo potest fieri actu beatus per Angelum: qui est actu beatus.

¶ Præterea, Beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est. sed Angelus potest illuminare intellectum hominis: ut in primo habitum est. ergo Angelus potest facere hominem beatum.

¶ SED CONTRA est quod dicitur in Psal. 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus.

RESPONDEO dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subiecta (ut potest habens limitatam virtutem & actionem) illud quod excedit naturam creaturæ, non potest fieri virtute alicuius creaturæ: & ideo siquid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate à Deo: sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, & cetera huiusmodi. ostensum est autem, quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creaturæ: unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturæ conferatur: sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta: si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa & de virtute, in cuius actu consistit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod plerumque contingit in potestatis actibus ordinari, quod perducere ad vltimum finem pertinet ad supremam potentiam: inferiores vero potentie coadiuvant ad consecutionem illius vltimi finis disponendo: sicut ad artem gubernatiam. quæ præest nauifactioni, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit, sic in ordine vniuersi homo quidem adiuuatur ab Angelis ad consequendum vltimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem: sed ipsum vltimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

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

Ad tertium dicendum, quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli quantum ad aliquas rationes diuinorum operum: non autem quantum ad vniuersum diuinæ essentia: ut in primo dictum est: ad eam enim

ARTIC. VI. VII. ET VIII.

videndam omnes immediate illuminantur à Deo.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum requiratur aliqua opera bona ad hoc quid homo beatitudinem consequatur.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod non requiratur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur à Deo. Deus enim cum sit agens infinita virtutis, non præexigit in agendo materiam aut dispositionem materiam, sed ita ut potest totum producere, sed opera hominis cum non requirantur ad beatitudinem eius, sicut causa efficiens (ut dictum est) non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. ergo Deus qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

¶ Præterea, Sicut Deus est actor beatitudinis immediate: ita & naturam immediate instituit: sed prima in institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente vel actione creaturæ: sed statim fecit vnumquodque perfectum in sua specie. ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

¶ Præterea, Apostolus dicit Ro. 4. Beatitudinem hominis esse cui Deus confert iustitiam sine operibus: non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

¶ SED CONTRA est quod dicit Io. 13. Si hæc feceris, beati eritis, si feceritis ea. ergo per actionem ad beatitudinem peruenimus.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo voluntatis (ut supra dictum est) requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad vltimum finem, quæ ita exigitur ad consecutionem vltimi finis, sicut debita dispositio materiam ad consecutionem forme: sed ex hoc non ostenditur q. aliqua operatio hominis debeat præcedere eius beatitudinem. posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, & finem consequentem: sicut quandoq. simul materiam disponit, & inducit formam: sed ordo diuinæ sapientie exigit ne hoc fiat, ut enim dicitur in 2. de celo, eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum finem motu, aliquid vno motu, aliquid pluribus: habere autem perfectum bonum sine motu conuenit ei quod naturaliter habet illud: habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei: unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moueatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creaturæ, nulla pura creatura conuenienter beatitudinem consequitur alibi: motu operationis per quam tendit in ipsam: sed Angelus qui est superior ordine naturæ, quam homo, consecutus est eam ex ordine diuinæ sapientie vno motu operationis meritorie: ut in primo expositum est. homines autem consequuntur ipsam multis moribus operationum, quæ merita dicuntur. unde etiam secundum philosophum beatitudo est primum virtuosarum operationum.

AD PRIMVM ergo dicendum, q. operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficienciam diuinæ virtutis beatificantis: sed ut seruatur ordo in rebus. **A**d secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit alibi: alia dispositione vel operatione creaturæ præcedente: quia sic instituit prima indiuidua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteriores: & similiter quia per Christum qui est Deus & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2. Qui multos filios in gloriam adduxerat statim à principio suæ conceptionis alibi: aliqua operatione meritoria præcedente anima eius fuit beata: sed hoc est singulare in ipso. na peris baptizatis subuenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam: licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum Christi membra effecti.

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

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum omnis homo appetat beatitudinem.

AD OCTAVM sic proceditur. Videtur q. non omnes appetant beatitudinem: nullus enim potest appetere quod ignorat, cū bonum apprehensum sit obiectum appetitus: ut dicitur in 3. de anima, sed multi nesciunt quid sit beatitudo, quod (sicut Augustinus dicit in 13. de Trin.) patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluntatibus corporis: quidam in virtute anime: quidam in aliis rebus. non ergo omnes beatitudinem appetunt.

¶ Præterea, Essentia beatitudinis est visio essentia diuinæ, ut dictum est: sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per

QVAEST. VI.

per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

¶ Præterea, Aug. dicit in 13. de Trin. Quod beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil male vult: sed non omnes hoc volunt. quidam enim male aliqua volunt, & tamen volunt illa se velle. non ergo omnes volunt beatitudinem.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit 13. de Trin. si vnus dixisset, Omnes beati esse vultis, miser esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognoscere voluntate: quilibet ergo vult esse beatus.

RESPONDEO dicendum q. beatitudo dupliciter potest considerari. Vno modo fm communem rationem beatitudinis. & sic necesse est q. omnis homo beatitudinem velit, ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius quod totaliter eius voluntati satisfiat: vñ appetere beatitudinem, nihil aliud est q. appetere ut voluntas satisfiat: quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine fm specialem rationem quantum ad id in quo beatitudo consistit. & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conueniat: & per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, q. cum voluntas lequatur apprehensionem intellectus seu rationis: sicut contingit q. aliquid est idem secundum rem, q. tamen est diuersum secundum rationis considerationem: ita contingit q. aliquid est idem secundum rem: & tamen vno modo appetitur, alio modo non appetitur. beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis. & sic naturaliter & ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentie operantis, vel ex parte obiecti: & sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, q. ista definitio beatitudinis quæ quidam posuerunt, beatus est qui habet omnia quæ vult: vel cui omnia optata succedunt, quodammodo intellecta est bona & sufficiens: alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligat simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu: sic verum est q. qui habet omnia quæ vult, est beatus. nihil enim fatiat naturale hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod beatitudo. Si vero intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem: sed magis ad miseriam, in quantum huiusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcumque vult naturaliter. sicut etiam ratio accipit ut vera interdum quæ impediunt à cognitione veritatis: & secundum hanc considerationem Aug. addit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit, quamuis primum posset sufficere si recte intelligeretur, scilicet quod beatus est qui habet omnia quæ vult.

QVAESTIO SEXTA, DE voluntario & inuoluntario, in octo articulis diuisa.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est peruenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare: ut sciamus quibus actibus perueniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes & actus circa singularia sunt, ideo omnis operatiua scientia in particulari consideratione perficitur. moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in vniuersali, secundo vero in particulari.

Circa vniuersalem autem considerationem humanorum actuum primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus. Secundo, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii quidam sunt homini & aliis animalibus communes, & quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprii homini, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii homini: secundo de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes: qui dicuntur anime passionibus.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo de consideratione humanorum actuum. Secundo de distinct. eorum actuum, cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius homini: oportet considerare de quibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario & inuoluntario in communi. Secundo, de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate elicti, ut immediate ipsius voluntatis elictes. Tercio, de actibus qui sunt voluntarii, quasi à vo-

ARTIC. I.

luntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quoddam circumstantias secundum quas diuiduntur: primo considerandum est de voluntario & inuoluntario, & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium & inuoluntarium inuenitur.

Circa primum quaruntur octo. Primo, vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium.

Secundo, vtrum inueniatur in animalibus brutis.

Tercio, vtrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, vtrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, vtrum violentia causet inuoluntarium. Sexto, vtrum metus causet inuoluntarium. Septimo, vtrum concupiscentia inuoluntarium causet. Octauo, vtrum ignorantia.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inueniatur voluntarium. voluntarium enim est cuius principium est in ipso: ut patet per Gre. Nicenum & Damasc. & Arist. sed principium humanorum actuum non est in ipso homine sed est extra. nam appetitus hominis mouetur ad agendum ab appetibili quod est extra: quod est sicut mouens non motum: ut dicitur in 3. de anima. ergo in humanis actibus non inuenitur voluntarium.

¶ Præterea, Philosophus in 8. Phys. probat q. non inuenitur in animalibus aliquis actus nouus qui non præueniatur ab alio motu exteriori: sed omnes actus hominis sunt noui: nullus enim actus hominis æternus est. ergo principium omnium humanorum actuum est ab extraneo igitur in eis inuenitur voluntarium.

¶ Præterea, Qui voluntarie agit, per se agere potest: sed hoc homini non conuenit. dicitur enim Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere. ergo voluntarium in humanis actibus non inuenitur.

¶ SED CONTRA est quod dicit Damascenus in 2. lib. quod voluntarium est actus: qui est operatio rationalis. tales autem sunt actus humani: ergo in actibus humanis inuenitur voluntarium.

RESPONDEO dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quorundam actuum principium est in agente, seu in quod mouetur. quorundam autem motuum vel actuum principium est extra: cum enim lapis mouetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem: sed cum mouetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ à principio intrinseco mouentur, quædam mouent seipsa, quædam autem non: cum enim omne agens seu motum agit, seu moueatur propter finem (ut supra habitum est) illa perfecte mouetur à principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moueantur, sed ut moueantur in finem. ad hoc autem q. fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliquis: quodcumque igitur sic agit, vel mouetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agit, sed etiam ut agit propter finem: quod autem nulla notitiam finis habet, etiam in eo fit principium actionis vel motus, non tamen eius quod est agere.

Nam agens ex natura finis in se habet principium quod agit & mouetur propter finem.

Circa illam aliam propositionem in eod. corpore, scilicet quodcumque sic agit, vel mouetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agit & mouetur propter finem, sed etiam ut agit & mouetur propter finem.

Annexa.

Super Quæstione sexta, Artic. primum.

Nam agens ex natura finis in se habet principium quod agit & mouetur propter finem.

Secundo, vtrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, vtrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, vtrum violentia causet inuoluntarium.

Sexto, vtrum metus causet inuoluntarium.

Septimo, vtrum concupiscentia inuoluntarium causet.

Octauo, vtrum ignorantia.

Præterea, Qui voluntarie agit, per se agere potest.

Sine me nihil potestis facere.

ergo voluntarium in humanis actibus non inuenitur.

SED CONTRA est quod dicit Damascenus in 2. lib.

quod voluntarium est actus: qui est operatio rationalis.

tales autem sunt actus humani: ergo in actibus humanis inuenitur voluntarium.

RESPONDEO dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quorundam actuum principium est in agente, seu in quod mouetur.

quorundam autem motuum vel actuum principium est extra: cum enim lapis mouetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem.

QVAEST. VI.

seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Dubium occurrit, quia contradiet determinatiōi facta in 2. art. q. prima, ubi conclusum est, esse principium rationis naturae agere propter finem, ut motus sit ad finem, hic enim expresse dicitur, quod huiusmodi ut animalia mouentur ad finem, quia quilibet cognoscit finem habent quomodo sunt huiusmodi.

¶ **Ad quodlibet principium** moueri finem cognoscit. ¶ **Quaestio.** ¶ **Circa deinde in eodem corpore** propositio nem ex praedicta, scilicet, unde dicitur, non moueri seipsa, sed ab aliis moueri, dubium quod occurrit, quoniam constat, quod vegetabilia mouentur seipsa motu augmenti ad oēs differentias positionis, & tamen caret notitia finis. Illud ergo est, quod huiusmodi, scilicet, eorum finis notitia, non dicitur moueri seipsa. Et constat, quia in prima parte q. 18. art. 1. in responsione ad secundum, expresse dicitur, quod hoc mouentur seipsa.

¶ **Ad primam dubitationem** euidentiam, scilicet, quod hoc mouet seipsa propter finem, potest habere principium duplicis ordinis.

Alterum scilicet proprii ordinis, alterum subordi nati. Proprii quidem ordinis principium est quod propter virtutem hoc facit subordinati vero, quod superioris virtutis participatione hoc facit. Et quoniam agere propter finem collatione quatuor eius quod est ad finem ad ipsum finem manifeste importat. Consequenter autem in finem ab ipso cognoscit, ut si fingitur deus, scilicet, intelligit nequis oportet, ut de ratione principij, propter virtutem actum propter finem sit cognitio: ac per hoc principium propter finem consistit necessitate ex gradu cognoscit. Et consequenter si quid non cognoscit, agit propter finem, & si habet principium agendi propter finem non habet principium nisi subordinati ordinis, scilicet, ex hoc quod est imperfectum quodam, a cognoscit principium propter finem. Et hoc modo naturalis agit propter finem. Ita quod equiuocatio est hic inter litteram hanc & secundam Physica rationes. Auctor itaque dem loquitur de principio agere propter finem propria virtute, & de tali veridicium est dicere, quod in solis cognoscit finem.

¶ **Ad secundum dicendum**, quod motus animalis nouus praeparatur quid ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Vno modo, inquantum per motum exteriorem praeparatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum mouet appetitum: sicut leo videns ceruū, per eius motum appropinquat incipit moueri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliquantulum immutari naturalis immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem. corpore autem immutato per motum exterioris corporis: immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei sicut cum ex aliqua alteratione corporis commouetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei: sed hoc non est contra rationem voluntarij, ut dictum est. huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

¶ **Ad tertium dicendum**, quod Deus mouet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut mouens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis quam naturae ab eo procedit sicut a primo mouente: & sicut non est contra rationem naturae, quod motus naturae sit a Deo, sicut a primo mouente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei mouentis, ita non est contra rationem actus voluntarij, quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo mouetur: est tamen communiter de ratione naturalis & voluntarij

ARTIC. I. ET II.

est principium propria virtute directum in finem, & sic omnis consonant. ¶ **Ad secundum autem dubitationem** dicitur, quod animalia imperfecte cognoscunt finem, ut in 2. articulo huius quaestio. Ideo etiam imperfecte mouentur ad finem, & est tanta imperfectio ista, ut non possit participatione quadam moueri se ad finem, sicut prudentia sunt, & ordinant in finem, propter quod simpliciter negati potest, quod mouent se ad finem, sicut quod ordinant aliquid in finem quibus concedatur simpliciter quod mouent se, & potest nihilominus cum additioe dici, quod imperfecte mouent se propter finem, & sic in proposito accidit: nam superius fuit sermo simpliciter hic autem est sermo secundum quid manifestatum in 2. articulo. Postea quoque dicitur, ut dicitur ad tertium dubium, quod animalia habent cognitionem sensitiuam, & medij locum tenent inter naturalia, quia nullo modo cognoscunt finem, & talia quae omnia cognoscunt finem, modo in hoc modo in illud extremum declinat. In prima namque, quod agere propter finem simpliciter & per se erat sermo, cum naturalibus coputa tum hic vero quia de voluntate communiter sumptum, ut etiam ab brutorum participatione se extendit inchoat doctrina cum rationalibus connumerata sunt.

motus quod sint a principio intrinseco.

ARTICVLVS II.

¶ **Primum voluntarium inuenitur in animalibus brutis.**

¶ **D SEC VNDVM** sic proceditur. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus: voluntarium enim a voluntate dicitur, voluntas autem cum sit in ratione (ut dicitur in 3. de anima) non potest esse in brutis animalibus, ergo neque voluntarium in eis inuenitur.

¶ **Præterea**, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarij, homo dicitur esse dominus suorum actuum, sed bruta animalia non habent dominium sui actus (non enim agunt, sed magis aguntur) ut Damascius. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

¶ **Præterea**, Damascius dicit quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **SED CONTRA** est quod dicit Philosophus in 3. Ethic. quod pueri & bruta animalia communicant voluntario: & idem dicit Greg. Nicenus, & Damascius.

¶ **RESPONDEO** dicendum quod sicut dictum est ad rationem voluntarij requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis, est autem duplex cognitio finis perfecta scilicet & imperfecta. perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipsum: & talis cognitio finis competit soli rationali naturae. imperfecta autem cognitio finis est, quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem. & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum & estimationem naturalem, perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehensio finis aliquis potest deliberans de fine & de his quae sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri, imperfectam autem rationem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam: prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito mouetur in ipsum. unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum: & ideo non potest esse in his quae ratione carent, voluntarium autem denominatur dicitur a voluntate, & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem: & hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam mouentur in finem.

¶ **Ad secundum dicendum**, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus quod habet deliberationem de suis actibus, ex hoc enim quod ratio deliberat se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest: sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est.

¶ **Ad tertium dicendum**, quod laus & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarij rationem, qualis non inuenitur in brutis.

¶ **Ad quartum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad quintum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad sextum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad septimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad octauum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad nonum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad undecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad duodecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad tredecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad quatuordecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad quindecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad sexdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumseptimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumoctauum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumnonum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

QVAEST. VI.

¶ **Ad tertium dicendum**, quod laus & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarij rationem, qualis non inuenitur in brutis.

¶ **Ad quartum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad quintum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad sextum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad septimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad octauum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad nonum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad undecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumducentum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumtercium dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquartum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquintum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumsextum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumseptimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumoctauum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumnonum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumundecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumduodecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumtredecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquatuordecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquindecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumsexdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumseptdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumoctodecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumnondecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumundecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumduodecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumtredecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquatuordecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquindecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumsexdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumseptdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumoctodecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumnondecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumundecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumduodecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumtredecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquatuordecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquindecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumsexdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumseptdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumoctodecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumnondecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumundecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumduodecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumtredecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquatuordecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquindecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumsexdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumseptdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumoctodecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumnondecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumundecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumduodecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumtredecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquatuordecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquindecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumsexdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumseptdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumoctodecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumnondecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumdecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumundecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumduodecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumtredecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquatuordecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumquindecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumsexdecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumseptdecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumoctodecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium, ergo in eis non est voluntarium.

¶ **Ad decimumnondecimdecimdecimdecimdecimdecimum dicendum**, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque la

& naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco: & propter hoc sicut in rebus quae cognoscuntur, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscibilibus facit aliquid esse contra voluntatem, quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale. & similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse inuoluntarium: unde violentia inuoluntarium causat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod inuoluntarium voluntario opponitur, dictum est autem supra quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis sed etiam actus a voluntate imperatus, quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis (ut supra dictum est) violentia inferri non potest: sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia inuoluntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Vno modo quia est a natura sicut a principio actiuo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passiuum: quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco: sicut motus calid dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem caliditatis corporis ad talem motum licet mouens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Vno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. unde cum actio inferatur ab alio exteriori manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter voluntarium: quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati. unde non potest dici inuoluntarium.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in octauo Physicorum, Motus animalis quo interdu mouetur animal contra naturalem inclinationem corporis: et si non fit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali: cui naturale est quod secundum appetitum moueatur, & ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. & similiter est dicendum cum aliquis inficitur membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

ARTICVLVS VI.

De circumstantiis inuoluntarium simpliciter.

AD SEXIMVM sic proceditur. Videtur quod metus causet inuoluntarium simpliciter. sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur praerationaliter voluntati: metus est respectu futuri mali quod repugnat voluntati: sed violentia causat inuoluntarium simpliciter, ergo & metus inuoluntarium simpliciter causat.

Præterea, quod est secundum se tale, quodlibet addito, remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuiusque contingatur, nihilominus est calidum, ipso manente: sed illud quod per metum agitur secundum se est inuoluntarium, ergo etiam adueniente metu est inuoluntarium.

Præterea, quod sub conditione tale est, secundum quid est tale: quod autem abique conditione est tale, simpliciter est tale: sicut quod est necessarium ex conditione est necessarium secundum quid: quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter: sed id quod per metum agitur, est inuoluntarium absolute: non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. ergo id quod per metum agitur, est simpliciter inuoluntarium.

SED CONTRA est quod Grego. Nice. dicit & etiam Philosophus, quod huiusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam inuoluntaria.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. & idem dicit Greg. Nice. in li. suo de homine. Huiusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & inuoluntario. id enim quod per metum agitur in se, consideratum, non est voluntarium: sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur: sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam inuoluntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, inuoluntaria autem secundum quid: unde quodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu: secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. hoc autem quod per metum agitur secundum hoc est in actu secundum quod fit: cum enim actus in singularibus sit: singularis autem in quantum huiusmodi est hic & nunc, secundum hoc id quod fit in actu, secundum quod hic est, & nunc & sub aliis conditionibus indiuidualibus: sic autem hoc quod fit per metum est voluntarium, in quantum, scilicet est hic & nunc: prout scilicet in hoc casu est

ARTICVLVS VI. ET VII.

impedimentum maioris mali quod timebatur: sicut proiecchio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi: unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est, unde & competit ei ratio voluntarii: quia principium eius est intra: sed quod accipitur id quod per metum fit ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum: & ideo est inuoluntarium secundum quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum & per vim, non solum differunt secundum praesens & futurum: sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id quod per metum agitur, fit voluntarium: adeo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timebatur: sufficit enim ad rationem voluntarii, quod fit propter aliud voluntarium: voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur voluntas interior, nihil agit, & ideo (ut Grego. Nice. dicit) ad excludendum ea quæ per metum aguntur in diffinitione violentiæ, non solum dicitur quod violentum cuius principium est extra, sed additur, nihil conferente vim passio: quia ad id quod agitur per metum, voluntas timens aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito remanent talia sicut calidum & album: sed ea quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diuersa: quod enim est magnum comparatum huic, est paruum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative: & ideo nihil prohibet aliquid quod de se non est voluntarium alteri comparatum, fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur absque conditione est voluntarium, id est, secundum quod actu agitur: sed inuoluntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret: unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICVLVS VII.

De circumstantiis inuoluntarium simpliciter.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia causet inuoluntarium. sicut enim metus est quidam passio, ita & concupiscentia: sed metus causat quodammodo inuoluntarium: ergo etiam concupiscentia.

Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponerebat, ita incontinens propter concupiscentiam: sed timor aliquo modo causat inuoluntarium: ergo & concupiscentia.

Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio: sed concupiscentia corrumpit cognitionem. dicit enim Philosophus in 6. Ethic. quod delectatio siue concupiscentia delectationis corrumpit illuminationem prudentiæ: ergo concupiscentia causat inuoluntarium.

SED CONTRA est quod Damasc. dicit, Inuoluntarium est misericordia vel indulgentia dignum, & cum tristitia agitur: sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur: ergo concupiscentia non causat inuoluntarium.

RESPONDEO dicendum, quod concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid voluntarium: dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit: & ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit inuoluntarium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum: malum autem secundum se contrariatur voluntati: sed bonum est voluntati consonum. unde magis se habet timor ad causandum inuoluntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, mater repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur: sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas qua repudiabat illud quod concupiscit: sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat: & ideo quod per metum agitur quodammodo est inuoluntarium: sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo, nam incontinens concupiscentiæ agit, contra id quod prius proponebat: non autem contra id quod nunc vult, sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, (sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam sunt amentes) sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleretur

QVAEST. VII. ARTIC. VIII.

AD QVAESTIONEM tolleret, nec tamen proprie esset, ibi inuoluntarium: quia in his quæ vsum rationis non habent, neque voluntarium est, neque inuoluntarium, sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi: sed solum consideratio actualis in particulari agibili: & tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur, quod est in potestate voluntatis, ut non agere, & non velle: similiter autem & non considerare potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur.

ARTICVLVS VIII.

De circumstantiis inuoluntarium.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod ignorantia non causet inuoluntarium. inuoluntarium enim veniam meretur: ut Damasc. dicit, sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur: secundum illud 1. ad Cor. 14. Si quis ignorat ignorabitur, ergo ignorantia non causat inuoluntarium.

Præterea, Omne peccatum est cum ignorantia: secundum illud Proverb. 14. Errant qui operantur malum. Si igitur ignorantia inuoluntarium causet, sequeretur quod omne peccatum esset inuoluntarium: quod est contra Aug. dicentem, quod omne peccatum est voluntarium.

Præterea, inuoluntarium cum tristitia est: ut Damasc. dicit, sed quidam ignorantes aguntur & sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem quem quærit occidere, putans occidere ceruum, ergo ignorantia non causat inuoluntarium.

SED CONTRA est quod Damasc. & Philosophus dicunt, quod inuoluntarium quoddam est per ignorantiam.

RESPONDEO dicendum, quod ignorantia habet causare inuoluntarium ea ratione qua prius cognitionem qua praeexistit ad voluntarium, ut supra dictum est: non tamen quilibet ignorantia huiusmodi cognitionem priuat, & ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Vno modo concomitantialiter modo consequenter: tertio modo antecedenter. Concomitantem quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur: tamen etiam si sciretur, nihilominus ageretur: tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit, simul esse aliquid factum & ignorantum: sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere ceruum, & talis ignorantia non facit inuoluntarium, ut Philosophus dicit: quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium: quia non potest esse actu volitum quod ignoraturum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria, & hoc contingit dupliciter secundum duos modos voluntarii supra positos. Vno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam: sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando: secundum illud 1. ad Cor. 14. Si quis ignorat ignorabitur. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire & debet, scilicet enim non agere & non velle voluntarium dicitur: ut supra dictum est. hoc igitur modo dicitur ignorantia siue cum aliquis actu non considerat quod considerare potest, & debet, quæ est ignorantia male electionis, vel ex passione vel ex habitu proueniens, siue cum aliquis notitiam quam debet habere, non

QVAEST. VII. ARTIC. I.

curat acquirere. & secundum hunc modum ignorantia vniuersalis iuris quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proueniens. cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter inuoluntarium: causat tamen secundum quid inuoluntarium in quantum praecepit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia quando non est voluntaria: & tamen est causa volendi quod alias non velle: sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit: quod non faceret si sciret, puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam prociat sagittam qua interficit transiensem: & talis ignorantia causat inuoluntarium simpliciter. Et per hoc patet responsio ad obiectionem. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire: secunda autem de ignorantia electionis quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est tertio de ignorantia quæ concomitantem se habet ad voluntatem.

QVAESTIO SEPTIMA.

De circumstantiis humanorum actuum in quatuor articulis discussa.

DE INDE considerandum est de circumstantiis humanorum actuum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit circumstantia. Secundo, vtrum, circumstantia sit circa humanos actus attendenda a theologo. Tertio, quot sint circumstantiae. Quarto, quæ sunt in eis principales.

ARTICVLVS I.

De circumstantiis sit accidentis actus humani.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidentis actus humani. Dicit enim Tullius in Rhetoricis, quod circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem & firmamentum adiungit oratio, sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his quæ sunt subiecta rei: ut diffinitio, genus, & species, & alia huiusmodi, a quibus etiam Tullius Oratorem argumentari docet, ergo circumstantia non est accidentis humani actus.

Præterea, Accidentis proprium est inesse: quod autem circumstantia non inest, sed magis est extra, ergo circumstantia non sunt accidentis humanorum actuum.

Præterea, Accidentis non est accidens, sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia: non ergo circumstantia sunt accidentia actuum.

SED CONTRA, Particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia indiuiduantia ipsam, sed Philosophus in 3. Ethic. Circumstantias nominat particularia, idem particulares singulorum actuum conditiones, ergo circumstantia sunt accidentia indiuidua humanorum actuum.

RESPONDEO dicendum, quod quia nomina secundum Philosophum sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectus cognitionis, sic etiam nominationis processus, procedat nostra cognitio intellectus a notioribus ad minus nota: & ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas, & inde est, quod sicut dicitur in 10. Metaphysicis. Ab his quæ sunt, secundum

operationis non circum-
stans vna & eadem ope-
ratione, sed addit aliam
& alia operatione. Non
enim secundum futurum
est circumstantia primi,
autem secundum: nec ter-
tium secundum, & sic de
inceps. Ex quo sequitur
quod si quis non teneat
autem quod confiteri de se-
cundo peccato quod de
primo: non minus de
cetero quam de quo-
cunque alio: quod non
sufficit dicere quod plures
furatus est, sed oportet
explicare quoties habuit
seculum, si numerum mem-
nerit: & si non meminit,
exprimere debet quam
frequenter, sicut verum
similis numerus habetur.
Sed quod quidem
quod id quod de fine speci-
ficante & adiuncto di-
stinguatur, in responso
ne ad tertium in articulo
tertio explanabitur in
serius in questione 18.
ad 4. ubi inchoare vide-
tur opposita doctrina.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Vno modo, quia inest ei sicut album dicitur acci-
dens Socratis. Alio modo, quia est simul cum eo in eodem subiecto:
sicut dicitur quod album accidit musico, in quantum conueniunt,
& quodammodo se contingunt in vno subiecto. & per hunc
modum dicuntur circumstantia accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod (sicut dictum est) accidens dicitur
accidenti accidere propter conuenientiam in subiecto. sed hoc
contingit dupliciter. Vno modo secundum quod duo accidentia
comparantur ad vnum subiectum absque aliquo ordine: si-
cut ad Socratem. Alio modo cum aliquo ordine: puta quia subie-
ctum recipit vnum accidens alio mediante, sicut corpus reci-
pit colorem mediante superficie, & sic vnum accidens dicitur
etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie. Vtro-
que autem modo circumstantia se habent ad actum: nam aliqua
circumstantia ordinatur ad actum pertinent ad agentem non
mediante actu, puta locus & conditio personae: aliqua vero me-
diante ipso actu, sicut modus agendi.

ARTICVLVS II.

Primum circumstantia humanorum actuum sunt consideranda a theologo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod cir-
cunstancia humanorum actuum non sint considera-
nda a theologo. non enim considerantur a theologo ac-
tus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, id est boni vel
males: sed circumstantia non videntur posse facere actus aliqua-
les, quia nihil qualificatur formaliter loquendo ab eo quod est
extra ipsum: sed ab eo quod in ipso est. ergo circumstantia ac-
tuum non sunt a theologo consideranda.

Præterea, Circumstantia sunt accidentia actuum: sed vni in-
finita accidunt. & ideo ut dicitur in 6. Metaph. Nulla ars vel scien-
tia est circa ens per accidens, nisi sola philosophia. ergo theologus
non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

Præterea, Circumstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem.
Rhetorica autem non est pars Theologiæ. ergo considera-
tio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed contra. Ignorantia circumstantiarum causat
involuntarium, ut Damascenus & Gregorius Nicenus dicunt: sed involun-
tariū excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad theologum.
ergo & consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

Respondendo dicendum, quod circumstantia perti-
nent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo qui-
dem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod
ordinantur ad finem, oportet esse proportionatum finis actus autem
proportionantur fini secundum commensurationem quan-
dam que fit per debitas circumstantias: unde consideratio circum-
stantiarum ad theologum pertinet. Secundo, quia theologus
considerat actus humanos secundum quod in eis inuenitur bo-
num & malum, melius & peius, & hoc diuersificatur secundum
circumstantias, ut infra patebit. Tercio, quia theologus conside-
rat actus humanos secundum quod sunt meritorij, vel demerito-
rij: quod conuenit actibus humanis ad quod requiritur quod
sint voluntarij, actus autem humanus indicatur voluntarius vel

ARTICVLVS III.

involuntarius secundum cognitionem vel ignorantiam circum-
stantiarum, ut dictum est. & ideo consideratio circumstantia-
rum pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum
ad finem dicitur vtile, quod importat relationem quandam. unde
Philosophus dicit in 1. Ethic. quod in aliquid bonum est vtile,
in his autem quæ ad aliquid dicitur, denominatur aliquid non
solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet.
ut patet in dextro & sinistro, æquali & inæquali, & simili-
bus. & ideo cum bonitas actuum sit in quantum sunt viles ad
finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum pro-
portionem ad aliqua quæ extrinsecus adiacent.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quæ omnino per
accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum
incertitudinem & infinitatem: sed talia accidentia non habent
rationem circumstantiæ: quia (ut dictum est) sic circumstantia
sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt
ordinatæ ad ipsum: accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum
pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad Rhetorem. Ad Mora-
lem quidem propter secundum eas inueniuntur, vel prætermittitur
medium virtutis in humanis actibus & passionibus: ad Politi-
cum autem & Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis ac-
tus redduntur laudabiles vel vituperabiles: excusabiles, vel ac-
cusabiles, diuersimodo tamen. nam quod Rhetor. peribadet, Po-
liticus diiudicat. Ad Theologum autem cui omnes alie artes
deserviunt, pertinent omnibus modis prædictis: nam ipse habet
considerationes de actibus virtuosis & vitiosis cum morali: &
considerat actus secundum quod merentur poenam vel præ-
mium cum Rhetore & Politico.

ARTICVLVS III.

Primum circumstantia humanorum actuum sunt consideranda a theologo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cir-
cunstancia humanorum actuum non sint considera-
nda a theologo. Circumstantia enim actus dicitur, quod ex-
terius se habet ad actum: huiusmodi autem sunt
tempus & locus: ergo sola duæ sunt circumstan-
tia, scilicet quando & ubi.

Præterea, Ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat: sed
hoc pertinet ad modum actus, ergo omnes circumstantia in-
cluduntur sub vna quæ est modus agendi.

Præterea, Circumstantia non sunt de substantia actus: sed ad
substantiam actus pertinere videntur causa ipsius actus: ergo
nulla circumstantia debet sumi ex substantia ipsius actus: si ergo
neque quis, neque propter quid, neque circa quid, sunt cir-
cunstancia. nam quis, pertinet ad causam efficientem, propter
quid, ad finem, circa quid, ad materiam.

Sed contra. Est auctoritas Philosophi in 3. Ethic. Cap. 1.
Respondendo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica
assignat septem circumstantias quæ hoc versu continen-
tur. Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus quis fecit, quibus auxiliis
vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quo-
modo fecerit, & quando fecerit. Sed Aristoteles in 3. Ethic. addit alia,
scilicet circa quid, quæ a Tullio comprehenditur, sub quid. Et ratio
huius annotationis sic accipi potest. nam circumstantia
dicitur quasi extra substantiam actus existens: ita tamen quod
aliquo modo attingit ipsum: contingit autem hoc fieri triplici-
ter. Vno modo in quantum attingit ipsum actum. Alio modo
in quantum attingit causam actus. Tercio modo in quantum at-
tingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum
mensuræ, sicut tempus & locus: vel per modum qualitatis actus,
sicut modus agendi, ex parte autem effectus, ut cum considera-
tur quid aliquis fecerit: ex parte vero causæ actus quantum ad
causam finalem accipitur propter quid: ex parte autem causæ
materialis siue obiecti accipitur circa quid: ex parte vero causæ
agentis principalis accipitur quis egerit: ex parte vero causæ
agentis instrumentalis accipitur quibus auxiliis.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus & locus
circumstantia actuum per modum mensuræ: sed alia circumstan-
tia actuum in quantum attingunt ipsum quocumque alio modo, extra
substantiam eius existentes.

Ad secundum dicendum, quod iste modus qui est bene vel
male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes cir-
cunstancias: sed specialis circumstantia ponitur modus qui per-
tinet ad qualitatem actus, puta quod aliquis ambulet velo-
citer vel tarde, & quod aliquis percutit fortiter vel remisse, &
sic de alijs.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causæ ex qua substantia actus
depedit, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adiuncta: sicut
in obiecto non dicitur circumstantia furti, quod sit alienum: hoc em per-
tinet

QVAEST. VII. ARTIC. III.

Super Qualitatem actuum.
Primum si aliquid ad vultu sit qui non sit finis, vel propter finem.

Qualia. Certe introductionem questionis ostendit, quoniam ibi distinguitur actus vo-
luntatis in eos qui sunt finis, & in eos qui sunt eorum qui sunt ad finem:
dubium occurrit, an deus in voluntate actus neuter. Scotus enim in 1. senten-
tiæ 1. q. 3. in primo ar-
ticulo tenet dari actum
in voluntate tendentem
in aliquid nec ut finem,
nec ut ad finem. & pro-
bat sic. Voluntas potest
ostendi aliquid bonum
absolute, non sub ratio-
ne propter se, nec propter
aliquid boni. Et vo-
luntas potest habere ali-
quid ad finem, & obiectum
non inordinatum, in-
tellectu ostendente qua-
liter illud volens est
ergo non potest volens
assentiri illi, nec propter
se, nec propter aliquid, sed
absolute. Gregorius au-
tem de Atimio, in pri-
mo sententiarum. diffi-
1. q. 1. art. 1. tenens oppo-
situm, soluit hanc Scoti
rationem, concessit ad-
sumptum, negando seque-
lam. Licet, inquit, possit
ostendi voluntati bonum
neutraliter, & voluntas
possit circa illud habere
actum, non potest tamen
habere actum neutralem,
sed necessarium, aut
propter se, aut propter
aliquid. Mihi autem vi-
detur quod secundum
se non datur actus neuter-
ter, tamen interpretan-
do sustineri possit.

Ad quod evidenter
scio, quod ex inter con-
tradictoria non fit me-
dium, & distinctio volu-
ti penes propter se &
propter aliquid sit distin-
ctio per contradictoria.
voluntas enim propter se
aut intelligitur positivè
& hoc est impossibile,
quia sicut nihil est a se
positivè, ita nihil est a
propter se positivè: aut in-
tellectus negativè, id
est non propter aliquid
& sic habetur distinctio co-
tradictoria. Nec obstat
si dicatur ex Scotovbi
supra ad quæst. penultimam
q. ad rationem finis
non sufficit esse voluntatem,
non propter aliquid nega-
tived oportet esse vo-
luntatem non propter aliquid
contrariè, hoc enim si
positivè verum est, in id
oportet adiunguntur ipsi actui.

Ad quartum sic procedi-
tur. Videtur quod non sint principa-
les circumstantia propter quid &
ea in quibus est operatio: ut dicitur
in 3. Ethic. Ea enim in quibus est operatio
videtur esse locus & tempus: quæ non
videntur esse principalia inter circumstan-
tias, cum sint maxime extrinsecas ab actura
ergo in quibus est operatio, non sunt prin-
cipalissimæ circumstantia.

Præterea, Finis est extrinsecus rei, non ergo
videtur esse principalissima circumstantia.
Præterea, Principalissimum in vnoquoque
est causa eius & formalis causa ipsius actus
est persona agens: forma autem actus est
modus ipsius, ergo illa duæ circumstantia
videntur esse principalissimæ.

Sed contra. Est quod Gregorius
Nicenus dicit, quod principalissimæ circun-
stantia sunt cuius gratia agitur, & quid est
quod agitur.

Respondendo dicendum, quod
actus proprie dicuntur humani (sicut supra
dictum est) prout sunt voluntarij: volunta-
tis autem motu & obiectum est finis: &
ideo principalissima est omnium circumstan-
tiarum illa quæ attingit actum ex parte fi-
nis, scilicet Cuius gratia: secundaria vero,
quæ attingit ipsam substantiam actus, id est
quod fecerit: verò circumstantia sunt ma-
gis vel minus principales, secundum quod
magis vel minus ad habet appropinquante.

Ad primum ergo dicendum, quod
per ea in quibus est operatio, philosophus
non intelligit tempus & locum, sed ea quæ
adiunguntur ipsi actui. unde Gregorius. Nicen-

Ad quartum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad quintum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad sextum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad septimum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad octavum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad nonum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad decimum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad undecimum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad duodecimum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
quoniam cum hoc quod aliquid amaret ut finem, & amaret etiam propter aliquid
superioris ordinis ut finem: ut patet in amore ad deum speculatiuum qui a-
manat propter se ut finem: & in 1. Ethic. & in 1. Ethic. & amatur propter
deum ut in supremum finem. Licet igitur negatio & negatio contrariè plurimum
difficilis, in hac tamen materia ubi fundamentum positivum idem est, per in-
ferendum & quodocumque aliquid amatur, & non propter aliquid, aliud propter
se ut finem, & econverso amatur. In hoc enim finem constatu dicimus, in quo

Ad tredecimum dicendum, quod illud est volu-
tum, & negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum. Quam vero dicitur quod ali-
quid est volitum non propter aliquid contrariè, affirmatur quod illud est volitum,
& negatur relatio ad aliquid in illo ut volitum, & ponitur fundamentum negatæ
relationis ad aliquid aliquid repugnans relationi ad aliquid importare in ly propter
aliquid. Sicut quum dico non aliquid, contrariè pono fundamentum negatæ
relationis ad aliquid in fine volitum, quum non sit ex parte rei nec apprehensionis ap-
ud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet
rationem voliti, non propter aliquid contrariè: quia repugnat sibi ut sit volitum
amari propter aliquid. Et si hoc quid intelligatur quantum ad illum actum, bene
dictum est, & in idem redit cum volitum non propter aliquid negativè: quia
quilibet actus volitionis cadens super bono absque resolutione ad aliquid, ex
hoc ipso q. fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra: ponit in illo
fundamentum relatæ negationis, sicut in motu locali ex hoc ipso quod motus
vritur aliquo loco medio, ut termino actualiter terminante motum illum: ex
hoc ipso habet rationem finis & cõtrarij terminij respectu termini a quo quan-
tum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum pos-
sibilem superueniente voluntati stante illo si stare potest: tunc falsissimum est,
qu

Ad Dei, & refutationis respectu peccati. At si quis dixerit quod aduersarij hanc omnia concederent: sed ipsi impugnant quoad aequalem voluntatem virtutis, &c. dicitur eis quod dicant scribere cum impugnant opinionem, & cognoscant se errare quia non distinguunt nisi actualiter & habitualiter, omittentes virtualiter, & non videntes, quod actu fertur in aliquid qui actum facit virtualiter in illud. Et hoc sunt hic dicta pro luce motus voluntatis in eo quod ad finem propter finem, quantum magis forte spectant ad quodam. 12. articulo. 4. ubi de intentione disputabitur.

a Super Quaestione nonam.

Questio nona. Certe titulum nona questionis aduertit. Nourit, quod quia id est actus potentia & id in quod potentia reducitur ad suum motum, cum mouere nihil aliud sit quam reducere de potentia ad actum: ideo ad potentiam voluntatis spectat differre de motu voluntatis, id est potentia voluntatis, hoc enim nihil aliud est quam differre de causa actus ipsius voluntatis. Rursus, quia nunc tractatur de primo actu voluntatis, scilicet de volitione, ideo nunc inuestiganda est causa actum voluntatis quod fit querendo ad quod potentia voluntatis mouetur, id est, reducat ad actum.

a Super Quaestione nona. Articulus primus.

Num potentia voluntatis ad agere, & non agere, & ad agere hoc vel illud, duobus distinctis modis mouetur, & ex parte subiecti, & ex parte obiecti.

Questio. Certe articuli primi questio, nona corporis primam partem, dubium occurrit non distinguendum ubi auctor distinctionem ponit, quod dupliciter aliquid vis animae est in potentia ad diuersa: vno modo quantum ad agere, vel non agere: alio modo quantum ad agere hoc vel illud. Et subdit quod eger motore quantum ad duo: & quod alterum horum, scilicet primum, se tenet ex parte subiecti secundum verum, ex parte obiecti. Est namque hic dubium quia licet verum sit, & ex processu litterarum probetur, quod id quod est in potentia ad illa duo, eger motore quo ad duo: non tamen est probatum nec verum quod eger duobus motoribus, altero ex parte subiecti, altero ex parte obiecti: siquidem experientia, autoritate, & ratione hoc conueniunt. Experimur enim quod aqua quae est in potentia ad pati & non pati, & ad pati hoc vel illud, puta raritatem vel densitatem, eger motore a quo & patitur, & patitur hoc, puta raritatem. Ab eodem tamen agente rarefactio, scilicet vniuersum habet & simile est in alijs naturalibus, Aristoteles quoque in secundo de anima, manifeste vult quod sensus secundum mutationem sit ab obiecto. Et constat quod secundum mutationem sensus est quando visus reducitur de potentia ad actum secundum. In qua reductione visus & fit videns, & fit videns hoc, puta album obiectum: non ergo visus eger duplici motore. Altero ad hoc quod videat, & altero ad hoc quod videatur album. Suffragari debemus rationem patet ex eo quod potentia vniuersa vniuersum adaequatum actum respondentem vniuerso adaequato motori exigit: alioquin non esset inter hac tria adaequatio: non ergo eger vna potentia duobus motoribus & regione diuersa, quales sunt ex parte obiecti, & ex parte subiecti.

Questio. Ad hoc breuiter dicendum est, quod huiusmodi dubium procedit ex malo intellectu distinctionis factae in littera. Ad cuius euidentiam scito, quod potentia sunt duplicis ordinis. Quod sunt quae solo proprio actu exercentur, quodammodo vero in quibus exercitum proprium actus distinguitur ab actu ipso. In primo ordine sunt omnes potentiae naturales & animales quatenus superiori imperio non subdunt. In secundo ordine sunt omnes potentiae quibus vimur cum volumus. Potentia primi ordinis ab eodem motore habent, operari & operari hoc potentia vero secundi ordinis ab alio motore habet vim, & ab alio habent actum specificum visus alius est ab actu specificato. Vnde distinctio posita in littera per ly exercitum actus, intelligit vim proprie dictum, qui est actus voluntatis, vt principij primi alia vero potentiarum, vt exequentium: ita qd littera per esse in potentia ad agere, non intendit potentiam, ad ipsum suum agere & non agere secundum se ipsam sed potentiam ad agere & non agere.

re secundum quod subdunt vim. Potentia enim visiva, vt ab vno exemplo dicat omnes, si referatur ad videre & non videre vt sic, & videre hoc, puta album vel nigrum, ab eodem motore, puta albo, reducitur & in actum videndi, & in actum videndi album. Et hoc est comparare potentiam ad suum actum, & obiectum secundum se. Si autem referatur ad videre & videre album, vt subdunt vim, sic est visus actus potentis visiva non secundum se, sed vt exequentis voluntatis principij actum, sic alio eger motore, ad hoc qd reducitur in actum visus: & alio ad hoc vt reducatur in actum suum propter speciem. & hic est sensus verus huius distinctionis & litterae. Intentio verus quidem, quia vt inferius patet, huiusmodi actus voluntatis vt imperantis, & reliquarum virtutum, vt exequentium. Et constat quod omnes potentiae animae applicatur ad voluntatem ad suos actus, quod nihil aliud est quam exercitum actus & vim seu visum illarum. Consonant omnia huiusmodi: quoniam obiectio in oppositum nihil militat contra illud sensum. Prima enim obiectio loquitur de potentia primi ordinis. Secunda de potentia secunda de suis actus secundum se, non secundum quod subdunt vim. Tertia quoque de potentia & actibus, & actibus secundum se loquitur. Stat enim quod vniuersa potentia secundum se eger vno motore: & vt subest alteri, eger alio, vt patet. Quod autem hoc sit intentum in littera, patet etiam ex verbo litterarum ubi dicitur quantum ad exercitum vel vim actus. Et inferius in questione de vti appetitum exprimunt, quod vti nihil aliud est quam applicatio potentiarum ad sua opera. Constat enim quod per exercitum actus, nihil aliud intelligitur nisi applicatio potentiae ad suam operationem, scilicet vel non agere. Et sic manifeste saluatur quod hoc est ex parte subiecti, & illud obiecti, &c. Et si scotus cum cogitatio subest voluntati, aduertit ad hoc, scilicet quod non subest nisi vt subest actu voluntatis, qui est vti videtur primo quod idem est iudicium de applicatione intellectus ad secundas cogitationes, & oculi ad videndum, manus ad operandum, &c. Diuertit secundum a tot extraneis phantasias. Concluserit tertio, quod hoc spectat ad tractatum de vti quomodo scilicet. Vti sit actus voluntatis, de quo infra tractabitur. Hae dixerim, ne aliquis rem facilem in difficilem veram legens, notum in scripto pimeat.

a Vtrum voluntas mouetur ab intellectu.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod voluntas non mouetur ab intellectu. dicit enim Augustinus super illud Psal. 118. Concupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas. praevoluit intellectus sequitur tardus aut nullus effectus. scilicet bonum, nec delectat agere. hoc autem non esset si voluntas ab intellectu moueretur: quia motus mobilis sequitur motionem mouentis, ergo intellectus non mouet voluntatem. Praeterea, intellectus se habet ad voluntatem vt demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitiuo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non mouet appetitum sensitiuum, imo quandoque ita nos habemus ad ea quae imaginamur, sicut ad ea quae in pictura nobis ostenduntur: ex quibus non mouemur, vt dicitur in lib. de anima. Ergo neque etiam intellectus mouet voluntatem. Praeterea, idem respectu eiusdem non est mouens & motum, sed voluntas mouet intellectum, intelligimus enim quando volumus, ergo intellectus non mouet voluntatem.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 3. de anima, quod appetibile intellectum est mouens non motum: voluntas autem est mouens motum. RESPONDEO dicendum, quod inquantum aliquid indiget moueri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim vt id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquod quod est actu: & hoc est mouere: dupliciter autem aliqua vis animae inuenitur esse in potentia ad diuersa. Vno modo quantum ad agere, vel non agere: alio modo quantum ad agere hoc vel illud, sicut visus quandoque videt actu, &

tionem agere, scilicet vel non agere. Et sic manifeste saluatur quod hoc est ex parte subiecti, & illud obiecti, &c. Et si scotus cum cogitatio subest voluntati, aduertit ad hoc, scilicet quod non subest nisi vt subest actu voluntatis, qui est vti videtur primo quod idem est iudicium de applicatione intellectus ad secundas cogitationes, & oculi ad videndum, manus ad operandum, &c. Diuertit secundum a tot extraneis phantasias. Concluserit tertio, quod hoc spectat ad tractatum de vti quomodo scilicet. Vti sit actus voluntatis, de quo infra tractabitur. Hae dixerim, ne aliquis rem facilem in difficilem veram legens, notum in scripto pimeat.

a Quomodo obiectum moueat potentiam ad actum.

Circa vltimam partem eiusdem articuli, dubium primo occurrit de illa propositione assumpta in littera, Obiectum mouet determinando actum ad modum principij formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, vt calefactio a calore, aut auctor intendit qd obiectum moueat ad modum principij secundum rem, id est secundum illud genus causae quo mouet principij quo actionis in naturalibus: qd obiectum moueat in genere causae formalis: & exemplariter cetera afferuntur. Si enim intendit principium, obstat statim subsumpta propositio scilicet, Primum autem formale principium est ens & verum vniuersale. Quoniam si prima propositio assumeret de principio effectiui quoque est enim calor quo calidum calefacit, calefactionis principium in genere causae efficientis: quatenus in ordine ad calefactionem se habet, vt principium formale. Secunda autem propositio subsumeret de principio formalis: & sic processus nihil concluderet. Et confirmatur ista ratio tendit ad hoc, quia obiectum habet rationem principij formalis, & obiectum intellectus est principium principij formale, ergo vbi apparet quod si prima propositio non saluatur de principio formalis, nihil sit. Si autem intendit secundum, tunc obstat primo dicta sua in prima parte quaest. vbi dicitur quod obiectum tam potentia ad agere quam passiva specificatur: quia obiectum potentia ad agere est finis, passiva vero est agens: & ab utroque operatio specificatur. non ergo obiectum mouet in genere causae formalis, sed quandoque finalis, & quandoque effectiue. Deinde obstat multa philosophorum dicta, puta quod appetibile quod est obiectum voluntatis, mouet vt finis & vt agens.

Ad hoc dicitur qd proculdubio auctor intendit qd obiectum mouet in genere causae formalis, alioquin nihil concluderet non dixit absolute, qd mouet vt principij formale, vt inferius patet qd non est principij formale. nrm secundum sed extrinsecum non t separatum, vt ideo, sed conuictu. Calor enim non solum est principij formale calefaciendi, sed etia calefactionis quodammodo, dico aut quodammodo, quia calor inquantum est principium effectiui calefactionis, est ei principij in genere causae efficientis inquantum vero est principium determinatum illius speciei, est principij ei in pte causae formalis extrinsecae, conuictu. Nec obstant huius sensui allata in oppositum: quoniam aliud est log de modo talis vel talis obiecti: & aliud est loqui de modo obiecti absolute. Conceditur namq; tale obiectum mouet finaliter, & tale effectiue, &c. & hoc dicitur locis allegatis. Sed non conceditur qd motus conueniens obiecto absolute sit effectiuius aut finalis: sed formalis, quoniam extrinsecae. Obiectum enim est velut extrinsecum forma aduocato de auctor quod posuisset qd determinatio actus ad hoc vel illud tenet ex parte obiecti, natura obiecti non vt tale vel tale effectiue, sed absolute vt obiectum est contemplatum in ordine ad determinationem actus: videtur quod non determinabat actum vt effectiue, nec vt finis, quia nihil horum omni obiecto determinatum actum conuenit: sed ad genus causae formalis reducendum esset: hoc enim & omni vere obiecto conuenit, & per se conuenit illi, dixit autem vere obiecto proprium multiori loquendo vim terminos obiecti secundaria vocatum. hae enim non mouent: quia vere obiecta non sunt, sed termini potius operationum. Sicut natura leonis terminus est intellectus diuina, & securitas rustici regalis prouidentia.

a Quomodo intellectus voluntatem moueat.

Circa efficaciam processum praestitum positi in littera, dubium occurrit, quoniam autem concluditur quod intellectus mouet voluntatem, quod est interius: aut concluditur quod intellectus mouet omnes vires animae ex parte obiecti: quod est falsum. Cum enim ex hac ratione nihil aliud explicite habetur, nisi quod obiectum intellectus ex eo

Infra art. quod primum principij cor. fi. primum formale est principij actum ad speciem. Ex art. 7. art. hoc autem autem sequitur 1. Et vero quod intellectus mouet 10. 5. art. cetera potentia iuxta 10. cor. & illam maximam. Primum 12. art. in vnoquoque genere est causa omnium eorum quae sunt post autem si non subintelligitur hac maxima, voluntatis & ab ipso nexu aliquo inferitur: ergo intellectus ex hoc quod eius obiectum est primum principij formale, habet quod mouet voluntatem quantum enim hoc, scilicet intellectus mouere voluntatem ex parte obiecti, sit verum & notum, quia praesentia ei obiectum non tamen est notum quod hoc habet ex hoc quod eius, scilicet intellectus, obiectum est primum principij formale in quo tamen consistit tota vis rationis litterae.

Ad euidentiam huius dubitationis, scito quod auctor primas radices attingens vniuersae motionis propositae in littera, scilicet ex parte subiecti, & ex parte obiecti, quemadmodum primum agens in tota anima, ac per hoc mouens ad

vim actus intulit esse voluntatem quia ad eam spectat primum principium finale (vt clare patet in littera) modo primum mouens inter patet: at ad specificationem actus intulit esse intellectum, ex eo qd ad ipsum spectat primum principium formale: & si quidem ex parte obiecti: quoniam tantum diffusio, effectus, par esset vtriusque iudicium, scilicet quod quodammodo primum principium finale est ratio reliquorum finium, ita primum principium formale, quod est obiectum intellectus, est ratio, in suo tamen ordine, id est in genere causae formalis reliquorum obiectorum: omnia enim obiecta vt sic sub ente & vero, vt particularia quaedam continentur, sed ex parte potentiarum animae loquendo, est quodammodo par, & quodammodo non par vtriusque ratio, quo ad primum voluntatis: qui est vniuersalis, velut consequens apprehensionem vniuersalem intellectus.

Praeterea, Nulla virtus particularis potest facere effectum vniuersalem: sed appetitus sensitiuus est virtus particularis. consequitur enim particularem sensus apprehensionem: ergo non potest causare motum voluntatis: qui est vniuersalis, velut consequens apprehensionem vniuersalem intellectus. Praeterea, Vt probatur in 8. Phys. Mouens non mouetur ab eo quod mouet, vt sit motio reciproca: sed voluntas mouet appetitum sensitiuum, inquantum appetitus sensitiuus obedit rationi, ergo appetitus sensitiuus non mouet voluntatem.

SED CONTRA est quod dicitur Iacobi 3. Vniuersusque tenetur a concupiscentia sua abstractus, & intellectus. non autem abstractus quousque concupiscentia, nisi voluntas eius moueretur ab appetitu sensitiuo: in quo appetitu est concupiscentia: ergo appetitus sensitiuus mouet voluntatem.

RESPONDEO dicendum, quod (sicut supra dictum est) id quod apprehenditur sub ratione boni & conuenientis, mouet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum & conueniens, ex duobus contingit: scilicet ex conditione eius quod proponitur, & eius cui proponitur: conueniens enim secundum relationem dicitur: vnum ex utroque: extremum dependet. & inde est quod iustus diuersimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid vt conueniens, & vt non conueniens. Vnde Philosophus dicit in 3. Ethic. Qualis vniuersusque est talis finis videtur ei. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitiui immutatur homo ad aliquam dispositionem. Vnde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conueniens, quod non videtur extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto: & per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitiuus mouet voluntatem.

AD PRIMVM Ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter & secundum se praestantius, quo ad aliquid esse debilius. voluntas igitur simpliciter praestantior est quam appetitus sensitiuus: sed quo ad istum in quo passio dominatur, inquantum subiaceat passioni, praeminet appetitus sensitiuus.

Ad secundum dicendum, quod actus & electiones hominum sunt circa singularia: vnde ex hoc ipso quod appetitus sensitiuus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo vt ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Vltima ratio quare appetitus sensitiuus mouet voluntatem assignatur ad partem dispositionis subiecti appetentis. Et tamen in calce concluditur quod appetitus sensitiuus mouet voluntatem ex parte obiecti, quomodo neque concluditur sequitur ex illis premis.

Ad hoc dicitur quod conclusio dicta ex premis illis habetur, si sane littera intelligatur. dupliciter enim intelligi potest quod dispositio appetitus sensitiui mouet voluntatem vno modo directe & immediate, tanquam summum ipsam sine quo ad exercitum actus, sive quo ad specificationem actus, & hoc est falsum. Alio modo occasionaliter & indirecte: hoc modo, immutat ex parte obiecti, id est quod ad specificationem actus, non quo ad exercitum actus. Loc fit

Præterea, Qualibet potentia habet pro-
formaliter loquendo, primum finem qui est eius perfectio sicut vi-
amorem autem est finis eius, & cognoscere visibile, cognitus
duo & causaliter illi
vero significat forma-
liter amorem amorem
de oportet quod dispo-
tate finit prædicta
te de finem
deum quilibet putante
aliquid extra propo-
tum locum, suasio aut
scoti in primo sent. di-
finet prima, quæst. 3. ex
constructione, scilicet
quæst. 3. dicitur
ad aliquid significante
obiectum ex vi transfor-
mationis ergo significat ad
puta amorem, & non pas-
sionem, puta delectatio-
nem, dicitur enim frui
Deo sicut amor Dei &
non sicut delectatio
Dei, hoc inquit finis
nihil habet passionis
quoniam constructio hic
transformatio non est nisi
quod hoc phabile videtur, quod id quod
possessio, grammaticè magis est manifestum, prius etiam fuerit
loquendo, constructio nominatum. Sunt autem nobis primo ma-
enim cum ablativo vel
genitive ex eo quod est
deponens possessivum
vnde ex hoc non, habe-
tur, q. significat actum,
sed stat q. significat pas-
sionem per modum pos-
sessoris, & vere sic est
frui enim importat
delectationem, denota-
re quæ fruimur, & no-
bis possideri, longe au-
tem percipiunt magis
erat à gratia, & oratoribus
quod nos dicimus, no-
minibus enim videtur
est, ut plures. Contra
autem sequenti simo gra-
maticorum usu non nisi
ad delectationem specta-
re: vnde & dicitur q. si
significat q. gaudium vi-
no enim dicimus frui
cantu, id est amo cantu-
sed, id est, delectatione
perceptio de actu. Neque
qui dicitur, Veni, frui-
tio & finis cuiuslibet alterius potentie
mut cupitis amplexibus
fructuorum capiti
invenitur ad amandū
sed ad delectationem
perceptam; & Paulus
quum Philemonem dicit
Ego te frui in Domi-
no, non ego te amabo
sed ego de te delectabor
In Domino sonat Abu-
sive igitur frui p. ama-
re formaliter sumi p. po-
propterea autem non nisi
equivocatio ad phre-
tom.

SED CONTRA est quod
August. dicit in 1. de doct. Christi & in 10.
de Trin. Frui est amore inhaerere alicui rei
propter seipsam: sed amor pertinet ad ap-
prehensivam potentiam, ergo frui est actus
apprehensivæ potentie.

RESPONDEO dicendum,
quod frui & fructus ad idem pertinere
videntur, & vnum ex altero derivari. Quid
autem à quo, nihil ad, propositum refert, ni-
transmissio non est nisi
quod hoc phabile videtur, quod id quod
possessio, grammaticè magis est manifestum, prius etiam fuerit
loquendo, constructio nominatum. Sunt autem nobis primo ma-
enim cum ablativo vel
genitive ex eo quod est
deponens possessivum
vnde ex hoc non, habe-
tur, q. significat actum,
sed stat q. significat pas-
sionem per modum pos-
sessoris, & vere sic est
frui enim importat
delectationem, denota-
re quæ fruimur, & no-
bis possideri, longe au-
tem percipiunt magis
erat à gratia, & oratoribus
quod nos dicimus, no-
minibus enim videtur
est, ut plures. Contra
autem sequenti simo gra-
maticorum usu non nisi
ad delectationem specta-
re: vnde & dicitur q. si
significat q. gaudium vi-
no enim dicimus frui
cantu, id est amo cantu-
sed, id est, delectatione
perceptio de actu. Neque
qui dicitur, Veni, frui-
tio & finis cuiuslibet alterius potentie
mut cupitis amplexibus
fructuorum capiti
invenitur ad amandū
sed ad delectationem
perceptam; & Paulus
quum Philemonem dicit
Ego te frui in Domi-
no, non ego te amabo
sed ego de te delectabor
In Domino sonat Abu-
sive igitur frui p. ama-
re formaliter sumi p. po-
propterea autem non nisi
equivocatio ad phre-
tom.

AD PRIMVM ergo dicen-
dum, quod nihil prohibet vnum & idem
secundum diversas rationes ad diversas po-
tentias pertinere. ipsa igitur visio Dei in-
quantum est visio, est actus intellectus: in-
quantum autem est bonum & finis, est vo-
luntatis obiectum. & hoc modo est eius
re: vnde & dicitur q. si
significat q. gaudium vi-
no enim dicimus frui
cantu, id est amo cantu-
sed, id est, delectatione
perceptio de actu. Neque
qui dicitur, Veni, frui-
tio & finis cuiuslibet alterius potentie
mut cupitis amplexibus
fructuorum capiti
invenitur ad amandū
sed ad delectationem
perceptam; & Paulus
quum Philemonem dicit
Ego te frui in Domi-
no, non ego te amabo
sed ego de te delectabor
In Domino sonat Abu-
sive igitur frui p. ama-
re formaliter sumi p. po-
propterea autem non nisi
equivocatio ad phre-
tom.

AD SECUNDVM dicendum, quod perfe-
ctio est finis cuiuslibet alterius potentie
mut cupitis amplexibus
fructuorum capiti
invenitur ad amandū
sed ad delectationem
perceptam; & Paulus
quum Philemonem dicit
Ego te frui in Domi-
no, non ego te amabo
sed ego de te delectabor
In Domino sonat Abu-
sive igitur frui p. ama-
re formaliter sumi p. po-
propterea autem non nisi
equivocatio ad phre-
tom.

AD TERTIUM dicendum, quod in delecta-
tione duo sunt, scilicet perceptio conveni-
entis, que pertinet ad apprehensivam po-
tentiam: & complacentia eius quod offer-
tur ut conveniens, & hoc pertinet ad ap-
prehensivam potentiam, in qua ratio delecta-
tionis completur.

ARTICVLVS II.

PRIMUM dicendum, quod intentio sicut ipsum
nomen sonat, significat in aliud tendere, in aliud autem
tendit & actio movens & motus mobilis: sed hoc quod mo-
tus mobilis in aliud tendit, ab actione movens proce-
dit. Vnde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod
mouet ad finem: vnde dicimus architectorem & omnem præ-
cipientem mouere suo imperio alios ad id, ad quod ipse ten-
dit: voluntas autem mouet omnes alias vires animæ ad fi-
nem, ut supra habitum est: vnde manifestum est quod intentio
proprie est actus voluntatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,



Præterea, sicut appetitus sensitivus est & reliqua: quia ergo
sub intellectu, ita appetitus naturalis est
sub sensitivo: igitur frui pertinet ad ap-
petitum sensitivum, videtur quod pari ra-
tione possit ad naturalem pertinere. quod
pater esse falsum: quia eius non est delecta-
tio, ergo appetitus sensitivus non est frui: & ita
non convenit brutis animalibus.

SED CONTRA est quod
August. dicit in lib. 83. Frui quidem cibo
& qualibet corporali voluptate non absur-
de existimantur & bestia.

RESPONDEO dicendum, q.
sicut ex prædictis habetur, frui non est actus
potentie percipientis ad finem, sicut ex-
equentis sed potentie imperantis executionem:
dictum est enim quod est appetitivæ
potentie. In rebus autem cognitione ca-
rentibus inveniuntur quidem potentia per-
tingens ad finem per modum exequentis,
sicut grave tendit deorsum, & leue fursum.

Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis,
non inveniuntur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic mo-
uet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cogni-
tionem appetitus mouet alias potentias ad suos actus. vnde
manifestum est quod in his quæ cognitione carent quævis
pertingens ad finem, non inveniuntur frui finis: sed solum in
his quæ cognitionem habent, sed cognitio finis est duplex, per-
fecta & imperfecta. Perfecta quidem qua non solum cognoscit
id quod est finis & bonum, sed ratio vniuersalis finis & bo-
ni: & talis cognitio est solius rationalis nature. Imperfecta au-
tem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis & boni:
& talis cognitio est in brutis animalibus, quorum & virtutes
appetitivæ non sunt imperantes libere, sed secundum natura-
lem instinctum ad ea quæ apprehendunt, mouentur. vnde ra-
tionali nature cōuenit frui secundum rationem perfectam:
brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam,
alijs autem creaturis nullo modo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod August. loqui-
tur de fruiione perfecta.
AD SECUNDVM dicendum, quod non oportet quod frui sit
vltimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab vnoquoque
pro vltimo fine.

AD TERTIUM dicendum, quod appetitus sensitivus consequi-
tur aliquam cognitionem non autem appetitus naturalis, præ-
cipue prout est in his quæ cognitione carent.
AD QUARTVM dicendum, quod August. ibi loquitur de frui-
tione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet. dicit
enim quod frui non adeo absurde existimantur & bestia, scilicet
sicut vti absurdissime dicerentur.

ARTICVLVS III.

PRIMUM dicendum, quod intentio sicut ipsum
nomen sonat, significat in aliud tendere, in aliud autem
tendit & actio movens & motus mobilis: sed hoc quod mo-
tus mobilis in aliud tendit, ab actione movens proce-
dit. Vnde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod
mouet ad finem: vnde dicimus architectorem & omnem præ-
cipientem mouere suo imperio alios ad id, ad quod ipse ten-
dit: voluntas autem mouet omnes alias vires animæ ad fi-
nem, ut supra habitum est: vnde manifestum est quod intentio
proprie est actus voluntatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

De intentione, in quinque ar-
ticulis distincta.



INDE considerandum est
de intentione.

PRIMO dicendum, quod intentio sicut ipsum
nomen sonat, significat in aliud tendere, in aliud autem
tendit & actio movens & motus mobilis: sed hoc quod mo-
tus mobilis in aliud tendit, ab actione movens proce-
dit. Vnde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod
mouet ad finem: vnde dicimus architectorem & omnem præ-
cipientem mouere suo imperio alios ad id, ad quod ipse ten-
dit: voluntas autem mouet omnes alias vires animæ ad fi-
nem, ut supra habitum est: vnde manifestum est quod intentio
proprie est actus voluntatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod August. loquitur de
fruiione perfecta.

AD SECUNDVM dicendum, quod non oportet quod frui sit
vltimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab vnoquoque
pro vltimo fine.

AD TERTIUM dicendum, quod appetitus sensitivus consequi-
tur aliquam cognitionem non autem appetitus naturalis, præ-
cipue prout est in his quæ cognitione carent.
AD QUARTVM dicendum, quod August. ibi loquitur de frui-
tione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet. dicit
enim quod frui non adeo absurde existimantur & bestia, scilicet
sicut vti absurdissime dicerentur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia
manifesta est intendenti: vnde & opera dicuntur tenebre, quia
homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut
Augustinus exponit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas quidem non ordi-
nat, sed tamen in aliud tendit secundum ordinem ra-
tionis, vnde hoc nomen Intentio nominat actum voluntatis
præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fi-
nem.

AD QUARTVM dicendum, quod intentio est actus voluntatis
respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter, vno modo
absolute: & sic dicitur voluntas prout absolute volumus, vel
Prima secunda S. Thom. c. 5. sanitatem,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio nomi-
natur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet,
sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur vo-
luntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo ten-
dere corporaliter debeamus.

AD SECUNDVM dic

QVAEST. XII.

Super Quæstione de intentione vel finis aliquid est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescit: & hoc modo finis respicit finem. Tercio modo consideratur finis secundum quod est terminus aliquid quod in ipsum ordinatur. & sic intentio respicit finem. non enim solum ex hoc intendere dicimus finem, quia volumus. sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICVLVS II.

Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus aliquid quod in ipsum ordinatur.



SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. sententiarum Prosperi. Clamor ad Deum est intentio cordis: sed Deus est ultimus finis humani cordis. ergo intentio semper respicit ultimum finem.

Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus, ut dictum est. sed terminus habet rationem ultimi finis. ergo intentio semper respicit ultimum finem.

Præterea, Sicut intentio respicit finem, ita & fruitio. sed fruitio semper respicit ultimum finem. ergo & intentio.

SED CONTRA, Ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est. si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones. quod patet esse falsum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, intentio respicit finem secundum quod est terminus aliquid quod in ipsum ordinatur. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Vno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescit, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus & finis, vel terminus alterius. sicut in motu, quo itur de A in C per B. C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus: & utriusque potest esse intentio. unde est semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit finis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitio: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus semper habet rationem ultimi finis: sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem: sed intentio importat motum in finem non autem in quietem. unde non est similis ratio.

ARTICVLVS III.

Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus aliquid quod in ipsum ordinatur.



DETERMINATVM sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicitur enim Aug. in lib. de ser. Domini in morte, quod non potest homo simul intendere Deum & commodum corporale. ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

Præterea, Intentio nominat motum voluntatis ad terminum: sed unus motus non possunt esse plures termini ex una parte. ergo voluntas non potest simul multa intendere.

ARTIC. II. III. ET IIII.

Præterea, Intentio præsupponit actum rationis siue intellectus: sed non contingit simul plura intelligere secundum Philosophum: ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

SED CONTRA, Ars imitatur naturam, sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates, sicut lingua ordinatur ad gustum & ad locutionem, ut dicitur in tertio de anima: ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare, & ita potest aliquis simul plura intendere.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad invicem, vel non ordinata: & si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medij simul autem intendit aliquis & finem proximum & ultimum, sicut confessioem medicinæ & sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc quod homo unum alteri prælegit: quia melius est altero inter alias autem condiciones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet, unde potest aliquid prælegi alteri ex hoc quod ad plura valet, & sic manifeste homo simul plura intendit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod August. intelligit hominem non posse simul Deum & commodum temporale intendere, sicut ultimos fines: quia ut supra ostensum est, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unus motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinatur: sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unus motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione: sicut dictum est. & ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi, ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum: sicut ad sanitatem concurrunt calor & frigus commensurati: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur: quod potest esse intentum, puta acquisitio vini & vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi. unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est, contingit simul plura intelligere, in quantum sunt aliquo modo unum.

ARTICVLVS III.

Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus aliquid quod in ipsum ordinatur.



QUARTVM sic proceditur. Videtur quod non sit unus & idem motus intentionis finis. & voluntas eius quod est ad finem. Dicit enim Aug. in 1. de Trin. quod voluntas videndi fenestram ad finem, habet fenestram visionem. & altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes, sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram: hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram. ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & alius voluntas eius quod est ad finem.

Præterea, Actus distinguuntur secundum obiecta. sed finis & id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

Præterea, Voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio. sed non est idem electio & intentio, ergo non est idem motus intentionis finis cum voluntate eius quod est ad finem.

SED CONTRA est, quod id quod est ad finem se habet ad finem, ut medium ad terminum: sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. ergo & in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

RESPONDEO dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Vno modo secundum quod voluntas in vtrumque fertur absolute, & secundum se: & sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in vtrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem, & sic unus & idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem & in id quod est ad finem. Cum enim dico, Volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis: cuius ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem.

QVAEST. XIII.

idem autem actus cadit super obiectum & super rationem obiecti, sicut eadem visio est coloris & luminis (ut supra dictum est) & est simile de intellectu, quia si absolute principij & conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque. in hoc autem quod conclusionem propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Aug. loquitur de visione fenestram, & visione transeuntem per fenestram, secundum quod voluntas in vtrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis in quantum est res quædam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem: sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum & idem obiectum.

Ad tertium dicendum, quod motus, qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium & finem: ut ascensio & descensio, sicut dicitur in 3. Phys. sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: motus autem voluntatis, qui fertur in finem secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio. cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICVLVS V.

Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus aliquid quod in ipsum ordinatur.



QUINTVM sic proceditur. Videtur quod brutia animalia intendunt finem naturæ enim in his quæ cognitione carent, magis distat a rationali natura quæ natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis, sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent: ut probatur in 2. Phys. ergo multo magis brutia animalia intendunt finem.

Præterea, Sicut intentio est finis, ita & fruitio: sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est. ergo & intentio.

Præterea, Eius est intendere finem cuius est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. sed brutia animalia agunt propter finem: mouetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid huiusmodi. ergo brutia animalia intendunt finem.

SED CONTRA, Intentio finis importat ordinationem alicuius in finem, quod est rationis: cum igitur brutia animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere, quod quid est & mouentis & moti: secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod mouetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante. & hoc modo etiam brutia animalia intendunt finem in quantum mouentur ab instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est mouentis: prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem: quod est rationis tantum, unde per hunc modum brutia non intendunt finem, quod est proprie & principaliter intendere, ut dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod intendere est eius quod mouetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod brutia animalia mouentur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprium intendentis sed quasi concupiscentia naturali instinctu mouentur ad finem quasi ab alio mota, sicut & cetera quæ mouentur naturaliter.

QVAESTIO DECIMATERTIA.

De electione eorum quæ sunt ad finem, in sex articulis distincta.



CONSEQUENTER considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem, & sunt tres, eligere, consentire, & uti electionem autem præcedit consilium.

Primo ergo considerandum est de electione. Secundo, de consilio. Tercio, de consensu. Quarto, de usu.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

ARTIC. I. ET II. ARTICVLVS I.

Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus aliquid quod in ipsum ordinatur.



PRIMUM sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis: electio enim collationem quandam importat qua unum alteri præfertur, sed conferre est rationis. ergo electio est rationis.

Præterea, Eiusdem est syllogizare & concludere. syllogizare autem in operabilibus est rationis. cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus: ut dicitur in 7. Ethic. videtur quod sit actus rationis.

Præterea, Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitiuam: est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in 3. Ethic. ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis. desiderium autem est actus voluntatis. ergo & electio.

RESPONDEO dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinet ad rationem siue ad intellectum, & aliquid pertinet ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6. Ethic. quod electio est appetitus intellectus, vel appetitus intellectus.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

Circa electionem quaruntur sex. Primo, cuius potentia sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tercio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibile. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat vel libere.

liber, quo ad specificationem actus ponitur & rursum in omnibus particularibus bonis ad aliquid obiectum potest considerari rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali; & secundum hoc potest vnumquodque huiusmodi bonorum apprehendere, ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus; & ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser: electio autem cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, (ut iam dictum est) non conclusionem seu coniecturam ad beatitudinem, sed aliorum particularium bonorum; & ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad veritatem, seu voluntatem antecedentem vel non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera: & similiter non oportet quod semper ex fine inquit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem, quia non omne finem suum autem causa quod est ad finem, tale est quod fine eo finis quicunque vult antecedere haberi non possit: si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

AD SECUNDVM dicendum, quod sententia siue iudicium rationis de rebus agendis est tunc adiectum diligenter circa contingencia quae a nobis fieri possunt, quod responsio formae sunt in quibus conclusiones non ex necessitate sed ex ratione sequuntur ex principiis necessariis, absolute necessitate, sed necessariis solum ex conditione: ut si currit, mouetur.

AD TERTIVM dicendum, quod nihil prohibet ex conditione: ut si currit, mouetur. **AD SECUNDVM** dicendum, quod si nihil prohibet ex conditione: ut si currit, mouetur. **AD TERTIVM** dicendum, quod si nihil prohibet ex conditione: ut si currit, mouetur.

QV AESTIO DECIMA.
De consilio quod electio-
nem precedat, in sex arti-
culis divisam.

IN DE considerandum est de consilio.

PRIMO utrum consilium sit inquisitio. **SECUNDO**, utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem. **TERCIO**, utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur.

QUARTO, utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur. **QUINTO**, utrum consilium procedat ordine resolutorio.

SEXTO, utrum consilium procedat in inquisitio.

ARTICVLVS I.
AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod consilium non sit inquisitio: dicit enim Damascenus, quod consilium est appetitus, sed ad appetitum non pertinet inquirere, ergo consilium non est inquisitio.

PRATEREA, inquirere, intellectus discurrens est, & sic Deo non conuenit: cuius cognitio non est discursiva, ut in primo habetur, sed consilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Ephesum, quod operatur omnia secundum consilium voluntatis suae, ergo consilium non est inquisitio.

PRATEREA, inquisitio est de rebus dubiis: sed consilium datur de his quae sunt circa bona certa, secundum illud Apostolum ad Cor. 7. de virginibus autem praecceptum Domini non habeo, consilium autem do, ergo consilium non est inquisitio.

SED CONTRA est quod Gregorius Nicenus dicit, Omne quidem consilium quod a nobis est, non autem omnis questio consilium.

RESPONDEO dicendum, quod electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis: rebus autem agendis multa incertitudo inuenitur: quia actiones sunt circa singularia contingencia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis & incertis ratio non profert iudicium abique inquisitione procedente, & ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. & hanc inquisitionem consilium vocatur: propter quod Philosophus dicit in 1. Ethic. quod electio est appetitus praeconsiliari.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quando actus daturum potentiarum adiuticem ordinatur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae. & ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, & actus voluntatis, secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur, unde & in actu voluntatis, quae est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, & in consilio quod est actus rationis apparet aliquid voluntatis, sicut materiam quia consilium est de his quae homo vult facere, & est sicut motuum: quia ex hoc quod homo vult finem, mouetur ad consiliandum de his quae sunt ad finem. & ideo Philosophus dicit in 6. Ethic. quod electio est intellectus appetitus, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat, ita Damascenus dicit quod consilium est appetitus inquisitiuus, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat & ad voluntatem circa quam ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

AD SECUNDVM dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt abique omni defectu qui inuenitur in nobis: sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus. Sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa abique omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel iudicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii: sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: & ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur: & secundum hoc Damascenus dicit quod Deus non consiliatur: ignorantis enim est consiliari.

AD TERTIVM dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum & spiritalium virorum, quae tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurimum, vel carnalium hominum: & ideo de talibus consilia dantur.

ARTICVLVS II.

PRIMO consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod consilium non solum sit de his quae sunt ad finem, sed etiam de fine, quaecumque enim dubitatione habent de his potest inquiri: sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quae sunt ad finem: cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

PRATEREA, materia consilii sunt operationes humanae: sed quaedam operationes humanae sunt fines: ut dicitur in primo Ethic. ergo consilium potest esse de fine.

SED CONTRA est quod Gregorius Nicenus dicit, quod non de fine, sed de his quae sunt ad finem est consilium.

RESPONDEO dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. principium autem non cadit sub quaestione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione: unde cum consilium sit questio de fine, non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem: tamen contingit id quod est finis, respectu quorundam ordinari ad alium finem: sicut etiam id quod est principium vnius demonstrationis est conclusio alterius: & ideo id quod accipitur ut finis in vna inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione, & sic de eo erit consilium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis est iam determinatum: unde quando habetur ut dubium, non habetur ut finis: & ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

AD SECUNDVM dicendum, quod de operationibus est consilium in quantum ordinantur ad aliquem finem. unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea in quantum huiusmodi non est consilium.

ARTICVLVS III.

PRIMO consilium sit solum de his quae a nobis aguntur.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quae aguntur a nobis: consilium enim collationem quandam importat: sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quae non sunt a nobis: puta de naturis rerum, ergo consilium non solum est de his quae aguntur a nobis.

PRATEREA

PRATEREA, Homines interdum consilium quaerunt de his quae sunt lege statuta, unde & Iurisperiti dicuntur: & tamen eorum qui quaerunt huiusmodi consilium, non est leges facere, ergo consilium non solum est de his quae a nobis aguntur.

PRATEREA, Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra, ergo consilium non solum est de his quae a nobis sunt.

PRATEREA, Si consilium esset solum de his quae a nobis sunt, nullus consiliaretur de his quae sunt per alium agenda: sed hoc patet esse falsum, ergo consilium non solum est de his quae a nobis sunt.

SED CONTRA est quod Gregorius Nicenus dicit, Consiliatur de his quae sunt in nobis, & per nos fieri possunt.

RESPONDEO dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitum: quod & ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi confidendum, eo quod multi confidunt ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingit ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures condiciones, seu circumstantias considerare oportet: quas ab uno facile est considerare, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alij non occurrat. In necessariis autem & vniuersalibus est absolutior & simplicior consideratio: ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest: & ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingencia singularia: cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magni, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio vniuersalium & necessarium, sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem: quia actiones sunt circa contingencia singularia: & ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis ratione iam dicta.

AD SECUNDVM dicendum, quod id quod est lege positum, quantum non sit ex operatione quaerentis consilium: tamen est directum eius ad operandum: quia ista est vna ratio aliquid operandi mandatum legis.

AD TERTIVM dicendum, quod consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes: & propter hoc consiliatur dicitur fieri futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognoscit dirigatur ad aliquid faciendum vel vitandum.

AD QUARTVM dicendum, quod de aliorum factis consilium quaerimus, in quantum sunt quodammodo vnum nobiscum: vel per vniorem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis: vel per modum instrumenti: nam agens principale & instrumentale sunt quasi vna causa, cum vnum agat per alterum: & sic dominus consiliatur de his quae sunt agenda per seruum.

ARTICVLVS IIII.

PRIMO consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur.

AD QUARTVM sic proceditur. Videtur quod consilium sit de omnibus quae sunt per nos agenda: electio enim est appetitus praeconsiliari, ut dictum est: electio est electio est de omnibus quae per nos aguntur, ergo & consilium.

PRATEREA, Consilium importat inquisitionem rationis: sed in omnibus quae non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis, ergo de omnibus quae aguntur a nobis, est consilium.

PRATEREA, Philosophus dicit in 3. Ethic. quod si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillime & optime fiat. si autem per vnum qualiter per illud fiat, sed omne quod fit, fit per vnum, vel per multa, ergo de omnibus quae sunt a nobis, est consilium.

SED CONTRA est quod Gregorius Nicenus dicit, quod de his quae secundum disciplinam vel artem sunt, operibus non est consilium.

RESPONDEO dicendum, quod consilium est inquisitio quaedam, ut dictum est: de illis autem inquirere solemus quae in dubium veniunt, unde & ratio inquisitiua, quae dicitur argumentum, est rei dubiae faciens fidem: quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Vno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quae habet certas vias operandi: sicut scriptor non consiliatur quomodo debet trahere literas, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert vtrum sic, vel sic fiat: & ista sunt minima quae parum adiuvant, vel impediunt respectu finis consequendi.

quod autem parum est, quasi nihil accipit ad quantum articuli, nisi reddere attentos lectiones, ut in primo articulo memorantur quod electio significat inquisitionem completam, id lib. 3. Ethic. est vbi agitur ad iudicium inchoatum, ut manifeste patet ex responsione ad secundum & tertium, & ex vi loquendi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod electio praesupponit consilium ratione iudicii vel sententiae: unde quando iudicium, vel sententia manifesta est abique inquisitione, non requiritur consilij inquisitio.

AD SECUNDVM dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquit, sed statim iudicat, & ideo non oportet in omnibus quae ratione aguntur esse inquisitionem consilii.

AD TERTIVM dicendum, quod quando aliquid per vnum potest fieri, sed diuersis modis: potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura, & ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res sed modus, tunc non est opus consilio.

AD SECUNDVM dicendum, quod electio praesupponit consilium ratione iudicii vel sententiae: unde quando iudicium, vel sententia manifesta est abique inquisitione, non requiritur consilij inquisitio.

AD TERTIVM dicendum, quod quando aliquid per vnum potest fieri, sed diuersis modis: potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura, & ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICVLVS V.

PRIMO consilium procedat ordine resolutorio.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio: consilium enim est de his quae a nobis aguntur, sed operationes nostrae non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita: ergo compositi consilium non semper procedit modo resolutorio.

PRATEREA, Consilium est inquisitio rationis: sed ratio a prioribus incipit, & ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem: cum igitur praeterita sint priora praesentibus, & praesentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a praesentibus, & praeteritis in futura: quod non pertinet ad ordinem resolutorium, ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

PRATEREA, consilium non est nisi de his quae sunt nobis possibilia, ut dicitur in 3. Ethic. sed an sit nobis aliquid possibile, penditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere ut perueniamus in illud, ergo in inquisitione consilii a praesentibus incipere oportet.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod ille qui consiliatur, videtur quaerere & resolvere.

RESPONDEO dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio, quod quidem, si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causas sunt simplices effectibus, si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, ut pote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices: principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse: & secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perueniatur ad id quod statim agendum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod consilium est de operationibus: sed ratio operationum accipitur ex fine: & ideo ordo

AD SECUNDVM dicendum, quod electio praesupponit consilium ratione iudicii vel sententiae: unde quando iudicium, vel sententia manifesta est abique inquisitione, non requiritur consilij inquisitio.

AD TERTIVM dicendum, quod quando aliquid per vnum potest fieri, sed diuersis modis: potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura, & ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res sed modus, tunc non est opus consilio.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio: consilium enim est de his quae a nobis aguntur, sed operationes nostrae non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita: ergo compositi consilium non semper procedit modo resolutorio.

PRATEREA, Consilium est inquisitio rationis: sed ratio a prioribus incipit, & ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem: cum igitur praeterita sint priora praesentibus, & praesentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a praesentibus, & praeteritis in futura: quod non pertinet ad ordinem resolutorium, ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

PRATEREA, consilium non est nisi de his quae sunt nobis possibilia, ut dicitur in 3. Ethic. sed an sit nobis aliquid possibile, penditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere ut perueniamus in illud, ergo in inquisitione consilii a praesentibus incipere oportet.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod ille qui consiliatur, videtur quaerere & resolvere.

sed tantum de agenda rationandi de operationibus est contra-
re & causa illius. Terti-
us ordinis operandi.
Ad secundum dicendum, q ratio incipit
ab eo quod est prius secundum rationem:
non autem semper ab eo quod est prius
tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod
est agendum propter finem, non querere-
mus scire an sit possibile, si non esset con-
gruum finis: & ideo prius oportet inquirere
an conveniat ad ducendum in finem quam
consideretur an sit possibile.

ARTICVLVS VI.

¶ Verum consilium procedat in infinitum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod inquisitio consilij
procedat in infinitum: consilium
enim inquisitio est de particu-
laribus in quibus est operatio: sed singularia
sunt infinita: ergo inquisitio consilij est infi-
nita.

¶ Præterea, Sub inquisitione consilij cadit
considerare non solum quid agendum sit:
sed etiam quomodo impedimenta tollan-
tur. Sed quælibet humana actio potest im-
pediri: & impedimentum tolli potest per
secundum numerum: & aliquam rationem humanam: ergo in infi-
nitum remanet querere de impedimentis
tollendis.

¶ Præterea, Inquisitio scientiæ demonstra-
tratiue non procedit in infinitum: quia est de
venire in aliqua principia per se nota, quæ
omnimodam certitudinem habent. Sed ta-
men inquisitio consilij non potest inueniri in singu-
laribus contingentibus, quæ sunt variabi-
lia & incerta: ergo inquisitio consilij pro-
cedit in infinitum.

SED CONTRA. Nullus mouetur
ad id ad quod impossibile est: q peruenit
ad id ad quod impossibile est. Sed in infinitum
impossibile est transire. si igitur inquisitio
consilij sit infinita, nullus consilijari inceperet:
quod patet esse falsum.

RESPONDEO dicendum, q in-
quisitio consilij est finita in actu ex duplici
parte, scilicet ex parte principij & ex parte
termini: accipitur enim in inquisitione co-
nsilij duplex principium, vnum proprium ex
ipso genere operabilium: & hoc est finis de
quo non est consilium, sed supponitur in
consilio, vt principium, vt dictum est Aliud
quasi ex alio genere assumptum, sicut & in
scientiis demonstratiuis vna scientia supponit aliqua ab alia, de
quibus non inquit. Huiusmodi autem principia quæ in inqui-
sitione consilij supponuntur, sunt quæcunque sunt per sensum
accepta, vt pote q hoc sit panis vel terrum, & quæcunque sunt
per aliquam scientiam speculatiuam, vel practicam in vniuer-
sali cognita: sicut q necesse est a Deo prohibitum: & quod
homo non potest viuere nisi nutriatur nutrimento conuenienti:
& de istis non inquit consiliator. Terminus autem inquisi-
tionis est id quod ita est in potestate nostra, vt faciamus. Si-
cut enim finis habet rationem conclusionis, vnde id quod primo
agendum occurrit, habet rationem vltimæ conclusionis ad
quam inquisitio terminatur: nihil autem prohibet consilium
potentia in infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt
aliqua occurrere consilio inquirenda.

AD PRIMVM ergo dicendum q singularia non sunt
in infinitum actus, sed in potentia.

AD SECUNDVM dicendum, q licet humana actio possit impe-
diri: non tamen semper habet impedimentum paratum. & ideo
non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

AD TERTIVM dicendum, q in singularibus contingentibus po-
test aliquid accipi certum: si non simpliciter, tamen vt nunc,
propt assument in operatione Socrate enim sedere non est ne-
cessarium: sed eum sedere dum sedet, est necessarium: & hoc
per certitudinem accipi potest.

QV AESTIO DECIMAQVINTA,
De consensu respectu eorum quæ sunt ad fi-
nem, in quatuor articulis diuisa.

EINDE considerandum est de consensu.
¶ Et circa hoc quatuor sunt quæstiones. ¶ Primo, vtrum
consensus sit actus appetitiue vel apprehensiuæ
virtutis. ¶ Secundo, vtrum conueniat brutis ani-
malibus. ¶ Tercio, vtrum sit de fine, vel de his quæ
sunt ad finem. ¶ Quarto, vtrum consensus in actum pertineat
solum ad superiorem animæ partem.

ARTICVLVS I.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur q con-
sensus pertineat solum ad partem animæ apprehen-
siuam. Augustinus 12. de Trin. consensum attri-
buit superiori rationi. sed ratio nominat apprehen-
siuam virtutem. ergo consensus pertinet ad
apprehensiuam virtutem.

¶ Præterea, Consensus est simul sentire. sed sentire est apprehen-
siuæ potentie, ergo & consensus.
¶ Præterea, Sicut assentire dicit applicationem intellectus ad
aliquid, ita & consensus. sed assentire pertinet ad intellectum
qui est vis apprehensiuæ. ergo & consensus ad vim apprehen-
siuam pertinet.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit in ij. lib. q si ali-
quis iudicat, & non diligit, non est sententia, id est consensus:
sed diligere ad appetitiuam virtutem pertinet. ergo & consen-
sus.

RESPONDEO dicendum, q consensus importat applica-
tionem sensus ad aliquid. Est autem proprius sensus, quod
cognoscitur ex rerum præsentium: vis enim imaginaria est
apprehensiuæ similitudinum corporalium etiam rebus absenti-
bus, quarum sunt similitudines, intellectus autem apprehen-
siuus est vniuersaliū rationum: quas potest apprehendere in-
differenter, & præsentibus & absentibus singularibus. & quia
actus appetitiue virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam
secundum quandam similitudinem, hinc est quod ipsa applica-
tio appetitiue virtutis ad rem secundam quam ei inhæret, acci-
pit nomen sensus: quasi experientiam quandam lumen de re
cui inhæret: in quantum complacet sibi in ea. vnde de Sap. 1. dicitur,
Sentire de Domino in bonitate: & secundum hoc consensu-
re est actus appetitiue virtutis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut dicitur in
12. de anima, Voluntas in ratione consistit. vnde cum Aug. attri-
buit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in
ea concluditur voluntas.

AD SECUNDVM dicendum, quod sentire propriè dictum ad
apprehensiuam potentiam pertinet: sed secundum similitudi-
nem cuiusdam experientie pertinet ad appetitiuam, vt dictum
est.

AD TERTIVM dicendum, quod assentire est quasi ad aliud fen-
tire: & sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur: sed
consensus est simul sentire, & sic importat quandam coniun-
ctionem ad id cui consentitur, & ideo voluntas cuius est tendere
ad ipsam rem, magis propriè dicitur consentire. Intellectus
autem cuius operatio non est secundum motum ad rem,
sed potius econuerso (vt in primo dictum est) magis propriè
dicitur assentire: quamvis vnum pro alio poni soleat. Potest di-
ci quod intellectus assentit in quantum a voluntate mouetur.

ARTICVLVS II.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod
consensus conueniat brutis animalibus: consensus 16. artic.
enim importat determinationem appetitus ad vnum, vt
sed appetitus brutorum animalium sunt determina-
ti ad vnum, ergo consensus in brutis animalibus inuenitur.

¶ Præterea, Remoto priori, remouetur posterius. sed consen-
sus præcedit operis executionem. si ergo in brutis non esset
consensus, non esset in eis operis executio: quod patet esse fal-
sum.

¶ Præterea homines interdum consensu dicuntur in ali-
quid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel
ira: sed bruta animalia ex passione agunt. ergo in eis est consen-
sus.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, quod post iudi-
cium homo disponit & amat quod ex consilio indicatum est,
quod vocatur sententia, id est consensus: sed consensus non est
in brutis animalibus, ergo nec consensus.

CONCL

RESPONDEO dicendum, quod
consensus, propriè loquendo, non est in
brutis animalibus: cuius ratio est: quia con-
sensus importat applicationem appetitiui
motus ad aliquid agendum: cuius autem est
applicare appetitiuū motum ad aliquid
agendum, in cuius potestate est appetitiuus
motus: sicut tangere lapidem conuenit
quidem baculo, sed applicare baculum
ad tactum lapidis est eius, qui habet in
potestate mouere baculum: bruta autem
animalia non habent in sui potestate ap-
petitiuū motum: sed talis motus in eis
est ex instinctu naturæ: vnde brutum ani-
mal appetit quidem, sed non applicat ap-
petitiuū motum ad aliquid: & propter
hoc non propriè dicitur consentire, sed
solum rationalis natura, quæ habet in po-
testate sua appetitiuū motum: & potest
ipsum applicare, vel non applicare ad hoc
vel ad illud.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in brutis animalibus inuenitur determina-
tio appetitus in aliquid passiuè tantum:
consensus vero importat determinationem
appetitus non solum passiuam, sed magis
actiuam.

AD SECUNDVM dicendum, quod remoto
priori, remouetur posterius, quod propriè
ex eo tantum sequitur, si autem aliquid ex
pluribus sequi possit, non propter hoc po-
sterius remouetur vno priorum remoto. si-
cut induratio possit fieri & a calido & frigi-
do (nam lateres indurantur ab igne & a
aqua congelata induratur ex frigore) non
oportet quod remoto calore, remoueat
induratio: executio autem operis non so-
lum sequitur ex consensu, sed etiam ex im-
petuoso appetitu, qualis est in brutis ani-
malibus.

AD TERTIVM dicendum, quod homines
qui ex passione agunt, possunt passionem
non sequi: non autem bruta animalia. vnde
non est similis ratio.

ARTICVLVS III.

¶ Verum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt
ad finem.

AD TERTIVM sic proce-
ditur. Videtur quod consen-
sus sit de fine: quia propter
quod vnumquodque & illud
magis: sed his quæ sunt ad fi-
nem consentimus magis.

¶ Præterea, Actio immoderata est finis eius,
sicut & actio virtuosa est finis eius. sed in
moderata consentit in proprium actum:
ergo consensus potest esse de fine.

¶ Præterea, Appetitus eorum quæ sunt ad
finem, est electio: vt supra dictum est, si igitur
consensus esset solum de his quæ sunt
ad finem, in nullo ab electione differre vi-
deretur. quod patet esse falsum per Da-
masc. qui dicit quod post disputationem
quam vocauerat sententiam, sit electio:
non ergo consensus est solum de his quæ
sunt ad finem.

SED CONTRA est quod Dama-
scenus dicit, quod consensus siue sententia est
quando homo disponit & amat, quod ex
consilio indicatum est, sed consilium non
est nisi de his quæ sunt ad finem: ergo nec
consensus.

RESPONDEO dicendum, quod
consensus nominat applicationem appeti-
tui motus ad aliquid præexistens in pote-
state applicantis: in ordine autem agibi-
lium. primo quidem oportet sumere ap-
prehensionem finis, deinde appetitum finis,

deinde consilium de his quæ sunt ad fi-
nem: deinde appetitum eorum quæ sunt
ad finem: appetitus autem in vltimum fi-
nem tendit naturaliter. vnde & applica-
tio motus appetitiui in finem apprehen-
sum, non habet rationem consensus, sed
simplicis voluntatis. de his autem, quæ sunt
post vltimum finem, in quantum sunt ad
finem, sub consilio cadunt: & sic potest
esse de eis consensus, in quantum motus
appetitiuus applicatur ad id, quod ex con-
silio iudicatum est. motus vero appetitiuus
in finem non applicatur consilio, sed ma-
gis consilio ipsi: quia consilium præsup-
ponit appetitum finis, sed appetitus eo-
rum, quæ sunt ad finem, præsupponit de-
terminationem consilij. Et ideo applicatio
appetitiui motus ad determinationem con-
silij propriè est consensus. vnde, cum con-
siliū non sit nisi de his, quæ sunt ad finem,
consensus, propriè loquendo, non est nisi
de his quæ sunt ad finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut conclusiones scimus per principia: ho-
rum tamen non est scientia: sed quod maius
est, scilicet intellectus, ita consentimus his
quæ sunt ad finem propter finem: cuius ra-
tione non est consensus sed quod maius est,
scilicet voluntas.

AD SECUNDVM dicendum, quod intempe-
ratus habet pro fine delectationem operis
propter quam consentit in opus magis,
quam in ipsam operationem.

AD TERTIVM dicendum, quod electio ad-
dit supra consilium quandam relationem
respectu eius cui aliquid preeligitur: & ideo
post consilium adhuc remanet electio. po-
test enim contingere quod per consilium
inueniantur plura ducentia ad finem, quo-
rum dum quodlibet placet, in quodlibet
eorum consentitur: sed ex multis quæ pla-
cent, præcipimus vnum, eligendo: sed si
inueniatur vnum solum quod placeat, non
differunt re consensus & electio, sed ratio-
ne tantum. vt consensus dicatur secundum
quod placet ad agendum: electio autem
secundum quod profertur his quæ non
placent.

ARTICVLVS IIIL.

¶ Verum consensus in actum pertineat solum ad
superiorem animæ partem.

AD QVARTVM sic proce-
ditur. Videtur, quod consensus ad
agendum non semper pertineat ad
superiorem rationem. delectatio enim con-
sequitur operationem, & perficit eam, si-
cut decor iuuentutem, sicut dicitur in 10.
Ethic. sed consensus in delectationem per-
tinet ad inferiorem rationem: vt dicit Au-
gustinus in 12. de Trin. ergo consensus in
actum non pertinet ad solam superiorem
rationem.

¶ Præterea, Actio in quam consentimus di-
citur esse voluntaria: sed multarum poten-
tiarum est producere actiones voluntarias:
ergo non sola superior ratio consentit
in actum.

¶ Præterea, Superior ratio intendit æter-
nis inspicendis, & consulendis: vt Au-
gustinus dicit in 12. de Trin. sed multoties
homo consentit in actum, non propter æter-
nes aternas, sed propter aliquas ratio-
nes temporales, vel etiam propter ali-
quas animæ passiones, non ergo consensi-
re in actum, pertinet ad solam superiorem
rationem.

SED CONTRA est quod Aug. dicit
12. de Trin. Non potest peccatum effici
perpetrandum mente decerni, nisi illa
mente in genere agibili.

Prima secunda S. Thom. d d Secunda

QV AEST. XVI.

Secundum est, quod si mentis intentio penes quam summa potest abque contradictione fiat est membra in opus mouendi, vel ab superioris rationis. Et hoc habet rationem finalis sententiae, ut patet in quodam de veritate, articulo 4. ad 6. qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare: quando enim iudicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est, quia habet de omnibus iudicare: quia de sensibilibus per rationem iudicamus: de his vero quae ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationem diuinam, quae pertinet ad rationem superiorem: & ideo quando incertum est an secundum rationem diuinam resistatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum: & ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem: secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est.

RESPONDEO dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum, qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare: quando enim iudicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est, quia habet de omnibus iudicare: quia de sensibilibus per rationem iudicamus: de his vero quae ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationem diuinam, quae pertinet ad rationem superiorem: & ideo quando incertum est an secundum rationem diuinam resistatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum: & ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem: secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut & consensus in opus, sed consensus in delectationem cognitionis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare: & tamen de hoc ipso, quod est cogitare, vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quaedam, habet iudicium superior ratio: & similiter de delectatione consequente: sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatam, sic pertinet ad inferiorem rationem: quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur: unde ars quae est de fine, architectonica, seu principalis vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariae, ex hoc quod eis consensus, non oportet quod consensus sit cuiuslibet potentiae: sed voluntatis a qua dicitur voluntarium, quae est in ratione, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire non solum quia secundum rationes aeternas semper moueat ad agendum, sed etiam quia secundum rationes aeternas non dissentit.

QV AESTIO DECIMA-
I. De usu in comparatione
eorum quae sunt ad
finem.

DEINDE considerandum est de visu. **Et** circa hoc quaeruntur quatuor. **Primo**, utrum vi sit actus voluntatis. **Secundo**, utrum conueniat brutis animalibus. **Tertio**, utrum sit tantum eorum, quae sunt ad finem, vel etiam finis. **Quarto**, de ordine visus ad electionem.

ARTICVLVS I.

¶ *¶ Utrum vi sit actus voluntatis.*

AD PRIMVM sic proceditur. **Videtur** quod vi non sit actus voluntatis: dicit enim Augustinus in 1. de doctr. Christiana, quod vi est id quod in visum venit ad aliud obtinendum, referre, sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre, & ordinare: ergo vi est actus rationis, non ergo voluntatis.

ARTICVLVS II.

Præterea, Damascenus dicit, quod homo impetum facit ad operationem & dicitur impetus deinde virtus, & dicitur virtus, sed operatio pertinet ad potentiam executivam, actus autem voluntatis non sequitur actum executivum potentiae, sed executio est virtutis: ergo virtus non est actus voluntatis.

Præterea, Augustinus dicit in libro 83. quæstio. Omnia quae facta sunt, in visum hominis facta sunt: quia omnibus virtutibus ratio iudicanda ea quae hominibus data sunt, sed iudicare de rebus a Deo creatis, pertinet ad rationem speculativam, quae omnino separata videtur a voluntate, quae est principium humanorum actuum: ergo vi non est actus voluntatis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in 10. de Trin. Cap. 11. Vi est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quod visus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde & operatio ad quam applicatur rem aliquam, dicitur virtus eius, sicut equitare est virtus equi: & percutere est virtus baculi, ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, & oculus ad videndum: & res exteriores, sicut baculum ad percutiendum: sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae: aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem, supra quod voluntas est quae mouet potentias animae ad suos actus, & hoc est applicare eas ad operationem. unde manifestum est, quod vi primo & principaliter est voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens: actio autem proprie non attribuitur instrumentis, sed principalis agenti sicut adificatio adificatori: non autem instrumentis, unde manifestum est, quod vi proprie est actus voluntatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem: & secundum hoc dicitur, quod vi est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de visu secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendum, vel iudicandum a voluntate: & ideo intellectus speculativus vi dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae.

ARTICVLVS III.

¶ *¶ Utrum vi conueniat brutis animalibus.*

AD SECUNDVM sic proceditur. **Videtur** quod vi conueniat brutis animalibus: frui enim est nobilius quam vi. quia vi Augustinus dicit in 10. de Trin. Virtus eis quae ad aliud referimus, quod fruiendum est: sed frui conuenit brutis animalibus, vi supra dictum est: ergo multo magis conuenit eis vi.

Præterea, applicare membra ad agendum est vi membris, sed bruta animalia applicant membra ad aliud agendum: sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum: ergo brutis animalibus conuenit vi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro 83. quæstio. Vi aliquid non potest nisi animal, quod rationis est particeps.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, vi est applicare aliquid principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetituum ad aliquod appetendum ut dictum est: applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet, & ideo solum animal rationale & consentit & virtut.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile, sed vi importat motum appetitus ad aliud in ordine ad alterum. Si ergo comparantur vi & frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quam vi, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id, quod est appetibile solum in ordine ad aliud, sed si comparantur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte visus: quia ordinare aliquid in alterum, est rationis, absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

¶ Ad

QV AEST. XVI.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae: non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec vi membris.

ARTICVLVS III.

¶ *¶ Utrum visus possit esse etiam ultimi finis.*

AD TERTIVM sic proceditur. **Videtur** quod visus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in 10. de Trin. Omnis qui fruitur, virtutem sed ultimo fine fruatur aliquis: ergo ultimo fine aliquis virtutem.

Præterea, vi est assumere aliquid in facultatem voluntatis, ut ibidem dicitur: sed nihil magis assumitur a voluntate, quam ultimus finis: ergo visus potest esse ultimi finis.

Præterea, Hilarius dicit in secundo de Tri. quod aeternitas est in patre, species in imagine id est in filio, visus in munere, id est in spiritu sancto: sed spiritus sanctus cum sit Deus, est ultimus finis.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus in 83. quæstio. Deo nullus recte virtutem sed solus Deus est ultimus finis: ergo ultimo fine non est virtutem.

RESPONDEO dicendum, quod vi sicut dictum est, importat applicationem alicuius ad aliquid, quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem, & ideo vi semper est eius, quod est ad finem: propter quod & ea quae sunt ad finem accommodata vilia dicuntur: ipsa vilitas interduum visus nominatur. Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter. Vno modo simpliciter, & alio modo quo ad aliquem: cum enim finis, ut supra dictum est, dicitur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio eius, sicut auaro finis est, vel pecunia, vel possessio pecuniae: manifestum est quod simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res, non enim possessio pecuniae est bona nisi propter bonum pecuniae. Sed quo ad hunc adeptio pecuniae est finis ultimus, non enim quæreret pecuniam auarus nisi vi haberet eam: ergo simpliciter loquendo & proprie pecunia homo aliquis fruitur: quia in ea ultimus finem constituit, sed inquantum refert eam ad possessionem dicitur vi ea.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visu communiter secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fructuositatem, quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat: unde ipsa requies in fine, quae fructus est dicitur hoc modo visus finis: sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad visum eius quod est ad finem: sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod visus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur vi fine ad obtinendum ipsum: sicut dictum est. unde Augustinus in 6. de Trin. dicit, quod illa delectatio felicitas vel beatitudo visus ab eo appellatur.

ARTICVLVS IIII.

¶ *¶ Utrum visus praecedat electionem.*

ARTICVLVS IIII. ET III.

AD QVARTVM sic proceditur. **Videtur** quod visus praecedat electionem, post electionem enim nihil sequitur nisi executio: sed visus cum pertineat ad voluntatem, praecedat executionem: ergo praecedat etiam electionem.

Præterea, Abolutum est ante relatum ergo minus relatum est ante magis relatum: sed electio importat duas relationes, vnam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui praeligitur, visus autem importat solam relationem ad finem: ergo visus est prior electione.

Præterea, Voluntas virtutem aliis potentibus inquantum mouet eas, sed voluntas mouet etiam seipsam: ut dictum est: ergo etiam virtutem seipsam, applicando se ad agendum: sed hoc facit cum consentit: ergo in ipso consensu est visus, sed consensus praecedit electionem: ut dictum est: ergo & visus.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, quod post electionem imperium facit ad operationem, & postea virtutem: ergo visus sequitur electionem.

RESPONDEO dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad voluntatem: vnam quidem secundum quod est quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad voluntatem, unde & res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter: sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum, omne autem imperfectum tendit in perfectionem: & ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. & hæc est secunda habitudo voluntatis ad voluntatem, voluntas autem non solum est finis, sed id, quod est ad finem, ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis respectu eius, quod est ad finem, est electio. ibi enim completur proportio voluntatis, ut complere velit id, quod est ad finem, sed visus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, quia tendit ad consequendum rem voluntam: unde manifestum est quod visus sequitur electionem, si tamen accipitur visus secundum quod voluntas virtutem executivam potentiam, mouendo ipsam, sed quia voluntas etiam quodammodo rationem mouet, & virtutem ea, potest intelligi visus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentes ipsum in finem, & hoc modo visus praecedat electionem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ipsam executionem operis praecedat motio qua voluntas mouet ad exequendum, sequitur autem electionem, & sic cum visus pertineat ad praedictam motionem voluntatis: medium est inter electionem & executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absolute, sed id cui attribuitur relationes, non oportet quod sit posterius: immo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio praecedat visum si referatur ad idem, nihil autem prohibet quod visus vnus praecedat electionem alterius, & quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus & electio, & visus: ut si dicitur quod voluntas consentit se eligere & consentire, & virtutem se ad consentiendum & eligendum, & semper isti actus ordinati ad id quod est prius sunt priores.

Prima secundae S. Thomae.

ad 2. gradus

gratia, quam aliquis consentit acquiritur moribus, sunt ibi implicite tres alij actus cadentes supra illum consensum, scilicet vltus, consensio, & electio. Nam voluntas virtute ad consentiendum, & consentit se consentio, & eligit consentio, & similiter quum exigit bonos mores, sunt iterum implicite tres idem actus: nam voluntas virtute se ad eligendum, consentit electioni, & eligit illam. Et similiter quum consentit rationi, consentit se ad rationem, & eligit illam.

QVAESTIO DECIMA.

Septima. De actibus imperatus a voluntate in novem articulos divisam.

INDE considerandum est de actibus imperatis a voluntate. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis. Secundo, utrum imperare pertineat ad brutum animalia. Tercio, de ordine imperij ad vltum. Quarto, utrum imperium & actus imperatus sint unus actus, vel diverfi. Quinto, utrum actus voluntatis imperetur. Sexto, utrum actus rationis imperetur. Septimo, utrum actus appetitus imperetur. Octavo, utrum actus animae vegetabilis. Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICVLVS I.

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est mouere quoddam. dicit enim Avicenna quod quadruplex est mouens, scilicet perficiens, disponens, imperans, & consiliens. sed ad voluntatem pertinet mouere omnes alias vires animae: vt dictum est supra: ergo imperare est actus voluntatis. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinet ad id quod est maxime liberum, sed radix libertatis est maxime in voluntate: ergo voluntatis est imperare. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui indicat aliter videtur dicendum, quod esse faciendum, statim illud operatur: ergo imperare non est actus rationis sed voluntatis.

SED CONTRA est quod Greg. Nicenus dicit, & etiam Philosophus, quod appetitus obedit rationi: ergo rationis est imperare.

RESPONDEO dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam vero est actus libera applicatio solius appetitus acceptantis, seu adherentis alieni quod constat sub se minus comprehendere: consensus quoque acceptationem, electio vero acceptationem præferendo alii importat, quod constat posterius esse: secunda est, quia etiam in ordine primo iam dicto secundum lineam rectam quamvis vt executivus potentis ad acquiritur secundum esse reale, sit posterius electione & consensu: simpliciter tamen & absolute vt præcedit consensum & electionem, quia vt præuenit consensum, vt dictum est, abique reflexione. Tractat tamen author prius de electione, quam de consensu & vt, vt a notioribus feret disciplina.

Super Quaestione decima septima. Articulus primus.

Circa primum articulum quaestio decima septima, adverte quod ad imperij rationem non concurrunt. Ordinatio alicuius ad aliquid, intimatio & motio. Quum enim præcipitur, Dilige Deum, ordinatur aliquis ad amandum Deum, & intimatur hoc ei, & mouetur ad hoc ab imperante: ordinatio autem & intimatio ad rationem spectat, motio autem ad voluntatem: unde actus imperij componitur ex eo quod est intellectus, & ex eo quod est voluntas. Et quia iuxta doctrinam habentem superius in quaestione decima tertia articuli primi, actus compositus ex duobus spectantibus ad diversas potentias illius est potentia essentialiter

ter & elicitive, cuius materialiter, seu quantum ad substantiam actus, vt patet in actibus habituum mori, enim propter Christum licet sit a charitate & fortitudine, elicitive est fortitudinis: quia ipse est quo ad materiale, cum in imperando voluntas concurrat vt suprema potentia: quia vt primum mouens ad exercitum: & quod est a superiori potentia in actu composito, se habet vt formale: quod vero ab inferiori, vt materiale & substantia alicuius consequens est vt ordinatio intimatio in imperio se habet vt materia: ac per hoc imperium est elicitive & essentialiter actus rationis, voluntatis vero vt moraliter quo ad totam: restat autem hoc actus proprius prudentiae, quem constat oportere esse actum rationis: & est recte præcipere: prudens enim post instructionem & iudicium, quæ spectant ad eubliam, & nomem & synoniam, habet proprium actum qui est recte præcipere: est igitur præceptum seu imperium actus rationis participantis voluntatem, vt primum mouens. Et hoc in loco diligenter attendit, quod non confidetur participationem voluntatis ab intellectu & intellectu a voluntate, nec discernere quid habet potentis conuenit ex seipso, & quid ex alterius participatione: causa est exortendi a communibus animi conceptionibus. Et quamuis quilibet profertente eorum, sollicitum esse, stultum censetur: quæ tamen ab illis viris, de quorum numero fuit Scotus, contraria assertio non possumus præterire. Patet ipse voluntas non esse collatiua, & ordinatiua non vt sapit intellectum, sed hoc potius conuenit intellectui & voluntati secundum aliquem eius communem naturam puta immaterialitatem vt patet in 1. sent. dist. 6. quæst. 1. & in quolibet quæstio. 17. hoc autem esse falsum ex comuni animi conceptione, quæ tenemus quod ordinare intellectus seu rationis est, patet, quod enim ordinandi actus sapientie, prædictæ artic. 8. conueniunt, liquet quod vero solus intellectus ordinat, ex eo patet, quod quicquid ordinis in naturalibus & voluntariis est, a ratione proficiscitur, & in illam resoluitur. Opus enim naturæ est opus intelligentie, & electiones in quibus maxime apparet ordinis sunt eorum, quæ sunt ad finem propter finem, & a consilio proficiscuntur ordinando hoc in illud: voluntas enim eligit & vult tendere in res secundum ordinem rationis: verum vt falsæ, implicite formaliter, vel virtualiter, dirigentis hæc in illa, unde quum pluralitas sine necessitate admittenda non sit: & in principis natura stultæ paucitatis, & omnis ordo qui apparet in voluntate, saluetur optime in resoluendo in intellectum: & communi animi conceptione (vt dictum est) habetur quod conferte & ordinare rationis proprium opus est, abicienda est Scotica hæc phantasia procedens ex indirectione eius quod voluntati conuenit, secundum se, vel vt participat intellectum.

tiam considerandum est, quod quia actus voluntatis & rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præueniri ab actu rationis, & econverso: & quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, vt dictum est de vi & de electione: & econverso, aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum qui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis: sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Vno modo absolute, quæ quidem intimitio exprimitur per verbum indicatiui modi, sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimit aliquid alicui mouendo ipsum ad hoc: & talis intimitio exprimitur per verbum imperatiui modi: puta cum alicui dicitur, fac hoc. primum autem mouens in viribus animæ ad exercitum actus, est voluntas, vt supra dictum est: cum ergo secundum mouens non mouet nisi in virtute primi mouentis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. unde relinquitur quod imperare sit actus rationis præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitum actus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod imperare non est mouere quocunque modo, sed cum quadam intimatione denuntiatiua ad alterum quod est rationis.

AD secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio, ex hoc enim voluntas libere potest ad diuersa ferri: quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni. & ideo Philosophi diffiniunt liberum arbitrium quod est liberum electione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

AD tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute: sed cum quadam motione, vt dictum est.

naturalibus & voluntariis est, a ratione proficiscitur, & in illam resoluitur. Opus enim naturæ est opus intelligentie, & electiones in quibus maxime apparet ordinis sunt eorum, quæ sunt ad finem propter finem, & a consilio proficiscuntur ordinando hoc in illud: voluntas enim eligit & vult tendere in res secundum ordinem rationis: verum vt falsæ, implicite formaliter, vel virtualiter, dirigentis hæc in illa, unde quum pluralitas sine necessitate admittenda non sit: & in principis natura stultæ paucitatis, & omnis ordo qui apparet in voluntate, saluetur optime in resoluendo in intellectum: & communi animi conceptione (vt dictum est) habetur quod conferte & ordinare rationis proprium opus est, abicienda est Scotica hæc phantasia procedens ex indirectione eius quod voluntati conuenit, secundum se, vel vt participat intellectum.

In responsione ad secundum notio diffinitionem de radice libertatis formaliter, vel causaliter: & quod radix libertatis formaliter est voluntas, causaliter est ratio. nec hoc dicitur, sed probatur: quia ex hoc voluntas est formaliter libera, quia ratio est oppositorum: quia enim voluntas a bono cognito oritur, libera voluntas ab oppositis bonis cognitis abique determinatione ad alterum nascitur. Ex hoc enim liber est motus ad præbendam potestatem famulatum, vel ægrotatum. quæ modica est: sunt & ægri ostentia, abique determinatione voluntatis ad alteram partem sequendam.

Prætermisiss

Utrum imperare pertineat ad animalia brutia.



AD SECVMVM sic proceditur. Videtur quod imperare conueniat brutis animalibus: quia secundum Avicennam. Virtus imperans motum est appetitiua, & virtus exequens motum est in musculis, & in nervis: sed utraque virtus est in brutis animalibus. ergo imperium inuenitur in brutis animalibus.

Prererea, De ratione serui est, quod ei imperetur, sed corpus comparatur ad animam, sicut seruus ad dominum. sicut dicit Philosophus in primo. Poli. ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis quæ sunt composita ex anima & corpore.

Prererea, Per imperium homo facit impetum ad opus: sed impetus in opus inuenitur in brutis animalibus, vt Damasc. dicit: ergo in brutis animalibus inuenitur imperium.

SED CONTRA, Imperium est actus rationis, vt dictum est: sed in brutis non est ratio: ergo neque imperium.

RESPONDEO dicendum, quod imperare nihil aliud est, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimatiua motione: ordinare autem est proprius actus rationis. unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod vis appetitiua dicitur imperare motum, in quantum mouet rationem imperantem: sed hoc est solum in hominibus: in brutis autem animalibus virtus appetitiua non est proprie imperatiua, nisi imperatiuum sumatur large pro motu.

AD secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet, unde obediunt: sed anima non habet unde imperetur: quia non habet unde ordinet: & ideo non est ibi ratio imperantis & imperati, sed solum mouentis & moti.

AD tertium dicendum, quod aliter inuenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde habet in eis impetus rationem imperij: in brutis autem sit impetus ad opus per instinctum naturæ: quia scilicet appetitus eorum statim apprehensio conuenienti vel inconuenienti naturaliter mouetur ad prosecutionem vel fugam. unde ordinantur ab alio ad agendum: non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem: & ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICVLVS III.

Utrum vltus præcedat imperium.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod vltus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis præsupponens actum voluntatis: vt supra dictum est. sed vltus est actus voluntatis: vt supra dictum est. ergo vltus præcedit imperium.

Prererea, Imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. eorum autem quæ sunt ad finem, est vltus: ergo videtur quod vltus sit prius quam imperium.

Prererea, Omnis actus potentie motæ a voluntate vltus dicitur: quia voluntas virtutis alij potentis, vt supra dictum est, sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate: sicut dictum est. ergo imperium est quidam vltus: commune autem est prius proprio: ergo vltus est prius quam imperium.

SED CONTRA est quod Damasc. dicit, quod impetus ad operationem præcedit vltum: sed impetus ad operationem fit per imperium: ergo imperium præcedit vltum.

RESPONDEO dicendum, quod vltus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem vt supra dictum est: unde multo magis præcedit imperium. sed vltus eius, quod est ad finem, secundum quod subditur potentie executivæ sequitur imperium: eo quod vltus vltus conuenit cum actu eius, quo quis virtutis. non enim virtutis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium, quam impetio obediatur: & aliquando etiam est prius tempore. unde manifestum est, quod imperium est prius quam vltus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui est imperium: sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet vltus. quia post determinationem consilij, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat, ei, per quod agendum est, quod eligitur: & tunc demum voluntas alicuius incipit vt exequendo imperium rationis quandoque qui-

dem voluntas alterius quam aliquis imperat alteri: quando autem voluntas ipsius imperantis cum aliquis imperat sibi ipsi.

AD secundum dicendum, quod sicut actus sunt præuius potentis, ita obiecta actibus obiectum autem vltus est id quod est ad finem. ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem magis potest concludi quod imperij sit prius vltus, quam quod sit posterius.

AD tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis vltus ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quod istum vltum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos inuicem reflectuntur.

ARTICVLVS IIII.

Utrum imperium & actus imperatus sint unus actus, vel diverfi.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio diuersarum enim potentiarum diuersi sunt actus: sed alterius potentie est actus imperatus, & alterius ipsum imperium: quia alia est potentia quæ imperat, & alia cui imperatur: ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

Prererea, Quæcunque possunt ab inuicem separari, sunt diuersa. nihil enim separatur a seipso: sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio: præcedit enim quandoque imperium, & non sequitur actus imperatus: ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

Prererea, Quæcunque se habent secundum prius & posterius, sunt diuersa: sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum, ergo sunt diuersa.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, quod vbi est vnum proprium alterum, ibi est vnum tantum. sed actus imperatus non est nisi propter imperium: ergo sunt vnum.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa: & secundum quid vnum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquod vnum: vt Dionys. dicit vlti. cap. de di. no. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quædam sunt simpliciter multa, & secundum quid vnum, quædam vero econverso. vnum autem hoc modo dicitur sicut & ensens autem simpliciter est substantia. sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis, & ideo quæcunque sunt vnum secundum substantiam, sunt vnum simpliciter. & multa secundum quid: sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus est vnum simpliciter, nam totum est ens & substantia simpliciter: partes vero sunt entia & substantiæ in toto, quæ vero sunt diuersa secundum substantiam & vnum secundum accidens, sunt diuersa simpliciter, & vnum secundum quid: sicut multi homines sunt vnus populus, & multi lapides sunt vnus acervus, quæ est vnitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt vnum genere, vel specie, sunt simpliciter multa, & secundum quid vnum, esse vnum genere vel specie est esse vnum secundum rationem. Sicut autem in generum naturalium aliquod totum componitur ex materia & forma, vt homo ex anima & corpore: quia est vnum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ut applicatio lapidis &

Prima secundum 3. Thom. ad 3. ferri

facti cum suis effectibus ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentie materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris potentie ipsam, sic enim & actus mouentis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. unde patet quod imperium & actus imperatus sunt unus actus humanus. sicut quoddam totum est vnum, sed est secundum partes multa.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod si essent potentie diuerse adinuicem non ordinatae actus earum essent simplices diuersi sed quando una potentia est mouens alteram, tunc actus earum sunt quoddammodo vnus. nam idem est actus mouentis & moti, ut dicitur in 3. Phys.

AD SECUNDVM dicendum, quod ex hoc quod imperium & actus imperatus sunt abinuicem separari habetur quod sunt multa partibus; nam partes hominis possunt abinuicem separari, quia tamen sunt vnum toto.

AD TERTIVM dicendum, quod nihil prohibet in his quae sunt multa partibus & vnum toto vnum esse prius alio, sicut anima quoddammodo est prius corpore, & cor est prius aliis membris.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum actus voluntatis imperetur.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. dicit enim Aug. in 8. confes. Imperat animus ut velit aliquid, nec tamen facit: velle autem est actus voluntatis: ergo actus voluntatis non imperatur.

Præterea, ei conuenit imperari, cui conuenit imperium intelligere, sed voluntas non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu cuius est intelligere: ergo actus voluntatis non imperatur.

Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur, sed non omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est: qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus: & sic in infinitum. hoc autem est inconueniens, quod procedatur in infinitum: non ergo actus voluntatis imperatur.

SED CONTRA, Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro: sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra: nam omnes actus nostri tantum obediunt alteri, nisi mediantem motu locali, propter quod saluandum hæc sunt dicta.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit, ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Augustinus ibidem dicit. Animus quando perfecte imperat sibi, ut velit bonum vult: sed quod aliquando imperat, & non vult, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diuersis partibus mouetur ad imperandum vel ad non

imperandum: unde fluctuat inter duo, & non perfecte imperat.

AD SECUNDVM dicendum, quod sicut in membris corporalibus quolibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentia animæ, nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentibus: & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentibus: & ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis in quantum est intelligens & volens.

AD TERTIVM dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ: ut supra dictum est: & ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum actus rationis imperetur.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quod actus rationis non possit esse imperatus: inconueniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi: sed ratio est quæ imperat: ut supra dictum est: ergo ratio non potest esse imperata.

Præterea, id quod est per essentiam, diuersum est ab eo quod est per participationem: sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem: ut dicitur in primo Ethic. ergo illius potentie actus non imperatur, quia est ratio per essentiam.

Præterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostra: sed cognoscere & iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra: non ergo actus rationis potest esse imperatus.

SED CONTRA, id quod libero arbitrio agimus, nostro arbitrio agi potest: sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium: dicit enim Damasc. quod libero arbitrio homo exquirat, & scrutatur, & iudicat, & disponit: ergo actus rationis possunt esse imperati.

RESPONDEO dicendum, quod quia ratio supra se ipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu. unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Vno modo quantum ad exercitum actus: & sic actus rationis semper imperari potest: sicut cum indicitur alicui quod attendat, & ratione vtatur. Alio modo quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur. primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat: & hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis: & ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est dum

his, quæ apprehendit assensum: si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assensum (sicut prima principia) assensum talium, vel dissensum non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ: & ideo proprie loquendo naturæ imperio subiacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo conuincunt intellectum, quin possint assensum vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, & in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut & voluntas mouet se ipsam, ut supra dictum est: in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum & ex vno in aliud tendit.

AD SECUNDVM dicendum, quod propter diuersitatem obiectorum quæ actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem se ipsam participare: sicut in cognitione conclusionum participatio cognitio principiorum.

AD TERTIVM patet responsio ex dictis.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum actus appetitus sensitiui imperetur.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod actus sensitiui appetitus non sit imperatus. dicit enim Apostolus Ro. 7. Non enim quod volo bonum hoc ago, & glo. exponit, quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit. sed concupiscere est actus appetitus sensitiui: ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio nostro.

Præterea

Præterea, Materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est. sed actus appetitus sensitiui habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio humano.

Præterea, Proprium motuum appetitus sensitiui est apprehensum secundum sensum vel imaginationem: sed non est in potestate nostra semper, quod aliquid apprehendamus sensu, vel imaginatione. ergo actus appetitus sensitiui non subiaceret imperio nostro.

SED CONTRA est quod Gregorius Nicenus dicit, quod obediens ratio diuiditur in duos desideratium & irascituum: quæ pertinent ad appetitum sensitiuum, ergo actus appetitus sensitiui subiaceret imperio rationis.

RESPONDEO dicendum, quod secundum hoc alius actus imperio nostro subiaceret, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est. & ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitiui subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitiui in hoc differt ab appetitu intellectiuo qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitiui est virtus organi corporalis, non autem voluntas: omnis autem actus virtutis vultus organo corporali, dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporali organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva & qualitate oculi, per quam iuuatur vel impeditur. unde & actus appetitus sensitiui non solum dependet ex vi appetitus, sed etiam ex dispositione corporis, illud autem, quod est ex parte potentie animæ sequitur apprehensionem, apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regularitur ab apprehensione rationis quæ est vniuersalis: sicut virtus actiua particularis à virtute actiua vniuersali. & ideo ex ista parte actus appetitus sensitiui subiaceret imperio rationis, qualitas autem & dispositio corporis non subiaceret imperio rationis. & ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitiui appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitiui subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus: & tunc ille motus est præter imperium rationis, quamuis potuisset impediri a ratione si præuideret. Inde Philosophus dicit in primo Politicorum, quod ratio præest irascibili & concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad seruum, sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere & tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitiui, ne totaliter sequatur imperium rationis. unde & Apostolus ibidem subdit. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitiui. Vno modo ut præcedens, ut prout aliquis est aliquid dispositio secundum corpus ad hanc vel illam passionem. Alio modo, ut consequens: si

cut cum ex ira aliquis incalcescit, qualitas igitur præcedens non subiaceret imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest: sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diuersimode mouetur secundum diuersos actus sensitiui appetitus.

AD TERTIVM dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu nisi sensibili præsentem, cuius præsentia non semper est in potestate nostra. tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiaceret ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginationis potentie. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc, quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia: vel propter debilitatem virtutis imaginationis, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum actus animæ vegetabilis imperetur.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod actus vegetabilis anime imperio rationis subdatur. vires enim sensitiue nobiliores sunt viribus anime vegetabilis, sed vires anime sensitiue subduntur imperio rationis, ergo multo magis vires anime vegetabilis.

Præterea, Homo dicitur minor mundus: quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo sed Deus sic est in mundo, quod omnia quæ sunt in mundo, obediunt eius imperio. ergo & omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis anime.

Præterea, Laus & vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. sed in actibus nutritiæ & generatiue potentie contingit esse laudem & vituperium & virtutem & vitium, sicut patet in gula & luxuria & virtutibus oppositis. ergo actus harum potentialium subduntur imperio rationis.

SED CONTRA est quod Gregorius Nicenus dicit, quod id, quod non pertinetur a ratione, est nutritium & generatum.

RESPONDEO dicendum, quod actum, quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectu. omne enim agens aliquo modo appetit finem. appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis & intellectualis. ratio autem imperat per modum apprehensæ virtutis, & ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectiuo, vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali. huiusmodi enim actus sunt vegetabilis anime, unde, ut Gregorius Nicenus dicit, quod vocatur naturæ, & generatiue & nutritiue. & propter hoc actus vegetabilis anime non subduntur imperio rationis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior tanto est mobilior & magis subditus imperio rationis. unde ex hoc ipso, quod vires anime sunt immateriales, non subduntur imperio rationis.

AD SECUNDVM dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior tanto est mobilior & magis subditus imperio rationis. unde ex hoc ipso, quod vires anime sunt immateriales, non subduntur imperio rationis.

Super Questionem de actibus vegetabilis anime.

Annos.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 1.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 2.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 3.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 4.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 5.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 6.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 7.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 8.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Cap. 9.

111. 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. &

quodlibet eorum est max vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.
¶ Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid: quia scilicet sicut Deus movet mundum ita anima movet corpus, non autem quantum ad omnia, non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur eius imperio.
¶ Ad tertium dicendum, quod virtus & virtutum, laus & vituperium non debentur ipsis actibus nutritivis, vel generativis potentie, quia sunt digestio & formatio corporis humani: sed actibus sensitivis partibus ordinatis ad actus generativis, vel nutritivis, puta in concupiscendo delectationem cibi & venerorum, & vrendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum actus exteriorum membrorum imperetur.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quod membra corporis non obediunt rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animae vegetabilis, sed vires animae vegetabilis non obediunt rationi: videtur etiam ergo multo minus membra corporis.

¶ Præterea, Cor est principium motus animalis, sed motus cordis non subditur imperio rationis, dicit enim Greg. Nicen. quod pulsationum non est persuasibile ratione: ergo motus membrorum corporum non subiacet imperio rationis.

¶ Præterea, Aug. dicit 14. de ci. Dei, quod motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo possente, aliquando autem desinit in incontinentiam: & cum in animo concupiscit feruere, frigit in corpore: ergo motus membrorum non obediunt rationi.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit 8. confes. Imperat. animus ut moueatur manus: & tanta est facultas, ut vix a seruitio discernatur imperium.

¶ RESPONDEO dicendum, quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae: unde eo modo, quo potentia animae se habent ad hoc quod obediunt rationi, hoc modo se habent & corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum, quae mouentur a potentia sensitiva, subduntur imperio rationis: motus autem membrorum, qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod membra non mouent seipsa, sed mouentur per potentias animae, quarum quaedam sunt rationi viciniores quam vires animae vegetabilis.

¶ Ad secundum dicendum, quod in his, quae ad intellectum & voluntatem pertinent, primum inuenitur id quod est secundum naturam ex quo illa deriuntur. Ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, & a voluntate finis naturaliter desiderati deriatur electio eorum quae sunt ad finem: ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam, principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis secundum naturam est, & non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam quae est ex viue corporis & animae: sicut motus grauium & leuium consequitur formam substantialem ipsorum. Unde & a generante moueri dicuntur secundum Philosophum in 8. Physic. & propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Grego. Nic. dicit, quod sicut generativum & nutritivum non obediunt rationi, ita nec pulsationum quod est vitale: pulsationum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsantes.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Aug. dicit in 14. de ci. Dei. Hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obediunt, est ex poena peccati, ut scilicet anima lux inobedientiae ad Deum in illo præcipue membro poenam inobedientiae patitur, per quod peccatum originale ad posterum traditur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicitur, natura est sibi relicta subtrahendo supernaturalem dono quod homini diuinitus erat collocatum ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obediunt, cuius causam assignat Aristot. in lib. de causis motus animalium.

malum: dicens involuntarios esse motus cordis & membri pendendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commouentur: in quantum scilicet intellectus & phantasia representant aliqua, ex quibus consequuntur passionis animae, ad quas consequitur motus horum membrorum: non tamen mouentur secundum iussum rationis aut intellectus: quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis & frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis, specialiter autem hoc accidit in his duobus membris: quia vtrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, in quantum est principium vitae: principium autem est virtute totum, cor enim principium est sensuum, & ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est ex virtute totum animal, & ideo habent proprios motus naturaliter: quia principia oportet esse naturalia: ut dictum est.

QVAESTIO DECIMOCTAVA.

De bonitate & malitia humanorum actuum in generali, in vnde decem articulos diuisa.

POST HOC considerandum est de bonitate & malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana sit bona, vel mala. Secundo, de his quae consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum & culpa.

¶ Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate & malitia humanorum actuum in generali. Secunda, de bonitate & malitia interiorum actuum. Tertia, de bonitate & malitia exteriorum actuum.

¶ Circa primum quae runtur vnde decem. ¶ Primo, vtrum omnis actio sit actio bona, vel aliqua sit mala. ¶ Secundo, vtrum actio hominis habeat quod sit bona, vel mala, ex obiecto. ¶ Tertio, vtrum hoc habeat ex circumstantia. ¶ Quarto, vtrum hoc habeat ex fine. ¶ Quinto, vtrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala, ex fine. ¶ Sexto, vtrum actus habeat speciem boni vel mali, ex fine. ¶ Septimo, vtrum species, quae ex fine, continetur sub specie, quae est ex obiecto, sicut sub genere, aut e conuerso.

¶ Octauo, vtrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. ¶ Nono, vtrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. ¶ Decimo, vtrum aliqua circumstantia constituat actum morale in specie boni vel mali. ¶ Vnde decimo, vtrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum morale in specie boni vel mali.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum omnis humana actio sit bona vel aliqua mala.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, & nulla sit mala. dicit enim Dio. 4. c. de di. no. Quod malum non agit nisi virtute boni: sed virtute boni non fit malum: ergo nulla actio est mala.

¶ Præterea, Nihil agit nisi secundum quod est actu: non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia priuatur actu, in quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum: ut dicitur in 2. Metaph. Nihil ergo agit, in quantum est malum, sed solum in quantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, & nulla mala.

¶ Præterea, Malum non potest esse causa nisi per accidens: ut patet per Dio. 4. c. de di. no. sed omnis actionis est aliquid per se effectus: nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

¶ SED CONTRA est quod Dominus dicit 10. 3. Omnis qui male agit, odit lucem: est ergo aliqua actio hominis mala.

¶ RESPONDEO dicendum, quod de bono & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono & malo in rebus, eo quod vnaquaeque res talem actionem producit qualis est ipsa. In rebus autem vnumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim & ens conuertuntur: ut in primo dictum est, solum autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid vnum & simplex: vnaquaeque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diuersa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam: sicut ad plenitudinem esse humani, requiritur quod sit quoddam compositum ex anima & corpore habes omnes potencias & instrumenta cognitionis & motus. Unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de

de plenitudine sui esse, quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit a bonitate. & dicitur malum: sicut homo carens habet de bonitate quod viuere, & malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum autem ens, poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid ens: ut in primo dictum est. Sic igitur dicendum est, quod omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in quantum habet de bonitate, in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humane, in tantum deficit a bonitate, & sic dicitur mala: puta si deficiat ei, vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis: si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset: si autem non esset deficientis, non esset malum. Unde & actio causata est quoddam bonum deficientis: quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

¶ Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, & secundum aliud priuari actu, unde causet deficientem actionem sicut homo cecus actu habet virtutem gressuum per quam ambulare potest: sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando dum ambulat cespitando.

¶ Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se secundum quod habet de bonitate & entitate: sicut adulterium est causa generationis humane in quantum habet commixtionem maris & foeminae, non autem in quantum caret ordine rationis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto: obiectum enim actionis est res in rebus, autem non est malum, sed in visu peccantium: ut August. dicit in lib. 3. de doctrina Christi. ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

¶ Præterea, Obiectum comparatur ad actionem ut materia bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma quae est actus ergo bonum & malum non est in actibus ex obiecto.

¶ Præterea, Obiectum potentiae actus comparatur ad actionem sicut effectus ad causam: sed bonitas causa non dependet ex effectu, sed magis e conuerso: ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Osee nono facti sunt abominabiles sicut ea, quae dilexerunt. sit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suae operationis: ergo malitia operationis est secundum obiecta mala, quae homo diligit, & eadem ratio est de bonitate actionis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, bonum & malum actionis sicut & ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinet videtur, est id, quod dat rei speciem: sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut & motus ex termino: & ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conuenienti, unde & a quibusdam vocatur bonum ex genere, puta ut res sua: & sicut in rebus naturalibus primum malum est si res generata non consequitur formam speciem, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena, & dicitur malum ex genere, generare pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem: & ideo in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

¶ Ad secundum dicendum, quod obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam: & habet quodammodo rationem formae in quantum dat speciem.

¶ Ad tertium dicendum, quod non semper obiectum actionis

humanae est obiectum actus potentiae, nam appetitiva potentia est quodammodo passiva in quantum mouetur ab appetibili: & tamen est principium humanorum actuum, neque enim potentiarum actuum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam, sicut materia circa quam operatur, ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae actus, sequitur quod sit terminus actionis eius & per consequens quod det formam & speciem: motus enim habet speciem a terminis, & quamuis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona: quod bonum effectum inducere potest. & ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia, circumstantiae enim circumstant actum sicut extra ipsum existentem, ut dictum est: sed bonum & malum sunt in ipsis rebus: ut dicitur in 6. Metaph. ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

¶ Præterea, Bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum sed circumstantiae cum sint quaedam accidentia actuum, videntur esse praeter considerationem artis: quia nulla ars considerat id quod est per accidens: ut dicitur in 6. Metaph. ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

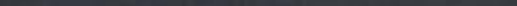
¶ Præterea, Id quod conuenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei ex aliquo accidente. Sed bonum & malum conuenit actioni secundum suam substantiam: quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est, ergo non conuenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in libro Ethico. quod virtuosus operatur secundum quod oportet, & quando oportet, & secundum alias circumstantias, ergo ex contrario virtuosus secundum vnumquodque virtutum operatur quando non oportet, ubi non oportet: & sic de aliis circumstantiis, ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae, vel male.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in rebus naturalibus inuenitur tota plenitudo perfectionis, quae debetur ei ex forma substantiali, quae dat speciem, sed multum superadditur ex superuenientibus accidentibus: sicut in homine ex figura, ex colore, & sic de aliis, quorum aliquod deficit ad decentem habitudinem, consequitur malum: ita etiam in actione, nam plenitudo bonitatis eius non consistit in sua specie: sed aliquid additur ex his quae adueniunt tanquam accidentia quaedam: & huiusmodi sunt circumstantiae debita, unde si aliquid deficit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod circumstantiae sunt extra actionem, in quantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius, sicut & accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

¶ Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad suam substantiam: sed quaedam sunt per se accidentia, quae in vnaquaque arte considerantur: & per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina moralis.



litera contradicere expre-
litte specificas tales actus,
qui vult sunt ex imagi-
natione causati. Et sunt
motus locales exteriores
membrorum nostrorum
subiecti totaliter im-
petio rationis: vt motus
manus ad barbam, & in-
tus oculi a manu, &c.
quos collat potius im-
petio a libe arbitrio. Alter
ergo dicendum est, quod
quia vnumquodque tale
non secundum quod est
in potentia, sed secundum
quod est actu: nec ali-
quid reponitur in gene-
te per id quod potest ef-
ficari, sed per id quod est
non enim superficies spe-
ciat ad genus coloris,
quia potest esse alba aut
nigra: ideo actus omnis
qui actualiter a sola est
imaginatione, quamvis
possit subesse imperio ra-
tionis, non est in genere
moralis. Et si contra hoc
obicitur quia actus non
finalitatis sunt in gene-
re morali, ex hoc solo quod
poterunt impediri, ne-
gatur hoc: quoniam ac-
tus sensuales, qui di-
cuntur voluntarii, quia
non impediuntur a volun-
tate potius praesentem
gulos non solum poten-
tiam, sed actu subiecti vo-
luntati non potius, sed
priusquam finit, scilicet
non per actum elicitum,
aut imperatum a volun-
tate, sed per se ipsum
privatorem actus elicit
& imperat: sunt enim
abique praesentem vo-
luntatis potentiam, & de-
beant praesentem. Notan-
ter autem dixi priusquam
finit, & non negatur
quia vt ex quaestione, textu
articuli 3. superius patet
ad rationem voluntarii
indirecte non sufficientem
potestatem: & negatio: sed
adeo oportet obligatio-
nem seu debitum, vnde
non reducitur in vo-
luntatem, vt causam pri-
uatiue actus quicunque
ab imaginatione & qui-
buscunque aliis inferiori-
bus virtutibus, ex hoc
quod voluntas potest eos
impedire, & non impe-
dit, & consequenter non
sunt ex hoc in genere
voluntarii: & consequen-
ter nec morales, sed ex hoc
q. voluntas potest & de-
bet impedire, & non im-
pedit: tunc enim est ve-
ra privatio in subiecto

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
aliquis actus esse indifferens secun-
dum suam speciem, potest esse multiplici-
ter. Vno modo sic, quod ex sua specie de-
beat ei quod sit indifferens: & sic pro-
cedit ratio. sed tamen isto modo nullus ac-
tus ex sua specie est indifferens, non enim
est aliquod obiectum humani actus, quod
non possit ordinari vel ad malum, vel ad
bonum per finem, vel circumstantiam. Alio
modo potest dici indifferens ex sua specie,
quia non habet ex sua specie quod sit bo-
nus, vel malus: vnde per aliquod aliud po-
test fieri bonus vel malus: sicut homo non
habet ex sua specie, quod sit albus, vel ni-
ger, nec tamen habet ex sua specie, quod
non sit albus aut niger, potest enim albedo
vel nigredo superuenire homini aliunde,
quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philoso-
phus dicit illum esse malum proprium, qui
est aliis hominibus nociuus. & secundum
hoc dicit, prodigum non esse malum, quia
nulli alteri nocet nisi sibi ipsi: & similiter de
omnibus aliis qui non sunt proximis no-
cui. Nos autem hic dicimus malum com-
muniter omne quod est rationi recte re-
pugnans, & secundum hoc omnis indi-
vidualis actus est bonus vel malus, vt di-
ctum est.

AD TERTIUM dicendum, quod omnis finis
a ratione deliberatiua intentus pertinet ad
bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius
vitii. nam hoc ipsum quod aliquis
agit ordinare ad sustentationem vel quietem
sui corporis, ad bonum virtutis ordina-
tur in eo, qui corpus suum ordinat ad
bonum virtutis: & idem patet in aliis.

ARTICVLVS X.

DE DECIMVM sic pro-
ceditur. Videtur quod circun-
stantia non possit constitui-
re aliquam speciem boni, vel
mali actus: species enim ac-
tus est ex obiecto. Sed circumstantia dif-
ferunt ab obiecto: ergo circumstantia non
dant speciem actus.

Præterea, Circumstantia comparantur ad
actum morale sicut accidentia eius, vt
dictum est. Sed accidens non constituit
speciem: ergo circumstantia non constituit
aliquam speciem boni, vel mali.

Præterea, Vnius rei non sunt plures species:
vnus autem actus sunt plures cir-
cumstantia: ergo circumstantia non consti-
tuit actum morale in aliqua specie boni
vel mali.

SED CONTRA, Locus est circun-

stantia quædam sed locus constituit actum
morale in quadam specie mali. furari enim
aliquid de loco sacro est sacrilegium: ergo
circumstantia constituit actum morale in
aliqua specie boni vel mali.

RESPONDEO dicendum, quod
sicut species rerum naturalium constituuntur
ex naturalibus formis, ita species mor-
alium actuum constituuntur ex formis,
prout sunt a ratione conceptæ: sicut ex su-
peradictis patet. quia vero natura determi-
nata est ad vnum, nec potest esse processus
naturæ in infinitum necesse est pervenire
ad aliquam ultimam formam, ex qua su-
marur differentia specifica, postquam alia
differentia specifica esse non possit. & inde
est q. in rebus naturalibus quod est acci-
dens alicui rei, non potest accipi differen-
tia constituens speciem. Sed processus ratio-
nis non est determinatus ad aliquod vnum,
sed quolibet dato, potest ulterius procede-
re. & ideo quod in actu vno accipitur vt
circumstantia superaddita obiecto, quod
determinat speciem actus, potest iterum
accipi ratione ordinatæ, vt principalis con-
ditio obiecti determinantis speciem actus:
sicut tollere alienum habet speciem ex ra-
tione alieni: ex hoc enim constituitur in
specie furti & si consideretur super hoc ra-
tio loci vel temporis, & habebit in ratione
circumstantia: sed quia ratio etiam de loco
vel de tempore & aliis huiusmodi ordina-
re potest, contingit conditionem loci circa
obiectum accipi vt contrariam ordini
rationis: puta quod ratio ordinat iniuriam
non esse faciendam loco sacro, vnde tollere
aliquid alienum de loco sacro, addit spe-
cialem repugnantiam ad ordinem rationis:
& ideo locus, qui prius consideratur vt cir-
cumstantia, nunc consideratur vt prin-
cipalis conditio obiecti rationi repugnans,
& per hunc modum quandoque aliqua
circumstantia respicit speciem ordinem
rationis vel pro vel contra, oportet quod
circumstantia det speciem actui morali vel
bono, vel malo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
circumstantia, secundum quod dat speciem
actui, consideratur vt quædam conditio ob-
iecti (sicut dictum est) & quasi quædam
specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia manens in ratione circumstantia,
cum habeat rationem accidentis, non dat
speciem: sed in quantum mutatur in prin-
cipalem conditionem obiecti, secundum hoc
dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis
circumstantia constituit actum morale
in aliqua specie boni vel mali, cum non
qualibet circumstantia importet aliquam
consonantiam vel dissonantiam ad ratio-
nem. vnde non oportet licet sint multe cir-
cumstantia vnius actus, quod vnus actus
sit in pluribus speciebus licet etiam non
sit inconueniens quod vnus actus moralis
sit in pluribus speciebus moris etiam di-
sparis: vt dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
circumstantia, secundum quod dat speciem
actui, consideratur vt quædam conditio ob-
iecti (sicut dictum est) & quasi quædam
specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia manens in ratione circumstantia,
cum habeat rationem accidentis, non dat
speciem: sed in quantum mutatur in prin-
cipalem conditionem obiecti, secundum hoc
dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis
circumstantia constituit actum morale
in aliqua specie boni vel mali, cum non
qualibet circumstantia importet aliquam
consonantiam vel dissonantiam ad ratio-
nem. vnde non oportet licet sint multe cir-
cumstantia vnius actus, quod vnus actus
sit in pluribus speciebus licet etiam non
sit inconueniens quod vnus actus moralis
sit in pluribus speciebus moris etiam di-
sparis: vt dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
circumstantia, secundum quod dat speciem
actui, consideratur vt quædam conditio ob-
iecti (sicut dictum est) & quasi quædam
specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia manens in ratione circumstantia,
cum habeat rationem accidentis, non dat
speciem: sed in quantum mutatur in prin-
cipalem conditionem obiecti, secundum hoc
dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis
circumstantia constituit actum morale
in aliqua specie boni vel mali, cum non
qualibet circumstantia importet aliquam
consonantiam vel dissonantiam ad ratio-
nem. vnde non oportet licet sint multe cir-
cumstantia vnius actus, quod vnus actus
sit in pluribus speciebus licet etiam non
sit inconueniens quod vnus actus moralis
sit in pluribus speciebus moris etiam di-
sparis: vt dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
circumstantia, secundum quod dat speciem
actui, consideratur vt quædam conditio ob-
iecti (sicut dictum est) & quasi quædam
specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia manens in ratione circumstantia,
cum habeat rationem accidentis, non dat
speciem: sed in quantum mutatur in prin-
cipalem conditionem obiecti, secundum hoc
dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis
circumstantia constituit actum morale
in aliqua specie boni vel mali, cum non
qualibet circumstantia importet aliquam
consonantiam vel dissonantiam ad ratio-
nem. vnde non oportet licet sint multe cir-
cumstantia vnius actus, quod vnus actus
sit in pluribus speciebus licet etiam non
sit inconueniens quod vnus actus moralis
sit in pluribus speciebus moris etiam di-
sparis: vt dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
circumstantia, secundum quod dat speciem
actui, consideratur vt quædam conditio ob-
iecti (sicut dictum est) & quasi quædam
specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia manens in ratione circumstantia,
cum habeat rationem accidentis, non dat
speciem: sed in quantum mutatur in prin-
cipalem conditionem obiecti, secundum hoc
dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis
circumstantia constituit actum morale
in aliqua specie boni vel mali, cum non
qualibet circumstantia importet aliquam
consonantiam vel dissonantiam ad ratio-
nem. vnde non oportet licet sint multe cir-
cumstantia vnius actus, quod vnus actus
sit in pluribus speciebus licet etiam non
sit inconueniens quod vnus actus moralis
sit in pluribus speciebus moris etiam di-
sparis: vt dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
circumstantia, secundum quod dat speciem
actui, consideratur vt quædam conditio ob-
iecti (sicut dictum est) & quasi quædam
specifica differentia eius.

adem radice dictum fuit
in littera quinti articuli
in responsione ad quæ-
tum, quod quandoque
que circumstantia trans-
mutat actum de bonitate
in malitiam, dat actum
speciem: quia repugnat
rationi. Ex hoc namque
quod secundum se ratio-
ni repugnat, habet vt
quædam differentia
malitiam secundum se im-
portet, & quod sit vel
habeat proprium ob-
iectum rationi repugnans:
ac per hoc in propria
specie reponat actum,
quem constituit malum.
Constituunt enim actus
in esse mali ex obiecto
est. Constat autem trans-
mutationem actus de bo-
nitate in malitiam con-
stitutionem esse in esse
mali. Adverte secundum
quod in littera ex histo-
ria habet duas regulas
generales de circumstan-
tiis dantibus species mo-
ralibus actibus. Prima
est nunc dicta, quod
quandoque circumstan-
tia facit actum de bo-
no, aut non bono ma-
lum, dat speciem. Secun-
da est hic in articulo de-
cimo, quod quandoque
que circumstantia respicit
speciem, id est, secun-
dum se proprium ordi-
nem rationis, dat spe-
ciem: vtique est expo-
sita, & vtique oportet
notare & recolere, in
quaestione septuagesima
secunda, vbi de specifi-
catione peccatorum agi-
tur.

RESPONDEO dicendum, quod
sicut dictum est, circumstantia dat speciem
boni vel mali actui morali, in quantum re-
spicit speciem ordinem rationis contin-
git autem quandoque, quod circumstan-
tia non respicit ordinem rationis in bono
vel malo præsupposita alia circumstantia, a
qua actus moralis habet speciem boni vel
mali: sicut tollere aliquid in magna quan-
titate, vel parva non respicit ordinem ra-
tionis in bono vel malo, nisi præsupposita
aliqua alia conditione: per quam actus ha-
beat malitiam vel bonitatem: puta hoc,
quod est esse alienum, quod repugnat ra-
tioni. Vnde tollere alienum in magna vel
parua quantitate, non diuersificat speciem
peccati, tamen potest aggravare vel dimi-
nuere peccatum: & similiter est in aliis ma-
lis vel bonis: vnde non omnis circumstan-
tia addens in bonitate vel malitia, variat
speciem moralis actus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in his quæ intenduntur & remittuntur,
differentia intentionis & remissionis non
diuersificat speciem: sicut quod differt in
albedine secundum magis & minus, non
differt secundum speciem coloris. & simi-
liter quod facit diuersitatem in bono vel
malo secundum intentionem & remissio-
nem, non facit differentiam moralis actus
secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia aggravans peccatum, vel augens bo-
nitatem actus, quandoque non habet bo-
nitatem vel malitiam secundum se, sed per
ordinem ad aliam conditionem actus, vt
dictum est: & ideo non dat novam speciem,
sed auget bonitatem vel malitiam,
quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non qualibet
circumstantia inducit singularem defe-
ctum secundum seipsum, sed solum secun-
dum ordinem ad aliquid aliud, & similiter
non superaddit novam perfectionem, nisi
per comparationem ad aliquid aliud: &
pro tanto licet augeat bonitatem vel ma-
litiam, non tamen semper variat speciem

RESPONDEO dicendum, quod
sicut dictum est, circumstantia dat speciem
boni vel mali actui morali, in quantum re-
spicit speciem ordinem rationis contin-
git autem quandoque, quod circumstan-
tia non respicit ordinem rationis in bono
vel malo præsupposita alia circumstantia, a
qua actus moralis habet speciem boni vel
mali: sicut tollere aliquid in magna quan-
titate, vel parva non respicit ordinem ra-
tionis in bono vel malo, nisi præsupposita
aliqua alia conditione: per quam actus ha-
beat malitiam vel bonitatem: puta hoc,
quod est esse alienum, quod repugnat ra-
tioni. Vnde tollere alienum in magna vel
parua quantitate, non diuersificat speciem
peccati, tamen potest aggravare vel dimi-
nuere peccatum: & similiter est in aliis ma-
lis vel bonis: vnde non omnis circumstan-
tia addens in bonitate vel malitia, variat
speciem moralis actus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in his quæ intenduntur & remittuntur,
differentia intentionis & remissionis non
diuersificat speciem: sicut quod differt in
albedine secundum magis & minus, non
differt secundum speciem coloris. & simi-
liter quod facit diuersitatem in bono vel
malo secundum intentionem & remissio-
nem, non facit differentiam moralis actus
secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia aggravans peccatum, vel augens bo-
nitatem actus, quandoque non habet bo-
nitatem vel malitiam secundum se, sed per
ordinem ad aliam conditionem actus, vt
dictum est: & ideo non dat novam speciem,
sed auget bonitatem vel malitiam,
quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non qualibet
circumstantia inducit singularem defe-
ctum secundum seipsum, sed solum secun-
dum ordinem ad aliquid aliud, & similiter
non superaddit novam perfectionem, nisi
per comparationem ad aliquid aliud: &
pro tanto licet augeat bonitatem vel ma-
litiam, non tamen semper variat speciem

RESPONDEO dicendum, quod
sicut dictum est, circumstantia dat speciem
boni vel mali actui morali, in quantum re-
spicit speciem ordinem rationis contin-
git autem quandoque, quod circumstan-
tia non respicit ordinem rationis in bono
vel malo præsupposita alia circumstantia, a
qua actus moralis habet speciem boni vel
mali: sicut tollere aliquid in magna quan-
titate, vel parva non respicit ordinem ra-
tionis in bono vel malo, nisi præsupposita
aliqua alia conditione: per quam actus ha-
beat malitiam vel bonitatem: puta hoc,
quod est esse alienum, quod repugnat ra-
tioni. Vnde tollere alienum in magna vel
parua quantitate, non diuersificat speciem
peccati, tamen potest aggravare vel dimi-
nuere peccatum: & similiter est in aliis ma-
lis vel bonis: vnde non omnis circumstan-
tia addens in bonitate vel malitia, variat
speciem moralis actus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in his quæ intenduntur & remittuntur,
differentia intentionis & remissionis non
diuersificat speciem: sicut quod differt in
albedine secundum magis & minus, non
differt secundum speciem coloris. & simi-
liter quod facit diuersitatem in bono vel
malo secundum intentionem & remissio-
nem, non facit differentiam moralis actus
secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia aggravans peccatum, vel augens bo-
nitatem actus, quandoque non habet bo-
nitatem vel malitiam secundum se, sed per
ordinem ad aliam conditionem actus, vt
dictum est: & ideo non dat novam speciem,
sed auget bonitatem vel malitiam,
quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non qualibet
circumstantia inducit singularem defe-
ctum secundum seipsum, sed solum secun-
dum ordinem ad aliquid aliud, & similiter
non superaddit novam perfectionem, nisi
per comparationem ad aliquid aliud: &
pro tanto licet augeat bonitatem vel ma-
litiam, non tamen semper variat speciem

RESPONDEO dicendum, quod
sicut dictum est, circumstantia dat speciem
boni vel mali actui morali, in quantum re-
spicit speciem ordinem rationis contin-
git autem quandoque, quod circumstan-
tia non respicit ordinem rationis in bono
vel malo præsupposita alia circumstantia, a
qua actus moralis habet speciem boni vel
mali: sicut tollere aliquid in magna quan-
titate, vel parva non respicit ordinem ra-
tionis in bono vel malo, nisi præsupposita
aliqua alia conditione: per quam actus ha-
beat malitiam vel bonitatem: puta hoc,
quod est esse alienum, quod repugnat ra-
tioni. Vnde tollere alienum in magna vel
parua quantitate, non diuersificat speciem
peccati, tamen potest aggravare vel dimi-
nuere peccatum: & similiter est in aliis ma-
lis vel bonis: vnde non omnis circumstan-
tia addens in bonitate vel malitia, variat
speciem moralis actus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in his quæ intenduntur & remittuntur,
differentia intentionis & remissionis non
diuersificat speciem: sicut quod differt in
albedine secundum magis & minus, non
differt secundum speciem coloris. & simi-
liter quod facit diuersitatem in bono vel
malo secundum intentionem & remissio-
nem, non facit differentiam moralis actus
secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circun-
stantia aggravans peccatum, vel augens bo-
nitatem actus, quandoque non habet bo-
nitatem vel malitiam secundum se, sed per
ordinem ad aliam conditionem actus, vt
dictum est: & ideo non dat novam speciem,
sed auget bonitatem vel malitiam,
quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non qualibet
circumstantia inducit singularem defe-
ctum secundum seipsum, sed solum secun-
dum ordinem ad aliquid aliud, & similiter
non superaddit novam perfectionem, nisi
per comparationem ad aliquid aliud: &
pro tanto licet augeat bonitatem vel ma-
litiam, non tamen semper variat speciem

RESPONDEO dicendum, quod
sicut dictum est, circumstantia dat speciem
boni vel mali actui morali, in quantum re-
spicit speciem ordinem rationis contin-
git autem quandoque, quod circumstan-
tia non respicit ordinem rationis in bono
vel malo præsupposita alia circumstantia, a
qua actus moralis habet speciem boni vel
mali: sicut tollere aliquid in magna quan-
titate, vel parva non respicit ordinem ra-
tionis in bono vel malo, nisi præsupposita
aliqua alia conditione: per quam actus ha-
beat malitiam vel bonitatem: puta hoc,
quod est esse alienum, quod repugnat ra-
tioni. Vnde tollere alienum in magna vel
parua quantitate, non diuersificat speciem
peccati, tamen potest aggravare vel dimi-
nuere peccatum: & similiter est in aliis ma-
lis vel bonis: vnde non omnis circumstan-
tia addens in bonitate vel malitia, variat
speciem moralis actus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in his quæ intenduntur & remittuntur,
differentia intentionis & remissionis non
diuersificat speciem: sicut quod differt in
albedine secundum magis & minus, non
differt secundum speciem coloris. & simi-
liter quod facit diuersitatem in bono vel
malo secundum intentionem & remissio-
nem, non facit differentiam moralis actus
secundum speciem.

boni vel mali.

QV AESTIO DECIMA-
nona, De bonitate & malitia actus
interioris voluntatis in decem
articulis diuisa.

DEINDE considerandum est
de bonitate actus interioris
voluntatis.

Præterea, quærentur
decem.

Primo, vtum bonitas voluntatis depen-
deat ex obiecto.

Secundo, vtum ex solo obiecto depēdeat.

Tertio, vtum dependeat ex ratione.

Quarto, vtum dependeat ex lege æterna.

Quinto, vtum ratio errans obliget.

Sexto, vtum voluntas contra legem Dei,
sequens rationem errantem sit mala.

Septimo, vtum voluntas voluntatis in
his quæ sunt ad finem, dependeat ex in-
tentione finis.

Octavo, vtum quantitas bonitatis vel
malitiae in voluntate sequatur quantita-
tem boni vel mali in intentione.

Nono, an voluntatis bonitas dependeat
ex conformitate ad voluntatem diuinam.

Decimo, vtum necesse sit voluntatem
humanam conformari diuine voluntati
in volito ad hoc quod sit bona.

ARTICVLVS I.

AN bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

PRIMUM sic procedi-
tur. Videtur quod bonitas
voluntatis non dependeat
ex obiecto, voluntas enim
non potest esse nisi bona: quia
malum est præter volun-
tatem: vt Dyo. dicit 4. ca. de di. no. Si igitur
bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto,
sequeretur quod omnis voluntas esset bo-
na, & nulla esset mala.

Præterea, Bonum per prius inuenitur in
fine, vnde bonitas finis in quantum huius-
modi non dependet ab aliquo alio. sed
secundum Philosophum in sexto Ethico.
Bona actio est finis licet factio nunquam
sit finis: ordinatur enim semper sicut ad fi-
nem ad aliquid factum: ergo bonitas ac-
tus voluntatis non dependet ex aliquo
obiecto.

Præterea, Vnumquodque quale est, tale
alterum facit sed obiectum voluntatis est
bonum bonitate naturæ, non ergo potest
præstare voluntati bonitatem moralem.
moralis ergo bonitas voluntatis non de-
pendet ex obiecto.

SED CONTRA, est quod Philo-
sophus dicit in quinto Ethico, quod iusti-
tia est secundum quam aliqui volunt ius-
ta, & eadem ratione virtus est secundum
quam aliqui volunt bona: sed bona volun-
tas est quæ est secundum virtutem: ergo
bonitas voluntatis est ex hoc quod al-
quis vult bonum.

RESPONDEO dicendum, quod
bonum & malum sunt per se differentia
actus voluntatis. nam bonum & malum
per se ad voluntatem pertinent, sicut ve-
rum & falsum ad rationem, cuius actus
per se distinguitur differentia veri & falsi:
prout dicimus opinionem esse veram vel
falsam, vnde voluntas bona & mala sunt
actus differentes secundum speciem. diffe-
rentia autem speciei in actibus est secun-
dum obiecta, vt dictum est: & ideo bonum
& malum in actibus voluntatis proprie
attenditur secundum obiecta,

boni vel mali.

QV AESTIO DECIMA-
nona, De bonitate & malitia actus
interioris voluntatis in decem
articulis diuisa.

DEINDE considerandum est
de bonitate actus interioris
voluntatis.

Præterea, quærentur
decem.

Primo, vtum bonitas voluntatis depen-
deat ex obiecto.

Secundo, vtum ex solo obiecto depēdeat.

Tertio, vtum dependeat ex ratione.

Quarto, vtum dependeat ex lege æterna.

Quinto, vtum ratio errans obliget.

Sexto, vtum voluntas contra legem Dei,
sequens rationem errantem sit mala.

Septimo, vtum voluntas voluntatis in
his quæ sunt ad finem, dependeat ex in-
tentione finis.

Octavo, vtum quantitas bonitatis vel
malitiae in voluntate sequatur quantita-
tem boni vel mali in intentione.

Nono, an voluntatis bonitas dependeat
ex conformitate ad voluntatem diuinam.

Decimo, vtum necesse sit voluntatem
humanam conformari diuine voluntati
in volito ad hoc quod sit bona.

ARTICVLVS I.

AN bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

PRIMUM sic procedi-
tur. Videtur quod bonitas
voluntatis non dependeat
ex obiecto, voluntas enim
non potest esse nisi bona: quia
malum est præter volun-
tatem: vt Dyo. dicit 4. ca. de di. no. Si igitur
bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto,
sequeretur quod omnis voluntas esset bo-
na, & nulla esset mala.

Præterea, Bonum per prius inuenitur in
fine, vnde bonitas finis in quantum huius-
modi non dependet ab aliquo alio. sed
secundum Philosophum in sexto Ethico.
Bona actio est finis licet factio nunquam
sit finis: ordinatur enim semper sicut ad fi-
nem ad aliquid factum: ergo bonitas ac-
tus voluntatis non dependet ex aliquo
obiecto.

Præterea, Vnumquodque quale est, tale
alterum facit sed obiectum voluntatis est
bonum bonitate naturæ, non ergo potest
præstare voluntati bonitatem moralem.
moralis ergo bonitas voluntatis non de-
pendet ex obiecto.

SED CONTRA, est quod Philo-
sophus dicit in quinto Ethico, quod iusti-
tia est secundum quam aliqui volunt ius-
ta,

ad bonitatem voluntatis sequeretur communis, & hoc com-
mitas ad divinam voluntatem, sequeretur, mune est bonis & ma-
Prima secundæ S. Thom. cc 3. Iniquit

lis: quilibet enim propter aliquid operatur apparenti subsumitur bonum. Alio modo in speciali, confute tamen: sicut si quis mensi in quo consistat summum bonum, puta in visione Dei vel in Deo, operetur propter summum bonum, quod in veritate est summum bonum: & hoc potest conuenire bonis. Tertio modo in speciali, & distincte: ut quis operari intendit propter Deum cognoscendum, amandum, &c. Et hoc etiam contingit dupliciter: puta propter cognitionem amoris, &c. ad quod natura potest, & ad quod gratia Dei eleuat. In proposito igitur ad bonitatem voluntatis humanæ requiritur quod ordinetur ad summum bonum non sicut dictum est bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem voluntatis humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum: hoc autem bonum primo quidem & per se comparatur ad voluntatem diuinam, ut obiectum proprium eius illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura & ratio omnium quæ sunt illius generis. Vnde quodque autem rectum & bonum est inquantum attingit ad propriam mensuram, ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

RESPONDEO dicendum quod sicut dictum est bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem voluntatis humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum: hoc autem bonum primo quidem & per se comparatur ad voluntatem diuinam, ut obiectum proprium eius illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura & ratio omnium quæ sunt illius generis. Vnde quodque autem rectum & bonum est inquantum attingit ad propriam mensuram, ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati diuinæ per æquiparantiam, sed per imitationem: & similiter conformatur scientia hominis scientiæ diuinæ, inquantum cognoscit verum, & actio hominis actioni diuinæ inquantum est agentis conueniens: & hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam. Vnde patet solutio ad secundum & ad tertium argumentum.

ARTICVLVS X.

De voluntate necessaria sit voluntatem humanam conformari voluntati diuinæ in volito, ad hoc quod sit bona.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quod voluntas hominis non debeat semper conformari diuinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus, bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis: sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. ergo non potest humana voluntas diuinæ voluntati conformari in volito.

Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præcit in mortali peccato mortuum. si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam diuinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem: quod est inconueniens.

Præterea, Nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem: sed si homo velle illud, quod Deus vult, hoc esset quodammodo contra pietatem: puta cum Deus vult mori patre aliquis: si filius hoc idem velle, contra pietatem esset. ergo non tenetur conformare voluntatem suam voluntati diuinæ in volito.

tati diuinæ in volito. **SED CONTRA** est, quia super illud Psal. Rectos decet collaudatio, dicit glossa. Rectum cor habet qui vult quod Deus vult: sed quilibet tenetur habere rectum cor, ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

Præterea, Forma voluntatis est ex obiecto sicut & cuiuslibet actus, si ergo teneretur homo conformare voluntatem suam voluntati diuinæ, requireretur quod teneretur conformare in volito. **Præterea**, Repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diuersæ volunt: sed quicunque habet voluntatem repugnantem diuinæ voluntati, habet malam voluntatem, ergo quicunque non conformatur voluntatem suam voluntati diuinæ in volito, habet malam voluntatem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex prædictis patet, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur: contingit autem aliquid a ratione considerari diuersimode: ita quod sub vna ratione est bonum, & secundum aliam rationem non bonum: & ideo si voluntas alicuius velit illud esse secundum quod habet rationem boni, est bona: & voluntas alterius si velit illud idem non esse secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona: sicut iudex habet bonam voluntatem dum vult occisionem latronis, quia iusta est: voluntas autem alterius pura vxoris vel filij, qui vult non occidi ipsum inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona: cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensa fuerit communior, secundum hoc, & voluntas fertur in bonum communis: sicut patet in exemplo proposito: nam iudex habet curam boni communis quod est iustitia: & ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem: vxor autem latronis considerare habet bonum priuatum familie, & secundum hoc vult maritum latronem non occidi, bonum autem totius vniuersi est id, quod est apprehensum a Deo, qui est vniuersi factor & gubernator: unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius vniuersi. Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suæ naturæ: contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem vniuersalem, aut econuerso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratam, quod tamen Deus non vult secundum rationem vniuersalem, aut econuerso. Et inde est etiam quod possunt diuersæ voluntates diuersorum hominum circa opposita esse bonæ: prout sub diuersis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquid bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem: cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius: ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur: unde ad hoc quod aliquid recta voluntate velit aliquid particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit vultum materialiter bonum autem commune diuinum sit vultum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari diuinæ voluntati in volito formaliter: tenetur enim velle bonum diuinum & commune, sed non materialiter ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati diuinæ, quia secundum quod conformatur voluntati diuinæ in comuni ratione voluti, conformatur ei in fine ultimo: secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiua: unde consuevit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati diuinæ: quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est & alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate sicut Deus vult: & ista etiam conformitas reducit ad conformitatem formalem quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem: quod est proprium obiectum charitatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati diuinæ per æquiparantiam, sed per imitationem: & similiter conformatur scientia hominis scientiæ diuinæ, inquantum cognoscit verum, & actio hominis actioni diuinæ inquantum est agentis conueniens: & hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam. Vnde patet solutio ad secundum & ad tertium argumentum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem voluntatis humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum: hoc autem bonum primo quidem & per se comparatur ad voluntatem diuinam, ut obiectum proprium eius illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura & ratio omnium quæ sunt illius generis. Vnde quodque autem rectum & bonum est inquantum attingit ad propriam mensuram, ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati diuinæ per æquiparantiam, sed per imitationem: & similiter conformatur scientia hominis scientiæ diuinæ, inquantum cognoscit verum, & actio hominis actioni diuinæ inquantum est agentis conueniens: & hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam. Vnde patet solutio ad secundum & ad tertium argumentum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem voluntatis humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum: hoc autem bonum primo quidem & per se comparatur ad voluntatem diuinam, ut obiectum proprium eius illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura & ratio omnium quæ sunt illius generis. Vnde quodque autem rectum & bonum est inquantum attingit ad propriam mensuram, ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quod voluntas hominis non debeat semper conformari diuinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus, bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis: sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. ergo non potest humana voluntas diuinæ voluntati conformari in volito.

Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præcit in mortali peccato mortuum. si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam diuinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem: quod est inconueniens.

Præterea, Nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem: sed si homo velle illud, quod Deus vult, hoc esset quodammodo contra pietatem: puta cum Deus vult mori patre aliquis: si filius hoc idem velle, contra pietatem esset. ergo non tenetur conformare voluntatem suam voluntati diuinæ in volito.

parentis nati sumus in hac perisistere, virtutis opus est.

Super Quæstionem viginti Articuli primam.

CIRCA questionem 20. Articuli primus diligenter notato terminos tituli, scilicet actum voluntatis, actum exterioriorem, & prioritate bonitatis moralis. Actus voluntatis sumi potest dupliciter. Vno modo secundum se. Alio modo vt est forma seu conditio actuum exteriori humanorum: hic sumitur primo modo, similiter ad exteriorior sumitur tripliciter, primo secundum id præcise quod habet a potestate executiua, a re, tempore, loco, scilicet obiectiua voluntatis. Et sic cum non sit capax bonitatis vel malitiae moralis: quoniam hæc circa voluntaria tantum sunt, non sumitur. Alio modo sumitur, vt est compositum ex supra dictis & actum voluntatis, ita quod ex ipso & voluntatis actu sit vnus numero actus & scilicet actum non sumitur hic, effectum comparatio partis ad totum, & econuerso. Tertio modo sumitur secundum id quod habet ex se, & quod participat ex actu voluntatis: ita quod distinguatur ad exteriorior voluntatis contra ipsum actum voluntatis ex se, quod distillat quod signi ficat voluntatis: & hoc modo sumitur in proposito vbi comparatur actus exteriori humanis actui interiori voluntatis in se, qui prius conuenit bonitatis moralis, & est sermo de prioritate nature, & exteriori a voluntate: actus enim intellectus hoc in loco actus exterior vocatur: currit enim cursu aliorum a voluntate.

AD SECUNDVM dicendum, quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis: nec mortem alicuius inquantum est mors: quia ipse vult omnes homines saluos fieri: sed vult illa sub ratione iustitiæ: vnde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei & ordinem naturæ seruari. Vnde patet solutio ad tertium.

AD PRIMVM vero, quod in contrarium obieciatur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformatur voluntatem suam voluntati diuinæ quantum ad rationem voluti, quam qui conformatur quantum ad ipsam rem volutam: quia voluntas principalis fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

AD SECUNDVM dicendum, quod species & forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id quod est materiale in obiecto.

AD TERTIUM dicendum, quod non est repugnantia voluntatum quando aliqui diuersa volunt non secundum eandem rationem, sed si sub vna ratione esset aliquid ab vno volutum, quod alius nollit, hoc induceret repugnantiam voluntatum: quod tamen non est in proposito.

QVÆSTIO VICESIMA
De bonitate & malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos diuisa.

DE bonitate & malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos diuisa.

PRIMO considerandum est de bonitate & malitia quantum ad exteriores actus.

PRIMO, vtrum bonitas & malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori. **Secundo**, vtrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. **Tertio**, vtrum sit eadem bonitas & malitia interioris & exterioris actus. **Quarto**, vtrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. **Quinto**, vtrum euentus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. **Sexto**, vtrum idem actus exterior possit esse bonus & malus.

ARTICVLVS I.

De bonitate & malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod bonum & malum per prius consistat in actu exteriori, quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto: vt supra dictum est. Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis: diuersimodum enim velle furtum, vel velle dare elemosinam, ergo malum, & bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Præterea, Bonum per prius conuenit finis: quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni: nec est nisi boni ex ordine ad finem: actus autem voluntatis non potest esse finis, vt supra dictum est: effectus autem alterius potentia potest esse finis, ergo per prius consistit bonum in actu potentie alterius, quam in actu voluntatis.

Præterea, Si enim prius actus conuenit quam voluntati aliqua bonitas, liquet quod illa non pendet a voluntate: prius enim non dependet a posteriori: ac per hoc constat quod non tota bonitas actus exterioris pendet ex voluntate. Nulla est actus exterior sit malus aut econuerso.

Præterea, Si enim prius actus conuenit quam voluntati aliqua bonitas, liquet quod illa non pendet a voluntate: prius enim non dependet a posteriori: ac per hoc constat quod non tota bonitas actus exterioris pendet ex voluntate. Nulla est actus exterior sit malus aut econuerso.

questionem. Quæ enim est conuenientia alicui absolute, conuenit in re natura nisi conueniant non repugnant: vt alibi dictum est. Quæ autem conueniunt vt obiecta sunt, & quæ vt in executione sunt habitudines imperat ad ea quorum sunt obiecta: & a quibus sunt & prælibata autem voluit hæc esse, vt intelligas primo, quod actus exterior, vtibi gratia, vti re sua absolute, est formaliter bonus moraliter: ac per hoc posuit in re natura est, q. 1. art. 6.

Præterea, Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, vt supra dictum est. Sed id quod est formale, est posterius: nam forma aduenit materię, ergo per prius est bonum & malum in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro retractationum, quod voluntas est, quia peccatur & recte viuunt, ergo bonum & malum morale per prius consistit in voluntate.

RESPONDEO dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Vno modo secundum genus suum & secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare elemosinam seruatis debitis circumstantiis dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem, sicut dare elemosinam propter inanem gloriam dicitur esse malum, cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius inuenitur in actu voluntatis, & ex eo derivatur ad actum exteriorē, bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam & debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Vnde, si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione & apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis: sed, si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitas voluntatis, quæ est principium eius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod actus exterior est obiectum voluntatis inquantum proponitur voluntati a ratione, vt quoddam bonum apprehensum & ordinatum per rationem: & sic est prius quam bonum actus voluntatis: inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis: & sequitur voluntatem.

AD SECUNDVM dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

AD TERTIUM dicendum, quod forma secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura: sed secundum quod est in causa agere est omnibus modis prior: voluntas autem comparatur ad actum exteriorē, sicut causa efficiens: vnde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

AD SECUNDVM dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

AD TERTIUM dicendum, quod forma secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura: sed secundum quod est in causa agere est omnibus modis prior: voluntas autem comparatur ad actum exteriorē, sicut causa efficiens: vnde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

ARTICVLVS II.

De bonitate & malitia exterioris actus dependent ex bonitate voluntatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod tota bonitas & malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. 7. Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos. per arbor autem intelligitur voluntas, & per fructum opus secundum glossam non potest esse, quod voluntas interior sit bona, & actus exterior sit malus aut econuerso.

Præterea, Si enim prius actus conuenit quam voluntati aliqua bonitas, liquet quod illa non pendet a voluntate: prius enim non dependet a posteriori: ac per hoc constat quod non tota bonitas actus exterioris pendet ex voluntate. Nulla est actus exterior sit malus aut econuerso.

Præterea, Si enim prius actus conuenit quam voluntati aliqua bonitas, liquet quod illa non pendet a voluntate: prius enim non dependet a posteriori: ac per hoc constat quod non tota bonitas actus exterioris pendet ex voluntate. Nulla est actus exterior sit malus aut econuerso.

Prima secundæ S. Thom.

go est

Ad se

SED CONTRA. Euentus sequens alia bonaper accidens, & non actusequens, non facit actum malum qui erat prius illi, nec odio habens, sed in solis aliquid det. eleemosynam pauperi, qua ille facit aliquid melius, & abutitur ad peccatum, nihil deperit ei, qui tamen expressit in littera eleemosynam facit, & similiter si aliquis patitur inebriari, & tunc enter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc efficitur peccator hoc exculatur ille, qui fecit. Ergo euentus bonitatis, qui sequens non addit ad bonitatem vel si littera non est deficiens, & autem interdictum, quod euentus sequens aut est praecogitatus, manifestum est, quod si actus est quod addit ad bonitatem vel malitiam, in eum enim aliquis cogitans, quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas tunc esse in agere inordinata. Si autem euentus recte sit, tunc sequens non sit praecogitatus, tunc dicitur sumi, ut expositus distinguendum est: quia si per se sequitur ex ab ipso inferius in q. 41. art. 6. ad primum ubi dicit, quod euentus sequens si sit praecogitatus, intentus addit ad bonitatem vel malitiam actus si sunt plura bona sequi, & peccatorem, ex quo cur supra dictum est, quod nata sunt plura mala, sequens vero per accidens bonitatis & malitiam humanorum actuum agere, & quia in corpore illius articuli ponitur sub no. in toto volumine indirecte, ideo confuso dicitur, quod in medio auctoritatis per se.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtus causa existimatur secundum quod hicmet, sentius ex hac littera sumi, dicitur voluntas magis inordinata, quod enim voluntas non reddat inordinatam ex actu exteriori nisi inquantum voluit: confusum est, nec eius euentus deordinat nisi voluntas & consequenter ex eo de no. magis deordinat nisi voluit. Intenditur ergo in primo membro siue per se, siue per accidens, siue frequenter, siue raro, & breuiter, euentus quomodo libet actionis, proprie si sit praecogitatus, & voluntas addit ad bonitatem vel malitiam actus: & hoc est manifestum, quia hoc spectat ad voluntatem magis deordinatam in malis, & magis affectam in bonis.

ARTICVLVS VII.

DE SECTVM sic proceditur. Videtur quod vnus actus possit esse bonus & malus. Motus enim est vnus qui est continuus ut dicitur in 5. Physic. sed vnus motus continuus potest esse bonus & malus, puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo seruire, ergo vnus actus potest esse bonus & malus.

Præterea. Secundum Philosophum in 3. Physic. Actio & passio sunt vnus actus, sed potest esse passio bona, sicut Christi, & actio mala, sicut Iudæorum, ergo vnus actus potest esse bonus & malus.

Præterea. Cum seruus sit quasi instrumentum domini, actio serui est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis, sed potest contingere, quod actio serui procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona: & ex voluntate mala serui, & sic mala. Secunda questio, secunda, ergo idem actus potest esse bonus & malus, ne quis putet contra hanc doctrinam militare.

SED CONTRA. Contraria non possunt esse in eodem: sed bonum & malum sunt contraria: ergo vnus actus non potest esse bonus & malus.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse vnum secundum quod est in vno genere, & esse

multiplex secundum quod refertur ad aliud genus: sic ut superficies continua est vna secundum quod consideratur in genere qualitatis, tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, & partim nigra: & secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse vnum secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est vnus secundum quod refertur ad genus moris: sicut & e conuerso, ut dictum est. Ambulatio enim continua est vnus actus secundum genus naturæ, potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris: si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium: si ergo accipiat vnus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus & malus bonitate & malitia moralis: si tamen sit vnus vnitate naturæ, & non vnitate moris, potest esse bonus & malus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diuersa intentione, licet sit vnus vnitate naturæ, non est tamen vnus vnitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio & passio pertinent ad genus moris inquantum habent rationem voluntarij, & ideo secundum quod diuersa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter, & potest ex vna parte inesse bonum, & ex alia malum.

Ad tertium dicendum, quod actus serui inquantum procedit ex voluntate serui, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini: unde sic non facit ipsum malum mala voluntas serui.

QV AESTIO VICESIMA PRIMA. De consequentijs actus humani in bonitate vel malitia, in quatuor articulis diuisa.

DE INDE considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. **Primo**, utrum actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. **Secundo** utrum habeat rationem laudabilitatis vel culpabilitatis. **Tertio**, utrum habeat rationem meriti vel demeriti. **Quarto**, utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICVLVS I.

UTRUM actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod actus humanus inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in 2. Physic. monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ: ea autem quæ sunt secundum artem & rationem, imitantur ea, quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur, ergo actus ex hoc quod est inordinatus & malus, non habet rationem peccati.

Præterea. Peccatum ut dicitur in 2. Physic. accidit in natura & arte, cum non peruenit ad finem intentum a natura vel arte: sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis & eius prosecutione, ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

Præterea. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod vbiunque esset malum ibi esset peccatum: hoc autem est falsum, nam poena licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati, non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

SED CONTRA. Bonitas actus humani, ut supra ostensum est, principaliter dependet a lege æternæ & per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege æternæ, sed hoc facit rationem peccati. Dicit enim Aug. 22. contra Faust. 1. quod

quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum, contra legem æternam, ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

RESPONDEO dicendum, quod malum in plus est quam peccatum, sicut & bonum in plus est, quam rectum: malum sed peccatum proprie consistit in actu, qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum, debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur, quæ quidem regula in his, quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinatur in talem finem, quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc seruatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine actiui principij ad finem, quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero, quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æternæ, quandoque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis & legis æternæ, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obligatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis, quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis & legis æternæ, unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata inquantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis scilicet vltimus & propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus a fine vltimo, qui est perfectio generati, non autem deficit a quoque fine proximo: operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab vltimo fine intento, quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est vltimus finis: licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit & consequitur, unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem vltimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inueniri ratio rectitudinis vel peccati.

Ad tertium dicendum, quod vnusquodque ordinatur ad finem per actum suum: & ideo ratio peccati, quæ consistit in deuiatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu, sed poena respicit personam peccantem: ut in primo dictum est.

ARTICVLVS II.

UTRUM actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilitatis vel culpabilitatis.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod actus humanus ex hoc, quod est bonus vel malus non habet rationem laudabilitatis vel culpabilitatis. peccatum enim contingit in his, quæ aguntur a natura, ut dicitur in 2. Physic. sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia: ut dicitur in 3. Ethic. ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ: & per consequens, nec ex hoc quod est bonus, & habet rationem laudabilitatis.

Præterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus ita & in actibus artis: quia ut dicitur in 2. Physic. peccat Grammaticus non recte scribens, & Medicus non recte dans potionem, sed non culpatur artifex ex hoc, quod aliquid malum facit quia ad industriam artificis pertinet, quod possit & bonum opus facere, & malum cum voluerit, ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilitatis.

Præterea. Dion. dicit in 4. cap. de di. no. quod malum est infirmum & impotens, sed infirmitas vel impotentia, vel tollit vel diminuit rationem culpæ, non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

SED CONTRA. est quod Philosophus dicit, quod laudabilia sunt virtutes operæ: virtutes operæ autem vel culpabilia opera contraria: sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, ut dicitur in 2. Ethic. unde actus oppositi sunt actus mali, ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilitatis vel culpabilitatis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa, ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus, tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius: ita quod habeat dominium sui actus: hoc autem est in omnibus actibus

voluntarijs: quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supra dictis patet. unde relinquitur, quod bonum vel malum in solis actibus voluntarijs consistit rationem laudis vel culpæ: in quibus idem est malum, peccatum, & culpa.

AD PRIMVM ergo dicendum: quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad vnum: & ideo licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus & aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem humanæ vitæ: finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum enim peccatum sit per deuiationem ab ordine ad finem, ut dictum est, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Vno modo per deuiationem a fine particulari intento ab artifice, & hoc peccatum erit proprium arti: puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens malum, faciat bonum. Alio modo per deuiationem a fine communi humanæ vitæ, & hoc modo dicitur peccare, etiam si intendat facere malum opus, & faciat per hoc ut alius decipiatur, sed hoc peccatum non est proprium artificis inquantum artifex, sed inquantum homo est, unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex, sed ex secundo culpatur homo inquantum homo. Sed in moralibus ubi attenditur ordinem ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum & malum attenditur per deuiationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ, & ideo culpatur ex tali peccato homo, & inquantum est homo, & inquantum moralis est, unde Philosophus dicit in 6. Ethic. quod in deceptis peccans est eligibilior: circa prudentiam autem minus, sicut & in virtutibus moralibus: quarum prudentia est directiua.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas, quæ est in malis voluntarijs, subiacet potestati hominis: & ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

ARTICVLVS III.

UTRUM actus humanus inquantum est bonus vel malus habeat rationem meriti vel demeriti.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti & demeriti propter suam bonitatem vel malitiam, meritum enim & demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt, sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum, ergo non omnis actus humanus bonus vel malus, habet rationem meriti vel demeriti.

Præterea. Nullus meretur poenam vel præmium ex hoc quod disponit, ut vult de eo cuius est dominus: sicut si destrueret rem alterius, sed homo est dominus suorum actuum, ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur poenam vel præmium.

Præterea. Ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur, ut ei bene fiat ab alio: & eadem ratio est de malis, sed ipse actus bonus est quoddam bonum & perfectio agentis, actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius, non ergo ex hoc quod homo facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

SED CONTRA. est quod dicitur Isaia tertio. Dicit iusto, quoniam bene, quoniam fructum aduenturum suum comedit in impio in malum, retributio enim manuum eius fiet ei.

RESPONDEO dicendum, quod meritum & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam: retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum, vel nocuum aliterius. Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars & membrum totius societatis: quicunque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Vno modo secundum quod debetur ei retributio a singulari personâ, quam iuvat vel offendit. Alio modo secundum quod debetur ei retributio a tota collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem & principaliter a toto collegio: secundario vero ab omnibus collegii partibus, cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii: sicut non debetur ei retributio in quantum agit quod in bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agentis, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet, quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis secundum quod est in potestate voluntatis, rationem vero rectitudinis & peccati secundum ordinem ad finem, rationem vero meriti & demeriti secundum retributionem iustitiæ ad alterum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni vel mali est non ordinatur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinatur ad bonum vel malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo qui habet dominium sui actus, ipse etiam in quantum est alterius, scilicet communis, cuius est pars, meretur aliquid vel demeretur, in quantum actus suos bene vel male disponit: sicut etiam si alia sua de quibus communitas servire debet, vel bene vel male dispensat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum vel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communem: ut dictum est.

ARTICVLVS III.

QUARTVM sic proceditur. Videtur quod actus hominis bonus vel malus, non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum: quia, ut dictum est, meritum & demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati: sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquid profectum vel damnum ipsius Dei: dicitur enim Iob 35. Si peccaueris, quid dabis Deo? ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti tem huiusmodi, nec inter apud Deum.

Praterea, Instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum, qui vitur instrumentum: quia tota actio instrumenti est vtenit ipso, sed homo in agendo est instrumentum diuine virtutis principaliter ipsum mo-

uentis: unde dicitur Isa. 10. Nunquid gloriabitur securis contra eum qui secatur in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur? ubi manifeste hominem agentem comparat instrumentum. ergo homo bene agendo vel male non meretur vel demeretur apud Deum.

Praterea, Actus humanus habet rationem meriti vel demeriti in quantum ordinatur ad alterum: sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum, ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccl. vlt. Cuncta quæ sunt, adducet Deus in iudicium suum bonum, siue malum: sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum vel demeritum dicitur, ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communis: utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum, ratione quidem ipsius in quantum est vltimus hominis finis: est autem debitum, ut ad finem vltimum omnes actus referantur, ut supra habitum est: unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non seruat honorem Dei qui vltimo fini debetur. Ex parte vero totius communis vniuersi, quia in qualibet communicatione ille, qui regit communem, præcipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuire pro his, quæ bene vel male sunt in communem. Est autem Deus gubernator & rector totius vniuersi, sicut in primo habitum est, & specialiter rationalium creaturarum: unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum, alioquin sequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire: sed tamen homo quantum in se est, aliquid subtrahit Deo vel ei exhibet, cum seruat vel non seruat ordinem, quem Deus in finit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic mouetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit quin moueat seipsum per liberum arbitrium. ut ex supradictis patet: & ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communem politiam secundum se totum: & secundum omnia sua: ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communem politiam: sed totum quod homo est, & quod potest & habet, ordinandum est ad Deum: & ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

QV AESTIO VICESIMASECUNDA
De subiecto passionum anime intres
Articulos diuisa.

RESPONDEO dicendum, quod considerandum est de passionibus anime. Et primo in generali. Secundo, in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda. Primo, quidem de subiecto earum. Secundo, de differentia earum. Tertio, de comparatione earum adinuicem. Quarto, de malitia & bonitate ipsarum.

Circa primum queruntur tria. Primo, utrum aliqua passio sit in anima. Secundo, utrum magis in parte appetitiua, quam in apprehensiua. Tertio, utrum magis sit in appetitu sensitivo, quam intellectu: qui dicitur voluntas.

ARTICVLVS I.

QUANTVM ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio sit in anima: pati enim est proprium materiæ: sed anima non est composita ex materia & forma, ut in primo habitum est, ergo nulla passio est in anima.

Praterea, Passio est motus, ut dicitur in tertio Physicæ. sed anima non mouetur, ut probatur in primo de anima, ergo passio non est in anima.

Praterea, Passio est via in corruptionem: nam omnis passio magis facta abicit a substantia: videtur in lib. Topicorum, unde anima est incorruptibilis, ergo nulla passio est in anima.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit ad Rom. septimo. Cum essemus in carne, passionibus peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris: peccata autem sunt proprie in anima, ergo & passionibus, quæ dicuntur peccatorum, sunt in anima.

RESPON-

De simpliciter etiam ipsi bene dispositi potest esse naturalis: ut infirmis videtur contingere quem ad alioqualem latitudinem exercitanti a cordis pressura leuantur. Signum autem, quod in omni passione anima sit transmutatio, alioquin præternaturalis in corde, est nemo in passione eadem ætali ter diuinus perduratur sine corporali actione, aut curatione. Et in repositione ad primum & secundum aduerte,

RESPONDEO dicendum, quod pati dicitur tripliciter. Vno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiciatur a re: sicut si dicatur aërem pati, quando illuminatur: hoc autem magis est perfecti quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione, sed hoc contingit dupliciter, quandoque enim abicitur id, quod non est conueniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, & agitudine abiecta. Alio modo quando econuerso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas lanitate abiecta: & hic est proprius animæ modus passionis, nam pati dicitur ex eo, quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo quod est sibi conueniens, maxime videtur ad aliud trahi & similiter in primo de generatione dicitur, quod quando ex ignobiliore generatur nobilior, est generatio simpliciter, & corruptio secundum quid. econuerso autem quando ex nobiliori ignobilior generatur, & his tribus modis contingit esse in anima passionem, nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire & intelligere est quoddam pati: passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur, sed in hoc est diuersitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. unde tristitia magis proprie est passio, quam lætitia.

AD PRIMVM igitur dicendum, quod pati secundum quod est cum abiectione & transmutatione, proprium est materiæ, unde non inuenitur nisi in compositis ex materia & forma: sed pati prout importat receptionem solum, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cuiuscunque existentis in potentia. Anima autem etsi non sit composita ex materia & forma, habet tamen aliquid potentialitatis secundum quam conuenit sibi recipere & pati: secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in tertio de anima.

Ad secundum dicendum, quod pati & moueri, etsi non conueniat animæ per se, conuenit tamen ei per accidens: ut in primo de anima dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione, quæ est cum transmutatione ad deterius, & huiusmodi passio animæ conuenire non potest nisi per accidens: per se autem conuenit composito quod est corruptibile.

ARTICVLVS II.

QUANTVM ad primum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte appetitiua, quam in apprehensiua.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte anime apprehensiua, quam parte appetitiua, quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse

naturale. Sed accedit dubitatio: quia autem est sermo de passione, ut est ab agente, aut communiter, ut est sine ab agente, siue a fine. Si primo modo, tunc ambigua videtur ratio: quoniam de appetibili aut moueat effectus appetitus, magis queritur est. Si secundo modo, tunc nihil valet ratio, quia magis patitur qui appetibile patitur, quam qui metaphoricè agit. Ex hoc igitur patet, quod appetitus magis

trahitur ad suum obiectum, quam pars apprehensiua ad suum, non secundo metaphysicè, sed passio prius inuenitur in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua. non enim patitur pars appetitiua nisi passione precedente in parte apprehensiua, ergo passio est magis in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua.

Praterea, Quod est magis actiuum, videtur esse minus passiuum: actio enim passioni opponitur, sed pars appetitiua est magis actiua quam pars apprehensiua: ergo videtur, quod in parte apprehensiua magis sit passio.

Praterea, Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita & vis apprehensiua sensitiva, sed passio animæ sit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem, ergo non magis est passio in parte appetitiua sensitiva, quam in apprehensiua sensitiva.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in nono de Ciuitate Dei, quod motus animi Græci pathos, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur, exprefius passionibus vocant: ex quo patet quod passionibus anime sunt idem quod affectiones, sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitiuam, & non apprehensiua, ergo & passionibus magis sunt in appetitiua, quam in apprehensiua.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitiuam, quam per vim apprehensiua: nam per vim appetitiuam anima habet ordinem ad ipsam rem, prout in seipsis sunt. Vnde Philosophus dicit in septimo. Metaphysicæ, quod bonum & malum, quæ sunt obiecta appetitiue potentie, sunt in ipsis rebus: vis autem apprehensiua non trahitur ad rem secundum quod in seipsis est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium modum: unde & ibidem dicitur, quod verum & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. unde patet, quod ratio passionis magis inuenitur in parte appetitiua, quam in parte apprehensiua.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod econuerso se habet in his, quæ pertinent ad perfectionem, & in his, quæ pertinent ad defectum, nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad vnum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio priuationis & defectus consistit: & ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum. & propter hoc in principio semper inuenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis

trahitur ad suum obiectum, quam pars apprehensiua ad suum, non secundo metaphysicè, sed passio prius inuenitur in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua. non enim patitur pars appetitiua nisi passione precedente in parte apprehensiua, ergo passio est magis in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua.

Praterea, Quod est magis actiuum, videtur esse minus passiuum: actio enim passioni opponitur, sed pars appetitiua est magis actiua quam pars apprehensiua: ergo videtur, quod in parte apprehensiua magis sit passio.

Praterea, Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita & vis apprehensiua sensitiva, sed passio animæ sit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem, ergo non magis est passio in parte appetitiua sensitiva, quam in apprehensiua sensitiva.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in nono de Ciuitate Dei, quod motus animi Græci pathos, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur, exprefius passionibus vocant: ex quo patet quod passionibus anime sunt idem quod affectiones, sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitiuam, & non apprehensiua, ergo & passionibus magis sunt in appetitiua, quam in apprehensiua.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitiuam, quam per vim apprehensiua: nam per vim appetitiuam anima habet ordinem ad ipsam rem, prout in seipsis sunt. Vnde Philosophus dicit in septimo. Metaphysicæ, quod bonum & malum, quæ sunt obiecta appetitiue potentie, sunt in ipsis rebus: vis autem apprehensiua non trahitur ad rem secundum quod in seipsis est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium modum: unde & ibidem dicitur, quod verum & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. unde patet, quod ratio passionis magis inuenitur in parte appetitiua, quam in parte apprehensiua.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod econuerso se habet in his, quæ pertinent ad perfectionem, & in his, quæ pertinent ad defectum, nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad vnum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio priuationis & defectus consistit: & ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum. & propter hoc in principio semper inuenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis

trahitur ad suum obiectum, quam pars apprehensiua ad suum, non secundo metaphysicè, sed passio prius inuenitur in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua. non enim patitur pars appetitiua nisi passione precedente in parte apprehensiua, ergo passio est magis in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua.

Praterea, Quod est magis actiuum, videtur esse minus passiuum: actio enim passioni opponitur, sed pars appetitiua est magis actiua quam pars apprehensiua: ergo videtur, quod in parte apprehensiua magis sit passio.

Praterea, Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita & vis apprehensiua sensitiva, sed passio animæ sit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem, ergo non magis est passio in parte appetitiua sensitiva, quam in apprehensiua sensitiva.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in nono de Ciuitate Dei, quod motus animi Græci pathos, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur, exprefius passionibus vocant: ex quo patet quod passionibus anime sunt idem quod affectiones, sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitiuam, & non apprehensiua, ergo & passionibus magis sunt in appetitiua, quam in apprehensiua.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitiuam, quam per vim apprehensiua: nam per vim appetitiuam anima habet ordinem ad ipsam rem, prout in seipsis sunt. Vnde Philosophus dicit in septimo. Metaphysicæ, quod bonum & malum, quæ sunt obiecta appetitiue potentie, sunt in ipsis rebus: vis autem apprehensiua non trahitur ad rem secundum quod in seipsis est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium modum: unde & ibidem dicitur, quod verum & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. unde patet, quod ratio passionis magis inuenitur in parte appetitiua, quam in parte apprehensiua.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod econuerso se habet in his, quæ pertinent ad perfectionem, & in his, quæ pertinent ad defectum, nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad vnum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio priuationis & defectus consistit: & ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum. & propter hoc in principio semper inuenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis

trahitur ad suum obiectum, quam pars apprehensiua ad suum, non secundo metaphysicè, sed passio prius inuenitur in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua. non enim patitur pars appetitiua nisi passione precedente in parte apprehensiua, ergo passio est magis in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua.

Praterea, Quod est magis actiuum, videtur esse minus passiuum: actio enim passioni opponitur, sed pars appetitiua est magis actiua quam pars apprehensiua: ergo videtur, quod in parte apprehensiua magis sit passio.

Praterea, Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita & vis apprehensiua sensitiva, sed passio animæ sit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem, ergo non magis est passio in parte appetitiua sensitiva, quam in apprehensiua sensitiva.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in nono de Ciuitate Dei, quod motus animi Græci pathos, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur, exprefius passionibus vocant: ex quo patet quod passionibus anime sunt idem quod affectiones, sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitiuam, & non apprehensiua, ergo & passionibus magis sunt in appetitiua, quam in apprehensiua.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitiuam, quam per vim apprehensiua: nam per vim appetitiuam anima habet ordinem ad ipsam rem, prout in seipsis sunt. Vnde Philosophus dicit in septimo. Metaphysicæ, quod bonum & malum, quæ sunt obiecta appetitiue potentie, sunt in ipsis rebus: vis autem apprehensiua non trahitur ad rem secundum quod in seipsis est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium modum: unde & ibidem dicitur, quod verum & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. unde patet, quod ratio passionis magis inuenitur in parte appetitiua, quam in parte apprehensiua.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod econuerso se habet in his, quæ pertinent ad perfectionem, & in his, quæ pertinent ad defectum, nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad vnum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio priuationis & defectus consistit: & ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum. & propter hoc in principio semper inuenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis

trahitur ad suum obiectum, quam pars apprehensiua ad suum, non secundo metaphysicè, sed passio prius inuenitur in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua. non enim patitur pars appetitiua nisi passione precedente in parte apprehensiua, ergo passio est magis in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua.

Praterea, Quod est magis actiuum, videtur esse minus passiuum: actio enim passioni opponitur, sed pars appetitiua est magis actiua quam pars apprehensiua: ergo videtur, quod in parte apprehensiua magis sit passio.

Praterea, Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita & vis apprehensiua sensitiva, sed passio animæ sit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem, ergo non magis est passio in parte appetitiua sensitiva, quam in apprehensiua sensitiva.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in nono de Ciuitate Dei, quod motus animi Græci pathos, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur, exprefius passionibus vocant: ex quo patet quod passionibus anime sunt idem quod affectiones, sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitiuam, & non apprehensiua, ergo & passionibus magis sunt in appetitiua, quam in apprehensiua.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitiuam, quam per vim apprehensiua: nam per vim appetitiuam anima habet ordinem ad ipsam rem, prout in seipsis sunt. Vnde Philosophus dicit in septimo. Metaphysicæ, quod bonum & malum, quæ sunt obiecta appetitiue potentie, sunt in ipsis rebus: vis autem apprehensiua non trahitur ad rem secundum quod in seipsis est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium modum: unde & ibidem dicitur, quod verum & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. unde patet, quod ratio passionis magis inuenitur in parte appetitiua, quam in parte apprehensiua.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod econuerso se habet in his, quæ pertinent ad perfectionem, & in his, quæ pertinent ad defectum, nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad vnum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio priuationis & defectus consistit: & ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum. & propter hoc in principio semper inuenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis

trahitur ad suum obiectum, quam pars apprehensiua ad suum, non secundo metaphysicè, sed passio prius inuenitur in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua. non enim patitur pars appetitiua nisi passione precedente in parte apprehensiua, ergo passio est magis in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua.

tantum magis erunt defectiva: hanc enim est propria latitudo deficientis ut sic. Ex hoc autem quod defectiva ut sic, penes maiorem elongationem a perfectione magis defectiva sunt: consequens est quod maior defectus non sit a minori defectu ut propria causa: sed ex ipsa elongatione interveniunt enim in perfectis illis in se et penes accessum ad causam, quia perfectio effectus est ex causa: ita si in malis defectus consequens est, et ex hoc patet solutio primae obiectionis: in defectibus enim causa defectiva non est propria causa effectus defectivi quod ad defectum, sed ex hoc ipso quod magis elongatur a perfectione, magis defectiva est. Unde licet pars apprehensiva sit causa appetitus, et potentialitas in apprehensiva causat potentiam in appetitu: maior tamen potentialitas inveniuntur in appetitu ex hoc ipso quod magis recedit ab actu, quam apprehensio quod est deus, quod est potentialitas sua non tota est a potentialitate apprehensiva, sed ex necessitate adveniens. Ad secundam autem obiectionem dicitur, quod quia, ut dicitur, Met. mensura debet esse certissima, nihil prohibet quo ad nos defectus mensurari penes accessum ad aliquod positum summe deficientis: sicut infirmitates maiores & minores dicimus per accessum ad mortem, & similes potentia apud nos per accessum ad materiam primam: quod in rei veritate ille per recessum a vita, & iste per accessum ab actu maiores vel minores sunt.

In responsione ad secundam adverte, quod non concedit Author, quod vis appetitus sit magis actus simpliciter, sed quod ad principium actum exteriorum: vis enim apprehensiva quoniam movet appetitum, est magis in actu simpliciter, & magis actus quodammodo: appetitus autem effectivior est ad actum exteriorum, quia ei obediunt vires executivae, & quia primum movens est ad exercitum actus: quod tamen totum, ut in littera dicitur, habet ex eodem, ex quo habet quod sit magis passivus: ex natura namque appetitus est, & quod tendat in bonum, in finem, in rem secundum seipsum. Constat namque quod ex hoc quod finis est obiectum appetitus, superius appetitus habet, quod sit motus simpliciter ad exercitum, & universatiter quod appetitus movet membra: patet ex tertio de anima.

Ad hoc dicitur, quod bonum apprehensum movet appetitum dupliciter: effectivius scilicet, & finaliter. Effectivius quidem, causando ipsum actum appetitus, finaliter vero quoniam ipse actus in appetitu causatus tendit in bonum apprehensum, ut finem desiderat tamen apprehensum bonum causat utroque modo, quia ad causandum effectum utitur et forma. Ad causandum vero finaliter, utitur et forma, sicut in appetitu desiderium sui ut sic, in esse reali, iuxta illud Averrois in 11. Metaphysicae, commento 36. Balneum in anima agit desiderium, &c. Unde inter ceteras causalitates effectivas & hanc, quae appetitui movet appetitum, duplex est differentia. Prima licet occulta est, quia reliquis forma est ratio agendi, unde & passum assimilatur agentis in

multiplicatur, passio autem ad defectum pertinet, quia est alicuius, secundum quod est in potentia, unde in his, quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, inveniuntur passiones de ratione potentiae & passionis: in alijs autem consequenter plus: & sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, inveniuntur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa: quia est magis principium exterioris actus. & hoc habet ex hoc ipso, ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem prout est in seipsa: per actionem enim exterioriorem venimus ad consequenda res.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est, dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei, & hoc per se inveniuntur in actu apprehensivae virtutis sensitivae: sicut oculus immutatur a visibili: non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem & alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem: puta quod calefit aut infrigitur, vel alio modo simili transmutatur: & huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio: unde in diffinitione motuum appetitus partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organica: sicut dicitur, quod ita est accessio sanguinis circa cor: unde patet quod ratio passionis magis inveniuntur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae: licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICVLVS III.

¶ *Primum passio sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in

intellectu, quia intellectus est purior, & magis actus simpliciter, & magis actus quodammodo: appetitus autem effectivior est ad actum exteriorum, quia ei obediunt vires executivae, & quia primum movens est ad exercitum actus: quod tamen totum, ut in littera dicitur, habet ex eodem, ex quo habet quod sit magis passivus: ex natura namque appetitus est, & quod tendat in bonum, in finem, in rem secundum seipsum. Constat namque quod ex hoc quod finis est obiectum appetitus, superius appetitus habet, quod sit motus simpliciter ad exercitum, & universatiter quod appetitus movet membra: patet ex tertio de anima.

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num bonum apprehensum movet ut finis, vel ut actum.*

In articulo tertio dubium occurrit de hoc, quod etiam in primo articulo dictum est: scilicet quod in sola anima & appetitu intellectivo nulla est proprie passio. Est autem ratio dubii: quia Scotus in primo sententiis, distincta prima quaestione, 3. & in 4. sententiis, distincta 49. quaestione, 7. ponit in voluntate non solum operationes, sed passiones spirituales. Et quantum ipse innuere videtur, intendit, quod voluntas tunc operatur quando contingit obiectum. Tunc autem patitur quando recipit ab obiecto, ita quod operatio contingit potentiam obiecto, passio autem non: sed ab obiecto est, ut causa efficiens tantum. Nulla autem hanc rationem probat in generaliter forte super ipsius passiois nomine innuit, & auctoritate Aristotelis. Vnde quod delectatio sequitur operationem (quasi per se notum acceptum, quod falsum credimus). Passiois enim nomen in primis in immaterialibus, vel ad solam receptionem in intellectu, vel ad receptionem per modum rei, quae trahitur in alium: ut in appetitu intellectivo constat in primis ex 3. de anima, & 1. de meta, & hoc ipse loquendo. Metaphysice enim consuevit actus voluntatis similes passionibus appetitus sensitivi vocare passiones, ut velle videri vocamus iram: & velle malum alium vocamus odium. Ex hoc loquutione multis, iudicio meo, sefellit, quod autem delectatio sequatur operationem, hoc accidit ei in quantum est passio non enim omnis passio sequitur sic operationem: immo stat quod passio sit prima operatio appetitus, ut patet de amore. Et tu potes sic inspicere quod dicimus, amor est passio, immo prima omnium passionum: & tamen amor est operatio tamen appetitus sensitivi, quoniam intellectivo: ergo distinctio inter passionem & operationem appetitus nulla est. Minor patet: quia amor maxime contingit obiectum, & apud Scotum est ipsa essentia beatitudinis.

hac vero, ut bonum inveniuntur omnifariam, obiectum formale appetitus esse induit rationem formae: unde appetitus non solum patitur similitudinem agentis, sed conveniens sibi in ordine ad tale appetibile. Secunda est manifestata quia in ceteris causa effectiva non per se est nisi effectiva. In hac vero necessario ipsa effectiva est finalis non per se, sed per se quoniam per se effectus eius est actus per se tendens in causam illam ut finem, propter quod Averrois in de substantia orbis, reprehendit dicentes finem non esse agentis, dicendo quod finis significat agentis significationem necessariam. Quia vero causalitas ista non est, nec potest esse pure effectiva, sed est effectiva & finalis: connumerata est sonora finalis a sancto Thoma in prima parte & alibi: quia autem in veritate interuenit causalitas effectiva, & ideo hic & alibi quandoque exprimitur, quod bonum apprehensum est actum, & appetitus est passivus, &c. Est ergo differentia inter intellectum & voluntatem in movendo in hoc, quod voluntas movet effectivius intellectum & alia animae vires quo ad exercitum actus: intellectus autem movet illi finaliter, & cum hoc effectivius ad specificationem actus, & illa efficiens, quae necessario iungitur finis propter quod, ut dictum est, finalitatem causalitatis expressa est. Quod, Ar. 2. 6. h. 1. movet illi finaliter, & cum hoc effectivius ad mensuram, non solum ex dictis nunc haberi potest, sed ex superius dictis: scilicet quod intellectus ratione obiecti movet appetitum in genere causae formalis, de quo tamen nulla in prima parte loquor allegat finem. Ex hoc enim habeo, quod si etiam cum dictum excludit Author dixisset intellectus movere voluntatem finaliter solum, adhuc staret quod diximus, eo quod excludit non sit ad concomitantibus. Et ut dictum est, causam finale concomitantibus supra dicto modo, & formalis respectu actum: ut superius explanatum fuit.

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Super Quaestione vigesima secunda. Articulus tertius. Num in appetitu intellectivo sit aliqua proprie passio.*

¶ *Præterea*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

fiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur: unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt: maior enim differentia obiecti requirit ad diversificationem specie potentiarum, quam ad diversificationem specie passionum, vel actuum. Si cur enim in naturalibus diversitas generis diversitas potentiarum, in prima parte dictum est, & in responsione ad tertium hic ostenditur, ex eo quod bonum difficile habet unde repugnet concupiscibilis: Offendens ergo est vnde ostendit sub obiecto irascibilis, quod ipso spectat ad aliquam ad rationem: puta tunc ad rationem: obiectum est difficile siue arduum. Et scito, quod cum ponit differentia inter obiectum concupiscibile & irascibile, quia illius bonum absolute, istius bonum arduum, unde est si diceret, quod concupiscibilis obiectum est bonum sensibile, nullo admodum irascibilis vero bonum determinatum ad rationem arduum seu difficile: ita quod illud est simplex, hoc est quasi compositum. Unde non fallax, putat quod concupiscibilis sita in bono, & irascibilis in illius difficultate. Sed scito, & concupiscibilis fert in bonum, & irascibilis fert in bonum arduum, cuius nomen appetitus obiectum est bonum & ira, ut dicitur in secundo Rhetorico, ca. primo, est appetitus appetitus punitionis, quod bonum est in re vel appetitus manifeste, nec refertur ad id aut 7. ar. 2.

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non solum pro causa delectabile: ergo delectatio est concupiscibile. Probatur assumptum: quia videtur de delectatione de Deo tantum obiectum summum delectabile: & qui habet delectationem moralem, delectatur de re cognita: tunc ut obiecto delectabili, ac si esset in re, & non solum ut causa efficiens. Dicit ergo, quod passiones in appetitu sensitivo sunt vere operationes, causatur tamen ab appetibili, & habentes pro obiecto appetibile: sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae cum passione corporali. In appetitu vero intellectivo non: & per exclusionem huius compositionis dicitur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivis appetitus. Iste non sufficit in communis in speciali autem inferiorum quod delectationis, & tristitia tractatur, sermo erit.*

¶ *Præterea, delectatio est passio, & habet pro obiecto, & non*

Ar. pres.

QVAEST. XXIII.

homo, sicut sola irascibili-
li natura est vincit de
quocunque consensu
malo. Ad hoc autem
dico, quod quia passio
animae in actu suo, & in
motu, materialiter sit con-
formis, ita quod si passio
consistit in recessu, mo-
tus quoque illius corpo-
ralis est accessio, & si
consistit in recessu, mo-
tus quoque illius consi-
stet in retractione. Et si
consistat quod tristitia co-
sistat in retractione, co-
sequens est quod motus
corporalis tristitiae consi-
stet in retractione. Vnde
& contra philosophiam
est duplex tristitia orga-
nismi, & quod tristitia ex
accessione, quam con-
stat in accessu consensu,
causatur materialiter. Et
secundum videtur deceptus
a seipso, quia noli verba
Aristotelis in secundo
Rhetorice intelligere, di-
cens, quod ira est cum
tristitia, & quod ira veri-
tati, quali mel. Passiones
enim irascibilis inest
a passionibus concupi-
scibilis, & in eas termi-
natur. Et propter ea
incipit a tristitia, & ter-
minatur in delectatione.
Si ratio autem probans
distinctionem dolorum
risu digna videtur, ut
enim patet ab Aristotele,
ibidem, & Avicenna in
sexto naturalium, quan-
do nocet alicui, ita
quod impossibile appa-
ret vicio, tristitia magna
quidem est, & sola, id
est non causans iram
quia non causatur ita si-
ne spe puniendi. ex hoc
autem arguitur, ergo quan-
do causatur ira, est alia
tristitia cum qua est ira,
puerile videtur. hoc
enim nihil aliud inter ni-
si, ergo sola tristitia non
causat iram. Et hoc est
veteris quia requiritur
etiam spes ultionis. est
enim ira ut inferius pate-
bit, & ex distinctione.
Aristotelis ibidem patet,
ex multis relictis pas-
sionibus.

QVAESTIO VIGESIMA
quarta de bono & malo in ani-
mi passionibus, in quatuor
articulis divisa.

DEINDE considerandum est
de bono & malo circa pas-
siones animae.

¶ Et circa hoc queruntur
quatuor:

¶ Primo, utrum bonum & malum morale
possit in passionibus animae inveniri.

¶ Secundo, utrum omnis passio animae sit
mala moraliter.

¶ Tercio, utrum omnis passio addat vel di-
minuat ad bonitatem vel malitiam actus.

¶ Quarto, utrum aliqua passio sit bona vel
mala ex sua specie.

ARTICVLVS I.

¶ Primum tanquam & malum morale possit in passio-
nibus animae inveniri.

AD PRIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod nulla pas-
sio animae sit bona vel mala
moraliter. Bonum enim & ma-
lum morale est proprium ho-
minis: mores enim proprie dicuntur hu-
mani, ut Ambr. dicit super Lucam: sed pas-
siones non sunt proprie hominum, sed
sunt etiam aliis animalibus communes. ergo
nulla passio animae est bona, vel mala
moraliter.

¶ Præterea, Bonum vel malum hominis est
secundum rationem esse, vel præter ratio-
nem esse, ut Dionysius dicit 4. cap. de Diu. no-
sed passiones animae non sunt in ratione,
sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum
est. ergo non pertinet ad bonum vel ma-
lum hominis, quod est bonum morale.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 2. Ethic.
quod passionibus neque laudamur neque
vituperamur, sed secundum bona & mala
moralia laudamur vel vituperamur: ergo
passiones non sunt bonae vel malae mora-
liter.

¶ SED CONTRA est quod Augu-
stinus dicit in 4. de Ciuit. Dei, de passionibus ani-
mae loquens. Mala sunt ista, si malus est a-
mor bona si bonus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod
passiones animae dupliciter possunt consi-
derari. Vno modo secundum se. Alio mo-
do secundum quod subiaccunt imperio ra-
tionis & voluntatis. Si igitur secundum se
considerentur, prout scilicet sunt motus
quidam irrationalis appetitus, sic non est
in eis bonum vel malum morale, quod de-
pendet a ratione, ut supra dictum est. Si
autem considerentur secundum quod subi-
accunt imperio rationis & voluntatis, sic
est in eis bonum vel malum morale. Pro-
pinquior enim est appetitus sensitivus ipsi
boni vel mali moraliter secundum quod

ARTIC. I. ET II.

sunt voluntarij, unde multo magis & ipsae
passiones secundum quod sunt volunta-
riae, possunt dici bonae vel malae moraliter.
dicuntur autem voluntariae, vel ex eo
quod a voluntate imperantur, vel eo quod
a voluntate non prohibentur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
istae passiones secundum se consideratae
sunt communes hominibus, & animalibus
aliis. sed secundum quod a ratione imper-
antur, sunt propriae hominibus.

¶ Ad secundum dicendum, quod etiam in-
feriores vires appetitivae dicuntur ratio-
nales secundum quod participant aliqua-
liter rationem: ut dicitur in 1. ethic.

¶ Ad tertium dicendum, quod Philoso-
phus dicit, quod non laudamur aut vitu-
peramur secundum passiones absolute
consideratas, sed non remouet quin pos-
sint fieri laudabiles vel vituperabiles se-
cundum quod a ratione ordinantur. Vnde
subdit, Non enim laudatur aut vituperatur
qui timet aut irascitur, sed qui aliqua-
liter id est secundum rationem vel præter
rationem.

ARTICVLVS II.

¶ Primum tanquam & malum morale possit in passio-
nibus animae inveniri.

AD SECVDVM sic procedi-
tur. Videtur quod omnes passiones
animae sunt male mo-
raliter. Dicit enim Au-
gustinus 9. de ciuit. Dei,
quod passiones animae
quidam vocant mor-
bos vel perturbationes animae: sed omnis
morbus vel perturbatio animae est aliquid
malum moraliter. ergo omnis passio ani-
mae moraliter mala est.

¶ Præterea, Damasc. dicit quod operatio
quidem, quae secundum naturam motus
est passio vero, quae præter naturam. sed
quod est præter naturam in motibus ani-
mae, habet rationem peccati & mali mora-
lis: unde ipse alibi dicit quod diabolus ver-
sus est ex eo quod secundum naturam, in
id, quod est præter naturam. ergo huiusmodi passiones sunt
male moraliter.

¶ Præterea, Omne quod inducit ad peccatum, habet rationem
malae huiusmodi passiones inducunt ad peccatum. unde Ro-
8. dicuntur passiones peccatorum, ergo videtur quod sunt ma-
la moraliter.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit in 14. de ciuit. Dei
quod rectus amor omnes istas affectiones rectas habet: me-
tuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis,
gaudent in operibus bonis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstio-
nem diuersa sunt sententia Stoicorum & Peripateticorum. Nam
Stoici dixerunt omnes passiones esse malas: Peripatetici vero
dixerunt passiones moderatas esse bonas, quae quidem differ-
entia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secun-
dum rem vel nulla est, vel parua si quis in vtriusque intentione
consideret. Stoici enim non discernunt inter sensum & intel-
lectum, & per consequens nec inter intellectum appetitum
& sensum: unde nec discernunt passiones animae a motibus
voluntatis secundum quod passiones animae sunt in appe-
titu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intel-
lectu: sed omnem rationabilem motum appetitivum partis vo-
cabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progre-
dientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententia sequens
Tullius in 3. li. de Tusculanis quæst. omnes passiones vocat ani-
mae morbos, ex quo argumetur: quod qui morbo sunt, sani non
sunt, & qui sani non sunt insipientes sunt, unde insipientes in-
sanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensiti-
ui passiones vocant: unde eas bonas aestimant, cum sunt a ra-
tione moderatae, malas autem cum sunt præter moderationem ra-
tionis: ex quo primum patet quod Tullius in eod. li. Peripatetico-
rum sententiam, qui approbat mediocritatem passionum, in-
conuenienter improbat, dicens quod omne malum etiam medio-
cre vitandum est: nam sicut corpus etiam mediocriter ægrum,
sanum non est: sic ista mediocritas morborum vel passionum

QVAEST. XXIII.

anima sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi vel
perturbationes animae nisi cum careant moderatione rationis.
unde patet responsio ad primum.

¶ Ad secundum dicendum, quod in omni passione animae ad-
ditur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis: inquan-
tum cor intensius vel remissius mouetur, secundum systolem
aut diastolem: & secundum hoc habet passionis rationem: ta-
men non oportet quod passio semper declinet ab ordine natu-
ralis rationis.

¶ Ad tertium dicendum, quod passiones animae inquantum
sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: inquan-
tum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICVLVS III.

¶ Primum tanquam & malum morale possit in passio-
nibus animae inveniri.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod
passio quaecunque semper diminuat de bonitate
actus moralis. Omne enim quod impedit iudiciū
rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis,
diminuit per consequens bonitatem actus moralis:
sed omnis passio impedit iudiciū rationis. Dicit
enim Salustius in Catalinario, Omnes homines qui de rebus
dubiis consultant, ab odio, ira, & amicitia, atque misericordia
vacui esse decet. ergo omnis passio diminuit bonitatem mo-
ralis actus.

¶ Præterea, Actus hominis quanto est Deo similior tanto, est
melior. unde dicit Apostolus Eph. 5. Effortemur imitatores Dei sicut
filij charissimi. sed Deus & sancti Angeli puniunt sine ira, sine
miseria compassione subueniunt: ut Augustinus dicit in 9. de Ciuit.
Dei. ergo est melius huiusmodi opera agere sine passione ani-
mae, quam cum passione.

¶ Præterea, Sicut malum morale attenditur per ordinem ad ra-
tionem, ita & bonum morale. sed malum morale diminuitur per
passionem: minus enim peccat qui peccat ex passione, quam
qui peccat ex industria. ergo minus bonum operatur qui ope-
ratur sine passione, quam qui operatur cum passione.

¶ SED CONTRA est quod Aug. dicit 9. de Ciuit. Dei,
quod passio misericordiae rationi deseruit, quando ita præbe-
ret misericordia, ut iustitia conferretur, siue cum indigenti tri-
buitur, siue cum ignoscitur poenitenti: sed nihil, quod deseruit
rationi, diminuit bonum morale. ergo passio animae non dimi-
nuit bonum morale.

¶ RESPONDEO dicendum, quod Stoici, sicut ponebant
omnem passionem animae esse malum, ita ponebant consequen-
ter omnem passionem animae diminueret actus bonitatis. omne
enim bonum ex permissione mali vel totaliter tollitur, vel fit mi-
nus bonum: & hoc quidem verum est, si dicamus passiones ani-
mae solum inordinatos motus sensitiui appetitus, prout sunt
perturbationes, seu ægitudines. Sed si passiones simpliciter no-
minemus omnes motus appetitus sensitiui: sic ad perfectionem
humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones sunt modera-
tae per rationem. cum enim bonum hominis consistat in ratio-
ne sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius quanto ad
plura, quae homini conueniunt, deriuari potest. unde nullus
dubitat quin ad perfectionem moralem boni pertineat quod ac-
tus exteriorum membrorum per rationis regulam diriguntur.
unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra
dictum est, ad perfectionem moralem siue humani boni pertinet,
quod etiam ipsae passiones animae sunt regulatae per rationem.

Sicut igitur melius est quod homo, & velit bonum & faciat
exteriori actui: ita etiam ad perfectionem boni moralem pertinet
quod homo ad bonum moueatur: non solum secundum volun-
tatem, sed etiam secundum appetitum sensitiuum: secundum illud
quod in Psal. 83. dicitur, Cor meum & caro mea exultau-
erunt in Deum viuum, ut cor accipiamus pro appetitu intel-
lectiuo, carnem autem pro appetitu sensitivo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod passiones animae
dupliciter se possunt habere ad iudiciū rationis. Vno modo
antecedenter: & sic cum obnubilant iudiciū rationis, ex quo
dependet bonitas moralis actus, diminuit actus bonitatem:
laudabilis enim est, quod ex iudicio rationis aliquis faciat
opus charitatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo
se habent consequenter: & hoc dupliciter. Vno modo per mo-
do redundant: quia scilicet cum superior pars animae inten-
sa mouetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars infer-
ior. & sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est
signum intentionis voluntatis: & sic indicat bonitatem moralem
maior. Alio modo per modum electionis, quando scilicet ho-
mo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut proprius
operetur cooperante appetitu sensitivo: & sic passio animae ad-
dit ad bonitatem actionis.

ARTIC. III. ET IIII.

¶ Ad secundum dicendum, quod in Deo
& in Angelis non est appetitus sensitivus,
neque etiam membra corporea: & ideo
bonum in eis attenditur secundum ordi-
nationem passionum aut corporeorum
actuum, sicut in nobis.

¶ Ad tertium dicendum, quod passio ten-
dens in malum præcedens iudiciū ratio-
nis, diminuit peccatum: sed consequens
aliquo prædictorum modorum auget
ipsum ut signat augmentum eius.

ARTICVLVS IIII.

¶ Primum tanquam & malum morale possit in passio-
nibus animae inveniri.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod
nulla passio animae se-
cundum speciem suam
sit bona vel mala mo-
raliter. Bonum enim & ma-
lum morale attendi-
tur secundum rationem:

sed passiones sunt in appetitu sensitivo: &
& ita id quod est secundum rationem, ac-
cidit eis: cum ergo nihil, quod per acci-
des pertineat ad speciem rei, videtur quod
nulla passio secundum suam speciem sit
bona vel mala.

¶ Præterea, Actus & passiones habent spe-
ciem ex obiecto: si ergo aliqua passio se-
cundum aliquam suam speciem esset bo-
na vel mala, oporteret quod passiones,
ad ipsum obiectum esset bonum, bonae es-
sent secundum suam speciem, ut amor, de-
siderium, & gaudium & passiones, qua-
rum obiectum est malum, essent male se-
cundum suam speciem, ut odium, timor
& tristitia. sed hoc patet esse falsum: non
ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua
specie.

¶ Præterea, Nulla species passionum est,
quae non inueniatur in aliis animalibus:
sed bonum morale non inuenitur nisi in
homine: ergo nulla passio animae bona est
vel mala.

¶ SED CONTRA est quod Augu-
stinus dicit 9. de Ciuit. Dei, quod misericordia
pertinet ad virtutem. Philosophus etiam
dicit in secundo Ethico, quod verecundia
est passio laudabilis: ergo aliqua passiones
sunt bonae vel malae secundum suam spe-
ciem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut de actibus di-
ctum est, ita & de passionibus dicendum videtur quod dicitur
species actus vel passionis, dupliciter considerari potest. Vno
modo secundum quod est in genere naturae, & sic bonum vel
malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis.
Alio modo secundum quod pertinet ad genus moris, prout
scilicet participant aliquid de voluntario & iudicio rationis: &
hoc modo bonum & malum morale possunt pertinere ad spe-
ciem passionis, secundum quod accipiuntur ut obiectum passio-
nis, aliquid de se conueniens rationi vel dissonum a ratione, si-
cut patet de verecundia, quae est timor turpis: & de inuidia, quae
est tristitia de bono alterius: sic enim pertinent ad speciem exte-
rioris actus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa proce-
dit de passionibus secundum quod pertinet ad speciem natu-
rae: prout scilicet appetitus sensitivus in consideratur: secun-
da vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bo-
num & malum rationis non est ex passionibus eius per acci-
dens, sed per se.

¶ Ad secundum dicendum, quod passiones quae in bonum ten-
dunt, si sit verum bonum, sunt bonae, & similiter quae a vero
malo recedunt: e converso. vere passiones quae sunt per recel-
sum a bono & per accessum ad malum, sunt malae.

¶ Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus appetitus
sensitivus non obedit rationi: & tamen inquantum dicitur qua-
dam aestimatio naturalis, quae subiicitur rationi superiori, scilicet
divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni quantum
ad animae passiones.

QVAEST. XXV.
QVAESTIO VICESIMA-
quarta, De ordine passionum ad-
inuenit, in quatuor ar-
ticulis diuisa.

IN DE considerandum est de ordine passionum adinuenit. Et circa hoc quatuor tur quatuor. Primo, de ordine passionum concupiscibilis. Secundo, de ordine passionum concupiscibilis ad inuenit. Tercio, de ordine passionum irascibilis ad inuenit. Quarto, de quatuor principalibus passionibus.

ARTICVLVS I.

De ordine passionum irascibilis sunt priores passionum concupiscibilis, vel e converso.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum: sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona: ergo passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis.

Præterea, mouens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut mouens ad motum: ad hoc enim datur animalibus ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto ut supra dictum est. Remouens autem non prohibens per rationem mouens videtur in 8. Phys. ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

Præterea, Gaudium & tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium & tristitia consequuntur ad passiones irascibilis. dicit enim Philosophus in 4. Ethic. quod puniuntur quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiae faciens. ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

SED CONTRA, Passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum, passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum: cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis ad plura se habeant quam passiones irascibilis.

ARTIC. I. ET II.

quæ enim timorem: cum enim occurrat malum quod timebatur, causatur tristitia: præcedit autem motus iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquid insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ: & quia rependere vicem mali, apprehenditur: ut bonum cum iratus hoc consecutus fuerit gaudet: & sic manifestum est, quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam: sed si comparantur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores. eo quod passiones irascibilis, addunt supra passiones concupiscibilis, sicut & obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduum: sive difficultatem: spes enim supra desiderium addit quandam conatum & quandam eleuationem animi ad consequendum bonum arduum: & similiter timor addit supra fugam leu abominatorem quandam depulsionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis media sunt inter passiones concupiscibilis, quæ important motum in bonum vel in malum, & inter passiones concupiscibilis, quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet, quod passiones irascibilis & principium habent a passionibus concupiscibilis, & in passionibus concupiscibilis terminantur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa ratio procederet si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduum, sicut de ratione obiecti irascibilis est, quod sit arduum: sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod remouens prohibens non est mouens per se, sed per accidens: nunc autem loquimur de ordine passionum per se.

Et præterea irascibilis remouet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis, ad quietem pertinentes, de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICVLVS II.

De ordine passionum concupiscibilis.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passio concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis ad concupiscentiam denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio: sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in 2. De anima. ergo concupiscentia est potior amore.

Præterea, Amor vnionem quandam importat. est enim vis vnitiua & concretiva: ut Dion. dicit in cap. de diu. nomi. sed concupiscentia vel desiderium est motus ad vnionem rei concupitæ vel desideratæ. ergo concupiscentia est prior amore.

Præterea, Causa est prior effectu: sed delectatio est quandoque causa amoris: quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in 8. Ethic. ergo delectatio est prior amore, non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in 14. de Ciu. Dei, q. omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est: id autem habens, eoque fruens, latitia. amor ergo est prima passio concupiscibilis.

placet ipse ad concupiscibilem, bonum autem sensibile determinatum ad auditum spectat ad irascibilem: & sic omnia consonant, scilicet & distinctio obiectorum ac potentiarum, & habitudo communis ad proprium, & maior amicitia illius quam huius, ut patet in simili adducto.

Super Questionem vicesima quarta. Articulus secundus.

IN secundo articulo aduerte quod incongrue passionum notitiam tradiderit Scotus, dicens in primo distinctio. prima, quaestione quarta, quod appetitus sensitivus proprie non est amari: quoniam enim amor sit prima passio appetitus sensitivus, si amare non conuenient proprie appetitus sensitivus, ergo nec delectari, nec timere proprie conuenient: a primo enim loco pendet, & amorem ipsum relictum passionibus includunt. Nam delectatur amari, timetur malum amari, depe ramus ab amato, viciisimur contentibus amatum. unde si amatum est impotente, reliquæ erant passiones impotente, sicut in rebus naturalibus. Et tunc vltima, si passiones sunt impotente in appetitu sensitivus, & secundum veritatem sunt minus proprie in appetitu intellectivus, nulli erant proprie.

Num obiectum concupiscibile sit bonum & malum. In corpore secundi articuli, eadem quaestio Notitiam dubium oc currit, quomodo vulgatum est inter Philosophos, quod omnis appetitus est boni: & quod nullus operatur aliter ad malum. Et nunc in littera dicitur quod obiectum concupiscibilis sunt bonum & malum.

Ad hoc breuiter dicitur q. quia malum non est obiectum appetitus, ut prosequendum sed ut fugiendum, & eadem in ratione qua bonum appetitur, malum refutatur. Ideo vtrunque verificatur, scilicet & q. vtrumque est obiectum diuersimode, & quod bonum communiter assignatur, & diuisatur: quia bonum per se, malum vero per accidens, id est, per aliud, scilicet bonum est obiectum. Vtrumque autem est obiectum diuersimode, & quod bonum communiter assignatur, & diuisatur: quia bonum per se, malum vero per accidens, id est, per aliud, scilicet bonum est obiectum.

Ad hoc dicitur, quod passiones esse magis sensibiles, contingit dupliciter. Primo, ut se tenent ex parte animæ. Secundo, ut se tenent ex parte corporis. Et quod licet secundo modo concupiscentia non sit magis sensibilibus, sed dolor, & forte delectatio, primo tamen modo concupiscentia inter passiones concupiscibilis est maxime sensibilibus, absque corporali natura coniunctione expectatur concupiscere magis sensibilibus, quam amare, odire, &c. Et quia quod se tenet ex parte animæ, est formaliter in passionibus: ideo de passionibus istis, formaliter loquendo, dictum est, quod concupiscentia est magis sensibilibus.

Super Questionem vicesima quarta. Articulus secundus.

QVAEST. XXV.

RESPONDEO dicendum, quod obiecta concupiscibilis sunt bonum & malum, naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est prius boni. unde & omnes passiones, quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus, quarum obiectum est malum, vnaquaque scilicet, sua passione opposita. Quia enim bonum queritur, ideo refutatur oppositum malum, bonum autem prior habet rationem finis, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo, quod tendit ad finem, manifestum est autem, quod omne, quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem proportionatum, secundo mouetur ad finem. tertio quiescit in fine post eius consecutionem. ipsa autem aptitudo siue proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni. motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia, quies autem in bono est gaudium vel delectatio. & ideo secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, & desiderium præcedit delectationem, sed secundum ordinem intentionis est e conuerso. nam delectatio intenta causat desiderium & amorem. delectatio enim est fructus, quæ quodammodo est finis, sicut & ipsum bonum, ut supra dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid secundum quod nobis intelletus. voces enim sunt signa intellectum secundum Philosophum: nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam, effectus autem amoris, quod quidem habetur ipsum amatum est delectatio: quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia: ut autem Augustinus dicit in 10. de Trinitate. Amor magis sentitur cum eum prodit indigentia. Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilibus concupiscentia: & propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod duplex est vnio amati ad amantem. Vna quidem realis secundum coniunctionem ad rem ipsam & talis vnio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est vnio effectiua: secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum, & inclinationem, iam participat, aliquid eius: & sic amor vnionem importat, quæ quidem vnio præcedit motum desiderij.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem secundum quod est prior in intentione.

ARTICVLVS III.

De ordine passionum irascibilis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur: cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior & prior quam spes.

Præterea, Arduum est obiectum irascibilis:

ARTIC. III.

lis: sed magis videtur esse arduum, quod aliquis conetur superare malum: contra-rium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam, vel quod inacet iam ut præsens, quod pertinet ad iram, quæ quod conetur acquirere simpliciter aliquid bonum & similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum præsens, quam malum futurum. ergo videtur esse potior passio, quam audacia, & audacia, quam spes: & sic spes non videtur esse potior.

Præterea, Prius occurrit in motu ad finem recessus a termino, quam accessus ad terminum: sed timor & desperatio important recessum ab aliquo: audacia autem & spes important accessum ad aliquid: ergo timor & desperatio præcedunt spem & audaciam.

SED CONTRA, Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius: sed spes est propinquior amori qui est prima passio: ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, omnes passiones irascibilis important motum in aliquid: motus autem aliquid in irascibili potest causari ex duobus. Vno modo ex sola aptitudine seu proportionem ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium alio modo ex præsentia ipsius boni, vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium: & quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est, sed ex præsentia mali causatur passio ire. Quia igitur in via generationis seu consecutionis proportionem vel aptitudinem ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est vltima ordine generationis: inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequenter amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet spes & desperatio, sint naturaliter priores passionibus, quarum obiectum est malum, scilicet audacia & timore: ita tamen quod spes est prior de ratione: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractum: & ideo est motus in bonum per se: desperatio autem est recessus a bono, quod non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum quod est quasi per accidens & eadem ratione timor: cum sit recessus a malo, est prior quam audacia. quod autem spes & desperatio sint naturaliter priores quam timor & audacia, ex hoc manifestum est, quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes & desperatio sunt ratio timoris & audaciæ. Nam audacia consequitur spem victoriæ, & timor consequitur desperationem vincendi: ita autem consequitur audaciam, nullus enim irascitur vindictam appetens nisi audaciam vindicare secundum quod Avicenna dicit in 6. de naturalibus. Sic ergo patet, quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordine omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor & odium, tunc desiderium & fuga, tertio spes & desperatio, quarto timor & audacia, quinto ira, sexto & vltimo gaudium & tristitia: quæ consequuntur ad omnes passiones: ut dicitur in 2. Cap. 5. Ethic. ita tamen quod amor prior odio, & desiderium fuga, & spes desperatione, & timor audacia, & gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus, sicut effectus a causis præcedentibus, ideo ab ea tanquam a manifestiori denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum: & ideo spes quæ directus respicit bonum est prior, quamvis audacia aliquando sit in magis arduum vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo & per se mouetur in bonum sicut in proprium obiectum: & hoc causatur quod recedat a malo: proportionatur enim motus appetitus

Quæstio.

Articulus.

Articulus.

Articulus.

D. 258.

D. 259.

Cap. 5.

Prima secundum 5. Thom.

tuæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarij, quæ non queritur nisi propter adeptio-nem finis.

ARTICVLVS III.

¶ *Primum ista sunt quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, & timor.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod non sint ista quatuor principales passiones gaudium & tristitia, spes, & timor. Aug. in 14. de ciuit. Dei, non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

¶ Præterea, In passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis & consecutionis seu generationis. aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis: & sic tantum gaudium & tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones: aut secundum ordinem consecutionis seu generationis: & sic erit amor principalis passio, nullo ergo modo debet dici quatuor passiones ista principales, gaudium & tristitia, spes & timor.

¶ Præterea, Sicut audacia caulatur ex spe, ita timor ex desperatione, aut ergo spes & desperatio debent poni principales passiones tanquam causæ, aut spes & audacia tanquam sibiipsis affines.

¶ SED CONTRA est illud, quod Boet. in lib. de consol. enumerans quatuor principales passiones, dicit, Gaudia pelle, pelle timorem spemque fugato, nec dolor addit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod hæc quatuor passiones communiter principales esse dicuntur, quatuor dicitur, scilicet gaudium & tristitia principales dicuntur, quia sunt completiue & finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in 2. Ethic. Timor autem & spes sunt principales non quidem quasi completiue simpliciter, sed quia sunt completiue in genere motus appetitiui ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, & procedit in desiderium, & terminatur in spe: respectu vero mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore. & ideo solent harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis & futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsentis. De bono igitur præsentis est gaudium, de malo præsentis est tristitia, de bono futuro est spes, de malo futuro est timor: omnes autem alie passiones, quæ sunt de bono vel malo præsentis, vel futuro, ad has completiue reducuntur. unde etiam à quibusdam dicuntur principales hæc prædictæ quatuor passiones: quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes & timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugendum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei in quantum ad idem pertinere videntur, id est ad bonum futurum.

¶ Ad secundum dicendum, quod passiones ista dicuntur principales secundum ordinem intentionis & complementi. & quamvis timor & spes non sint vltimæ passiones simpliciter, tamen sunt vltimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum: nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio: quia est quidem effectus audacie, quæ non potest esse passio principalis: ut infra dicetur.

¶ Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum à bono, quod est quasi per accidens. Et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens: ideo hæc passiones non possunt esse principales: quia quod per accidens, non potest dici principale: & sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

QVAESTIO VICESIMASEXTA, DE passionibus animæ in speciali, & primo de amore, in quatuor articulos diuisa.

CONSEQUENTER considerandum est de passionibus animæ in speciali. Et primo, de passionibus concupiscibilibus. Secundo, de passionibus irascibilibus.

¶ Prima consideratio, erit tripartita. Nam primo,

considerabimus de amore & odio. Secundo, de concupiscencia & fuga. Tercio, de delectatione & tristitia.

¶ Circa amorem consideranda sunt tria. Primo, de ipso amore. Secundo, de causa amoris. Tercio, de effectibus eius.

¶ Circa primum queruntur quatuor. Primo, utrum amor sit in concupiscibili. Secundo, utrum amor sit passio. Tercio, utrum amor sit idem quod dilectio. Quarto, utrum amor conuenienter diuidatur in amorem amicitie & in amorem concupiscencie.

ARTICVLVS I.

¶ *Utrum amor sit in concupiscibili.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sapient. 8. Hanc scilicet sapientiam, amari & exquiri à iuuentute mea: sed concupiscibilis cum sit pars appetitus sensitiui, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu: ergo amor non est in concupiscibili.

¶ Præterea, Amor videtur esse idem cuilibet passioni. Dicit enim Augustinus in 14. de Ciuit. Dei. Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens, eoque fruens lætitia: & fugiens quod ei aduersatur: timor est, idque si acciderit sentiens, tristitia est, sed non omnis passio est in concupiscibili: sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili, ergo non est simpliciter dicendum, quod amor sit in concupiscibili.

¶ Præterea, Dionysius in 3. cap. de diu. no. ponit quendam amorem naturalem: sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis: ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 2. Topicorum, quod amor est in concupiscibili.

¶ RESPONDEO dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum vtriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris, est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius & huiusmodi dicitur appetitus naturalis: res enim naturales appetunt quod eis conuenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in 1. lib. dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero: & talis est appetitus sensitiuus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat in quantum obedit rationi. alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium: & talis est appetitus rationalis huius intellectus, qui dicitur voluntas. In vnoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud, quod est principium motus tendentis in finem amatum: in appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est conaturalitas appetentis ad id, in quod tendit, quæ dicitur potest amor naturalis: sicut ipsa conaturalitas corporis grauis ad locum medium est per grauitatem, & potest dici amor naturalis, & similiter aptatio appetitus sensitiui voluntatis ad aliquid bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitiuus, vel intellectus, seu rationalis. Amor igitur sensitiuus est in appetitu sensitiuo, sicut amor intellectus in intellectu appetitu: & pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod autoritas illa loquitur de amore intellectu vel rationali.

¶ Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse timor: gaudium, cupiditas, & tristitia, non quidem essentialiter, sed casualiter.

¶ Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetatiue, sed in omnibus potentiis animæ, & etiam in omnibus partibus corporis, & vniuersaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionysius dicit 4. cap. de diu. no. Omnibus est pulchrum & bonum amabile, cum vnaquæque res habeat conaturalitatem ad id quod est sibi conueniens secundum suam naturam.

ARTICVLVS II.

¶ *Utrum amor sit passio.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est, sed omnis amor est virtus quædam: ut dicit Dionysius in 4. cap. de diu. no. ergo amor non est passio.

¶ Præterea, Amor est vnio quædam vel nexus, secundum Augustinum in lib. de Trin. sed vnio vel nexus non est passio sed magis relatio, ergo amor non est passio.

¶ Præterea

¶ Præterea, Damascenus dicit in lib. 2. quod passio est motus quidam: amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium huiusmodi motus: ergo amor non est passio.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 8. Ethic. quod amor est passio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente: agens non naturale duplicem effectum inducit in patientem. Nam primo quidem dat formam, secundò dat motum consequentem formam. Sicut generans dat corpori grauitatem & motum consequentem ipsam, & ipsa grauitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem, propter grauitatem potest quodammodo dici amor naturalis: sic etiam ipsum appetibile dat appetitum, primo quidem quandam coactionem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis: ex qua sequitur motus ad appetibile: nam appetitus motus circulo agit, ut dicitur in 3. De anima. Appetibile enim mouet appetitum, faciens quodammodo in eo eius intentionem: & appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis. & ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium, & vltimo quies, quæ est gaudium. Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est, quod amor est passio: propriè quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem & extenso nomine secundum quod est in voluntate.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus vel actionis: ideo amor in quantum est principium appetitiui motus à Dionysio, vocatur virtus.

¶ Ad secundum dicendum, quod vnio pertinet ad amorem in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel ad aliquid sui: & sic patet, quod amor non est ipsa relatio vnionis, sed vnio est consequens amorem: unde & Dionysius dicit, quod amor est virtus vnitiua. Et Philosophus dicit in 2. Politico. quod vnio est opus amoris.

¶ Ad tertium dicendum, quod amor etsi nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur in appetibile, ut ei appetibile complacet.

ARTICVLVS III.

¶ *Utrum amor sit idem quod dilectio.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod amor sit idem quod dilectio: Dionysius enim 10. cap. de diu. nom. dicit quod hoc modo se habent amor & dilectio, sicut quatuor & bis duo, rectilineum & recta habens lineas, sed ista significant idem, ergo amor & dilectio significant idem.

¶ Præterea, Appetitiui motus secundum obiecta differunt: sed idem est obiectum dilectionis & amoris. ergo sunt idem.

¶ Præterea, Si dilectio & amor in aliquo differunt maxime in hoc differre videntur, quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt: secundum quod Augustinus narrat in 14. de Ciuit. Dei: sed hoc modo non differunt, quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris scripturis vtrumque accipitur in bono & malo. ergo amor & dilectio non differunt: sicut ipse Augustinus ibidem concludit, quod non est aliud amorem dicere, & aliud dilectionem dicere.

¶ SED CONTRA est quod Dionysius dicit 4. cap. de diu. no. quod quibusdam sanctorum visum est diuini esse nomen amoris quam nomen dilectionis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod quatuor nomina inueniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, charitas, & amicitia: differunt tamen in hoc, quod amicitia secundum Philosophum in 8. Ethic. est quasi habitus: amor autem & dilectio significantur per modum actus, vel passionis: charitas autem vtriusque modo accipi potest, differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communis inter ea est, omnis enim amor dilectio vel charitas est, sed non e-conuerso: addit enim dilectio supra amorem, electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat. unde dilectio non est in concu-

piscibili, sed in voluntate tantum, & est in sola rationali natura: charitas autem addit supra amorem perfectionem quandam amoris in quantum id quod amatur, magni pretij estimatur, ut ipsum nomen designat.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore & dilectione secundum quod sunt in appetitu intellectiuo: sic enim amor idem est quod dilectio.

¶ Ad secundum dicendum, quod obiectum amoris, est communis quam obiectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod non differunt amor & dilectio secundum differentiam boni & mali: sed sicut dictum est in parte tantum intellectiua idem est amor & dilectio: & sic loquitur ibi Augustinus de amore. Unde parum post subdit, quod recta voluntas est amor bonus, & quod peruersa voluntas est amor malus. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimum inclinatur ad malum: inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignauerunt.

¶ Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse diuini nomine dilectionis: quia amor importat quandam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitiuo, dilectio autem præsupponit iudicium rationis: magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passionis quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere: quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. & propter hoc diuinius est amor, quam dilectio.

ARTICVLVS IIII.

¶ *Utrum amor conuenienter diuidatur in amorem amicitie & amorem concupiscencie.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod amor in conuenienter diuidatur in amorem amicitie & concupiscencie. Amor enim est habitus: ut dicitur in 8. Ethicorum, sed habitus non potest esse pars diuisiua passionis, ergo amor non conuenienter diuidatur per amorem concupiscencie & amorem amicitie.

¶ Præterea, Nihil diuiditur per id quod ei connumeratur: non enim homo connumeratur animalis: sed concupiscencia connumeratur amoris, sicut alia passio ab amore: ergo amor non potest diuidi per concupiscenciam.

¶ Præterea, Secundum Philosophum in 3. Ethic. triplex est amicitia, vtilis, delectabilis, & honesta: sed amicitia vtilis & delectabilis habent concupiscenciam: ergo concupiscencia non debet diuidi contra amicitiam.

¶ SED CONTRA, Quædam dicuntur amare, quia ea concupiscunt: sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit: ut dicitur in 2. Topicorum. sed ad vinum & ad huiusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in 8. Ethicorum. ergo alius est amor concupiscencie, & alius est amor amicitie.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Rhetoricæ. Amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alij: & in illud, cui vult bonum ad illud, ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscencie: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitie: hæc autem diuisio est secundum prius & posterius. Nam id quod amatur amore amicitie, simpliciter & per se amatur: quod autem amatur amore concupiscencie, non simpliciter & secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio: ita & bonum, quod conuertitur cum ente, simpliciter quidem

Prima secundum S. Thom. ff. 4. est

Super Quæstionem viginti primam Aristotelis.
In corpore primo articuli questionis viginti primæ notato, quod quia ratio constituit hoc bonum, est proprium obiectum in amorem, & probatur sequela: quia obiectum potentie passivæ comparatur ad ipsam ut causa motus vel actus ipsius ac per hoc obiectum proprium talis actus huiusmodi potentie est propria causa illius actus amor autem est actus potentie appetitivæ, quæ est passiva. Ex his habet de mente dicitur Thoma quatuor, scilicet: vis appetitiva est passiva, & quod obiectum eius est causa actus, & quod bonum effectus causat amorem, & quod vniuersaliter obiectum proprium causat actum appetitivum est causa actus illius: quæ multum me notat commendanda sunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod amor non diuiditur per amicitiam & concupiscentiam: sed per amorem amicitie & concupiscentie: nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquid bonum volumus: illud autem dicimus concupiscere, quod volumus nobis, & per hoc patet solutio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum, quod in amicitia vtilis & delectabilis vult quidem aliquis aliquid bonum amico: & quantum ad hoc saluatur ibi ratio amicitie. Sed quia illud bonum refert vterius ad suam delectationem & vilitatem, inde est quod amicitia vtilis & delectabilis in quantum trahitur ad amorem concupiscentie, deficit à ratione veræ amicitie.

QVAESTIO VIGESIMA septima, De causa amoris, in quatuor articulis diuisa.

DEINDE considerandum est de causa amoris. Et circa hoc quaruntur quatuor.

PRIMO, utrum bonum sit sola causa amoris. **SECUNDO**, utrum cognitio sit causa amoris. **TERCIO**, utrum similitudo. **QUARTO**, utrum aliqua alia anima passiva.

ARTICVLVS I.

Utrum bonum sit sola causa amoris.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari: secundum illud *Plat. 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. Alioquin omnis amor esset bonus, ergo non solum bonum est causa amoris.

PRATEREA, Philosophus dicit in 2. Rhetor. quod eos, qui mala sua dicunt, amamus: ergo videtur quod malum sit causa amoris. **PRATEREA**, Dion. dicit 4. cap. de Diu. no. quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit 8. de Trinit. Non amatur certe nisi bonum solum. ergo bonum est causa amoris.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, amor ad appetitum pertinet, quæ est vis passiva, unde obiectum eius comparatur ad ipsam, sicut causa motus, vel actus ipsius: oportet igitur ut illud sit propriæ causæ amoris, quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum: vniuersique autem est bonum id, quod est sibi connaturale & proportionatum: unde relinquatur, quod bonum sit propria causa amoris.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quod appetitus ad bonum, & apprehenditur ut simpliciter bonum, & apprehenditur ut simpliciter bonum.

AD TERTIUM dicendum, quod in amicitia vtilis & delectabilis vult quidem aliquis aliquid bonum amico: & quantum ad hoc saluatur ibi ratio amicitie. Sed quia illud bonum refert vterius ad suam delectationem & vilitatem, inde est quod amicitia vtilis & delectabilis in quantum trahitur ad amorem concupiscentie, deficit à ratione veræ amicitie.

NUM: & sic aliquis amor est malus in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. & per hunc modum homo diligit iniquitatem in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquid bonum: puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid huiusmodi.

AD SECUNDUM dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc, quod dicunt mala. hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni in quantum excludit fictionem seu simulationem.

AD TERTIUM dicendum, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens: cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione, quietetur appetitus: unde & illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscuntur sunt, scilicet visus, & auditus rationi deservientes. dicimus enim pulchra visibilia, & pulchros sonos in sensibilibus autem aliorum sensuum non vtimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui: pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet.

ARTICVLVS II.

Utrum cognitio sit causa amoris.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod cognitio non sit causa amoris: quia enim aliquid quæritur, hoc contingit ex amore. sed aliquid quæritur, quæ nesciuntur, sicut scientia: cum enim in his idem sit eas habere quod eas noscere: ut Augustinus dicit in lib. 83. quæ sit. Si cognosceretur, haberetur, & non quæreretur. **PRATEREA**, eiusdem rationis videtur esse, quod aliquid incognitum ametur, & quod aliquid ametur pluraquam cognoscatur: sed aliqua amantur pluraquam cognoscantur: sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci: ergo cognitio non est causa amoris.

PRATEREA, Si cognitio esset causa amoris, non posset inueniri amor: ubi non est cognitio: sed in omnibus rebus inuenitur amor ut dicit Dion. in 4. cap. de diu. no. non autem in omnibus inuenitur cognitio. ergo cognitio non est causa amoris.

SED CONTRA est quod Augustinus probat in decimo de Trinit. quod nullus potest amare aliquid incognitum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, bonum est causa amoris per modum obiecti: bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum: & ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni, quod amatur: & propter hoc Philosophus dicit 8. Ethic. quod visio corporalis est principium amoris sensitui, & similiter contemplatio spiritalis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritalis. sic enim cognitio est causa amoris ea ratione quæ & bonum quod non potest amari nisi cognitum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat eam: sed secundum aliquid eam præcognoscit vel in vniuersali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari: ut Augustinus dicit 10. de Trin. Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea, quæ secundum rem sunt coniuncta, & componere quodammodo ea, quæ sunt diuersa, vnum alteri comparando: & ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoscat sigillatim quicquid est in re: sicut partes & virtutes & proprietates. Sed amor est in vi appetitivæ, quæ respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit,

Super Quæstionem viginti primam Aristotelis.
In corpore primo articuli questionis viginti primæ notato, quod quia ratio constituit hoc bonum, est proprium obiectum in amorem, & probatur sequela: quia obiectum potentie passivæ comparatur ad ipsam ut causa motus vel actus ipsius ac per hoc obiectum proprium talis actus huiusmodi potentie est propria causa illius actus amor autem est actus potentie appetitivæ, quæ est passiva. Ex his habet de mente dicitur Thoma quatuor, scilicet: vis appetitiva est passiva, & quod obiectum eius est causa actus, & quod bonum effectus causat amorem, & quod vniuersaliter obiectum proprium causat actum appetitivum est causa actus illius: quæ multum me notat commendanda sunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod amor non diuiditur per amicitiam & concupiscentiam: sed per amorem amicitie & concupiscentie: nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquid bonum volumus: illud autem dicimus concupiscere, quod volumus nobis, & per hoc patet solutio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum, quod in amicitia vtilis & delectabilis vult quidem aliquis aliquid bonum amico: & quantum ad hoc saluatur ibi ratio amicitie. Sed quia illud bonum refert vterius ad suam delectationem & vilitatem, inde est quod amicitia vtilis & delectabilis in quantum trahitur ad amorem concupiscentie, deficit à ratione veræ amicitie.

ARTICVLVS III.

Utrum similitudo sit causa amoris.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa amoris: idem enim non est causa contrariarum, sed similitudo est causa odij: dicitur enim Proverb. 8. quod inter superbos semper sunt iurgia. Et Philosophus dicit in 8. Ethic. quod signi corripuntur ad invicem: ergo similitudo non est causa amoris.

PRATEREA, Augustinus dicit in 4. Confess. quod aliquis amat in alio, quod esse non vult, sicut homo amat hystionem, qui non vult esse hystrio. hoc autem non contingit si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel velle habere. ergo similitudo non est causa amoris.

PRATEREA, Quilibet homo amat id quod indiget, etiam si illud non habeat: sicut infirmus amat sanitatem, & pauper diuitias, sed in quantum indiget, & caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa, ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

PRATEREA, Philosophus dicit in secundo. Rhetor. quod beneficos in pecunia & salute amamus: & similiter eos qui circa mortuos seruant amicitiam, omnes diligunt, non autem omnes sunt tales. ergo similitudo non est causa amoris.

SED CONTRA est quod dicitur Ecclesi. 3. Omne animal diligit simile sibi.

RESPONDEO dicendum, quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris: sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Vno modo ex hoc, quod vtrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo ex hoc, quod vnum habet in potentia & in quadam inclinatione illud, quod aliud habet in actu: sicut si dicamus, quod corpus graue existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore graui in suo loco existenti, vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum. nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primum ergo similitudinis modus causat amorem amicitie, seu beneuolentiam, ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quæ habentes vnam formam, sunt quodammodo vnum in forma illa, sicut duo homines sunt vnum in specie humanitatis, & duo albi in albedine: & ideo affectus vnius tendit in alterum sicut in vnum sibi,

NUM: & sic aliquis amor est malus in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. & per hunc modum homo diligit iniquitatem in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquid bonum: puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid huiusmodi.

AD SECUNDUM dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc, quod dicunt mala. hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni in quantum excludit fictionem seu simulationem.

AD TERTIUM dicendum, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens: cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione, quietetur appetitus: unde & illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscuntur sunt, scilicet visus, & auditus rationi deservientes. dicimus enim pulchra visibilia, & pulchros sonos in sensibilibus autem aliorum sensuum non vtimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui: pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet.

AD SECUNDUM dicendum, quod in hoc etiam, quod aliquis in altero amat, quod in se amat, inuenitur bonum similitudinis secundum proportionalitatem: nam sicut se habet alius ad hoc, quod in alio amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amatur, puta si bonus carat bonum amicum scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod verque habet quod conuenit ei secundum suam artem.

AD TERTIUM dicendum, quod ille, qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum: ut dictum est.

AD QUARTUM dicendum, quod secundum eandem similitudinem potentia ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis in quantum expectat ab eo aliquid quod desiderat, & eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum, qui non perseverat, utrobique enim videtur esse amicitia propter vilitatem. Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen ex secundo quædam seminales rationes: secundum quæ quidam non habet virtutem, diligit virtuosum tanquam suæ naturali rationi conformem.

ARTICVLVS IIII.

Utrum aliqua alia passiva anima sit causa amoris.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliquid aliud passio possit esse causa amoris. dicit enim Philosophus in 8. Ethic. quod aliqui amantur propter delectationem: sed delectatio est passio quædam. ergo aliqua alia passio est causa amoris.

PRATEREA, Desiderium quædam passio est, sed aliquos amamus propter desiderium, quod ab eis expectamus: sicut apparet in omni amicitia, quæ est propter vilitatem. ergo aliqua alia passio est causa amoris.

PRATEREA, Augustinus dicit in 10. de Trin. Cuius rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat: aut omnino non amat: quamuis quam pulchra sit videat ergo spes etiam causa amoris.

SED CONTRA hoc est, quod omnes alie affectiones animæ ex amore causantur, ut Augustinus dicit 14. de ciuitate Dei.

Prima secundæ S. Thom. ff s laborecur

amicitia. Alie enim tri-
stat de deo dicitur. Singu-
laritatis vel excellen-
tiae, vel quietis frui-
onis: ille de deo dicitur
cuius boni amico. Et
zelus quocunque modo sumatur, ex inten-
tione amoris provenit. manifestum est
eius oppositum boni pro-
prium, quod quanto aliqua virtus intensius
cedit, & contra inge-
rentes huiusmodi mala
soliciter.

RESPONDEO dicendum, quod
excludere omne id, quod sibi repugnat, ali-
quid tamen hoc contingit in amore concu-
piscencie, & aliter in amore amicitie. Nam
in amore concupiscencie qui intensius ali-
quid concupiscit, mouetur contra omne
illud, quod repugnat concupiscencie vel frui-
tioni quietis eius, quod amat: & hoc mo-
do viri dicuntur zelare uxores, ne per con-
cupiscencia passionibus, fortium aliorum impediatur singularitas,
referendo appetitum ap-
petibili, seu formaliter.
Quoniam hanc commu-
nia videntur huiusmo-
di passionibus & ad-
dentes excellentiam eorum, & iste est ze-
lus voluntatis similitudo inuidie, de quo dicitur in Psal. Noli ze-
lus his passionibus, no-
mulari in malignantibus neque zelaueris
facientes iniquitatem. Amor autem amicitie
quirit bonum amici: unde quando est
ne totius tractatus de a-
micitia humanis feruor
proposito.

IN quinto autem &
sexto articulo nihil
seribendum occurrit, nisi
quod notetur ea que
autem dicitur conuenire
huiusmodi passionibus,
referendo appetitum ap-
petibili, seu formaliter.
Quoniam hanc commu-
nia videntur huiusmo-
di passionibus & ad-
dentes excellentiam eorum, & iste est ze-
lus voluntatis similitudo inuidie, de quo dicitur in Psal. Noli ze-
lus his passionibus, no-
mulari in malignantibus neque zelaueris
facientes iniquitatem. Amor autem amicitie
quirit bonum amici: unde quando est
ne totius tractatus de a-
micitia humanis feruor
proposito.

per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quan-
do ea, quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere
secundum posse conatur: secundum illud 3. Reg. 19. Zelatus sum
pro Domino exercituum. & Ioan. 1. super illud, Zelus domus
tuae comedit me. dicit glossa. quod bono zelo comeditur, qui
qualiter praua, quae viderit, corrigere satagit: si nequit, tolerat,
& gemit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus ibi
loquitur de zelo inuidie: qui quidem est causa contentione non
contra rem amata, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.
Ad secundum dicendum, quod bonum amatur in quantum
est communicabile amanti. unde omne illud, quod perfectionem
huius communicationis impedit, efficitur odiosum: & sic
ex amore boni zelus causatur: ex defectu autem bonitatis con-
tingit, quod quaedam parua bona non possunt integre simul
possideri a multis: & ex amore talium causatur zelus inuidie
non autem proprie ex his, quae integre possunt a multis possi-
deri. Nullus enim inuidet alteri de cognitione veritatis, quae a
multis integre cognosci potest: sed forte de excellentia circa
cognitionem huius.

AD TERTIVM dicendum, quod hoc ipsum, quod aliquis odio ha-
bet ea quae repugnant amato, ex amore procedit: unde zelus
proprie ponitur effectus amoris magis, quam odij.

ARTICVLVS V.

Primum amor sit passio laetitia amantis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod
amor sit passio laetitia. Languor enim significat
laetitia quendam languentis. sed amor causat
languorem: dicitur enim Cant. 2. Fulcite me floribus:
stipate me malis. quia amore languet: ergo
amor est passio laetitia.

Præterea, Liquefactio est quaedam resolutio: sed amor est li-
quefactio. Dicitur enim Cant. 5. Anima mea liquefacta est: ut
dilectus meus locutus est. ergo amor est resolutio: est ergo
corruptio: & laetitia.

Præterea, Feruor designat quendam excessum in caliditate,
qui quidem excessus corruptio est: sed feruor causatur ex
amore. Dionysius enim 7. cap. Cal. hier. inter ceteras proprietates
ad amorem feruorem pertinentes, ponit calidum & acutum, &
superferuens. Et Cant. 8. dicitur de amore, quod lampades eius
sunt lampades ignis atque flammularum: ergo amor est passio
laetitia & corruptio.

SED CONTRA est quod dicit Dion. 4. cap. De diui-
no. quod singula seipsa amant contentiue, id est conseruatiue:
ergo amor non est passio laetitia, sed magis conseruatiua & per-
fectiua.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra di-
ctum est, amor significat coaptationem quandam appeti-
tiae virtutis ad aliquod bonum: nihil autem, quod coap-
tatur ad aliquid, quod est sibi conueniens: ex hoc ipsum lae-
ditur, sed magis si sit possibile, proficit & melioratur: quod
vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conueniens, ex
hoc laeditur & deterioratur. Amor ergo boni conuenientis
est perfectiua & melioratiua amantis, amor autem boni,
quod non est conueniens amanti, est laesiuus & deteriora-
tiua amantis. Unde maxime homo perficetur & melioratur
per amorem Dei, laeditur autem & deterioratur per amorem
peccati: secundum illud 1. Olee 9. Facti sunt abominabiles sicut
ea, quae dilexerunt. Et hoc quidem sit dictum est de amore
quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex
parte appetitus: quantum vero ad id quod est materiale in pas-
sione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit
quod amor sit laesiuus propter excessum immutationis: sicut
accidit in sensu & in omni actu virtutis animae, qui exercetur
per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quae in contrarium obiciuntur, dicendum,
quod amor attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet
liquefactio, fructus, languor, & feruor: inter quae pri-
mum est liquefactio quae opponitur congelationi. Ea enim
quae sunt congelata, in seipsis contracta sunt ut non possint
de facili subintrare aliteris pati. ad amorem autem per-
tinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni ama-
ti prout amatum est in amante: sicut iam supra dictum est.
Unde cordis congelatio vel duratio est dispositio repugnans
amori: sed liquefactio importat quandam mollescentiam
cordis, quae exhibet se cor habile, ut amatum in ipsum subin-
tret. Si ergo amatum fuerit praesens & habitum, causatur de-
lectatio siue fructus: si autem fuerit absens, consequuntur duae
passiones scilicet tristitia de absentia, quae significatur per lan-
guorem. Unde & Tullius in 3. de Tullianis quaestionibus max-
ime tristitiam agitudinem nominat, & intensum detestum
de confectione amati quod significatur per feruorem. Et isti
quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum ha-
bitudinem appetitus virtutis ad obiectum: sed in passione a-
moris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum
immutationem.

ARTICVLVS VI.

Primum amor sit causa omnium, quae amans agit.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur
quod amans non agat omnia ex amore.
Amor enim quaedam passio est, ut supra
dictum est: sed non omnia, quae agit ho-
mo, agit ex passione: sed quaedam agit ex
electione, & quaedam ex ignorantia: ut
dicitur in 5. Ethic. ergo non omnia, quae
homo agit, agit ex amore.

Præterea, Appetitus est principium mo-
tus & actionis in omnibus animalibus: ut patet in 3. De anima.
Si igitur omnia, quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones ap-
petitus partis erunt superfluae.

Præterea, Nihil causatur simul a contrariis causis, sed quaedam
sunt ex odio: non ergo omnia sunt ex amore.

SED CONTRA est quod Dion. dicit 4. cap. De diui-
no. quod propter amorem boni omnia agunt, quaecunque
agunt.

RESPONDEO dicendum, quod omne agens agit
propter finem aliquem, ut supra dictum est: finis autem est bo-
num desideratum & amatum unicuique. Unde manifestum est,
quod omne agens quodcumque sit, agit quaecunque actio-
nem ex aliquo amore.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod obiectum illa
procedit de amore, qui est passio in appetitu sensitiuo existens:
nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto,
prout comprehendit sub se amorem intellectuales, rationales,
animales, naturalem. sic enim Dionysius loquitur de amore in 4.
cap. De diui. no.

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut iam dictum
est, causatur & desiderium, & tristitia, & delectatio, & per con-
sequens omnes aliae passiones. unde omnis actio, quae proce-
dit ex quacunque passione, procedit etiam ex amore sicut ex
prima causa: unde non superfluum aliae passiones, quae sunt
causa proxima.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causa-
tur, sicut infra dicitur.

Super Quaestiones viginti et octo articulos primus.
IN articulo primo, q. 29. nota tria. Primo in titulo, quod hic dicitur
obiectum & causa odij, scilicet quoniam contrarietur amoris. & quoniam procedi-
tur ad primum. Ex hoc enim & primo arg. manifeste habet malum non so-
lum obiectum sed causam esse odij. Secundo in corpore, quod similitudo in-
ter appetitum natura-
lem & animalem sobrie
intelligitur, scilicet pro-
portionaliter secundum
naturas inanimatarum
& animatarum: in illis
enim, ut in quaest. 23.
dictum est, idem est con-
sonantia & dissonantia:
in istis aliud: sicut in il-
lis consonantia est pro-
prietas, in istis est actus
appetitus. Tertio irre-
sponsione ad primum
quod consistit in hoc, q.
obiectum & causa odij
non est malum simpli-
ter, sed malum huius,
quod est quoddam ens
quod non est malum huius
in quantum ens, quia sic
conuenit, sed in quan-
tum tale ens, quia sic re-
pugnat, percutit enim
me, quoddam ens est re-
pugnans mihi, non in-
quantum ens sed solum
in quantum tale, scilicet
offendens me: sicut a-
qua est mala igni, in-
quantum talis, non in-
quantum ens.

**QUESTIO VIGESIMA-
NONA, De odio, in sex arti-
culos diuisa.**

DE INDE considerandum est
de odio.
Et circa hoc quaeruntur sex.
Primo, utrum causa & ob-
iectum odij sit malum. Secun-
do, utrum odium causetur ex amore. Ter-
tio, utrum odium sit fortius, quam amor.
Quarto, utrum aliquis possit habere odio
seipsum. Quinto, utrum aliquis possit ha-
bere odio veritatem. Sexto, utrum aliquid
possit haberi odio in vniuersali.

ARTICVLVS I.

Primum causa & obiectum odij sit malum.

AD PRIMVM sic pro-
ceditur. Videtur q. ob-
iectum & causa odij non
sit malum. Omne enim
quod est in quantum hu-
manum, bonum est: si igi-
tur obiectum odij sit ma-
lum, sequitur quod nulla res odio habeat-
ur: sed solum defectus alicuius rei, quod
patet esse falsum.

Præterea, Odire malum est laudabile. Unde
de in laudem quorundam dicitur 2. Macha.
3. quod leges optime custodiebantur propter
Oniam pontificis pietatem, & animos
odio habentes mala, si igitur nihil odiatur
nisi malum, sequitur, quod omne odium sit
laudabile: quod patet esse falsum.

Præterea, Idem non est simul bonum &
malum, sed idem diuersis est odibile & ama-
bile. ergo odium non solum est mali, sed
etiam boni.

SED CONTRA, Odium con-
trariatur amoris: sed obiectum amoris est bo-
num, ut supra dictum est. ergo obiectum
odij est malum.

RESPONDEO dicendum, quod
cum appetitus naturalis deriuatur ab ali-
qua apprehensione, licet non coniuncta: ea-
dem ratio videtur esse de inclinatione ap-
petitus naturalis, & appetitus animalis. qui
sequitur apprehensionem coniunctam, sicut
supra dictum est in appetitu autem natu-
rali hoc manifeste apparet, quod sicut vni-
quodque habet naturalem consonantiam
vel aptitudinem ad id quod sibi conuenit,
quae est amor naturalis, ita ad id, quod est
repugnans & corruptiuum, habet dissonan-
tiam naturalem: quae est odium naturale. Sic
igitur & in appetitu animali, seu in intel-
lectu amor est consonantia quaedam ap-
petitus in id, quod apprehenditur ut conue-
niens: odium vero est dissonantia quaedam
appetitus ad id, quod apprehenditur ut re-
pugnans & nocivum, sicut autem omne
conueniens in quantum huiusmodi, habet
rationem boni, ita omne repugnans in quan-
tum huiusmodi, habet rationem mali, &
ideo sicut bonum est obiectum amoris, ita
malum est obiectum odij.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
ens in quantum ens non habet rationem
repugnantis, sed magis conuenientis: quia
tem non, sed sola habitudine ad personam & rem diuersimode amatum in quo-
libet amore distinguitur, ut superius declaratum est.

Super Quaestiones viginti et octo articulos secundus.
Articulus secundo omisso, ex quo memorie commendanda responsio est. An
ad primum, & applicabis ad postpredicamenta.

vult enim illi malum. Et si diligenter persequatur fueris, videbis quod diffi-
cultudo ista non variat dissonantiam odij a malo obiecto & causa: quantum
vtriusque id q. habet rationem mali obiecti & causae odij, abnegatur ab affectu
& dissonat: nam in odio inimicitiae persona habet rationem mali obiecti & cau-
sae. Et in odio abominacionis non persona, sed res mala habet rationem mali
obiecti & causae: sicut in

omnia conueniunt in ente: sed ens in quan-
tum est hoc ens, determinatam habet ra-
tionem repugnantis in aliquod ens deter-
minatum: & secundum hoc vnum ens est
odibile alteri, & est malum: & si non in se,
tamen per comparisonem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod sicut ali-
quid apprehenditur ut bonum, quod non
est vere bonum, ita aliquid apprehenditur
ut malum, quod non est vere malum: unde
contingit quandoque nec odium mali, nec
amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit
idem esse amabile & odibile diuersis: secun-
dum appetitum quidem naturalem, ex hoc
quod vnum & idem est conueniens vni se-
cundum suam naturam, & repugnans alteri:
sicut calor conuenit igni, & repugnat a-
liis, secundum appetitum vero animale
ex hoc, quod vnum & idem apprehenditur
ab vno sub ratione boni, & ab alio sub ra-
tione mali.

ARTICVLVS II.

Primum odium causetur ex amore.

AD SECVNDVM sic
proceditur. Videtur q.
amor non sit causa odij.
Ea enim quae ex oppo-
sito diuiduntur, natu-
raliter sunt simul ut di-
citur in predicamentis.
sed amor & odium cum
positiui earum vel se-
cundum paupertatem, vel
gratia cum vicio, vel ali
quid huiusmodi. In cu-
ius signum nihil mali il-
lis vellent. Cuius oppo-
situm de odio inimici-
tiae scribitur in secundo
Retro. sed vicia tantum
eant vere eis obicium
nobis. Et quod in exem-
plo matris & filiae au-
dis, in ceteris, quae sunt
domini ad seruos, viri
ad uxores, & vniuersa
licet ad omnes odio ha-
bitos, non ut persona
sunt, sed ut aliquid il-
lius quasi nocumenta
sunt, dicta intelligas de
ex amore.

SED CONTRA est quod dicit
Augustinus de Ciuita. Dei, quod omnes affec-
tiones causantur ex amore: ergo & odium
cum sit quaedam affectio animae, causatur
ex amore.

RESPONDEO dicendum, quod
sicut dictum est, amor consistit in quadam
conuenientia amantis ad amatum, odium
vero consistit in quadam repugnantia, vel
dissonantia: oportet autem in quolibet
prius considerare quid ei conueniat, quam
quid ei repugnet. Per hoc enim aliquid est
repugnans alteri, quia est corruptiuum vel
impeditiuum eius, quod est conueniens, sicut nunc penes ob-
iectum eius, quod est odium. Nostri enim
& quod nihil odio habeatur nisi per hoc,
quod contrariatur conuenienti, quod ama-
tur, & secundum hoc omne odium ex a-
more causatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
in his quae ex opposito diuiduntur, quaedam
inueniuntur, quae sunt naturaliter simul &
secundum rem, & secundum rationem: sicut
duae species animalis, vel duae species colo-
ris, quae ad verum sunt simul secundum ratio-
nem, sed vni realiter est prius altero, & causa

tem non, sed sola habitudine ad personam & rem diuersimode amatum in quo-
libet amore distinguitur, ut superius declaratum est.

Super Quaestiones viginti et octo articulos secundus.
Articulus secundo omisso, ex quo memorie commendanda responsio est. An
ad primum, & applicabis ad postpredicamenta.

Super

Q V A E S T. XXIX.
eius: sicut patet in speciebus numerorum, figurarum & motuum: quodam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem: sicut substantia & accidentis, nam substantia realiter est causa accidentis, & ens secundum rationem prius attribuitur substantia, quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi in quantum est in substantia: amor autem & odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem: sed non realiter, unde nihil prohibet amorem esse causam odij.

¶ Ad secundum dicendum, quod amor & odium sunt contraria, quia ad accipiendum circa idem, sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia: eiusdem enim rationis est, quod amatur aliquid, & odatur eius contrarium: & sic amor unius rei est causa, quod eius contrarium odatur.
¶ Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum: sed in intentione est e converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum: motus autem appetitus magis pertinet ad intentionem, quam ad executionem, & ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitus.

ARTICVLVS III.

¶ Primum ad idem sit fortius, quam amor.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore, dicit enim Aug. in lib. 83. quod est. Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem: sed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem, ergo odium est fortius amore.

¶ Præterea, debilius vincitur a fortiori: sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium, ergo odium est fortius amore.

¶ Præterea, affectio animæ per effectum manifestatur: sed fortius insitit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum, sicut etiam bestia abstinet a delectabilibus propter verbera, ut Aug. introducit in lib. 83. quæst. ergo odium est fortius amore.

¶ SED CONTRA, Bonum est fortius quam malum: quia malum non agit nisi virtute boni ut Dion. dicit cap. 4. de Div. no. sed odium & amor differunt secundum differentiam boni & mali, ergo amor est fortior odio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod impossibile est effectum sua causa esse fortius: omne autem odium procedit ex aliquo amore, sicut ex causa, ut supra dictum est: unde impossibile est, quod odium sit fortius amore simpliciter: sed oportet ulterius, quod amor, simpliciter loquendo, sit odio fortior, fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea que sunt ad finem: recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem, unde simpliciter loquendo, fortior est motus animæ in bonum, quam in malum: sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor: cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari: unde calor febris erithæ quamvis sit maior, non tamen ita sentitur, sicut calor tertianæ: quia calor erithæ iam versus est quasi in habitum & naturam: & propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Aug. dicit in 10. De

ARTIC. IIL IIL ET V.

Trin. quod amor non ita sentitur, cum non prodeum indigentia: & propter hoc etiam repugnantia eius quod oditur sensibilis percipitur, quam convenientia eius quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem, secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine & paritate: quibus proportionantur opposita odia: unde odium quod correspondet maiori amoris, magis movet, quam minor amor. Et per hoc patet responsio ad primum, nam amor voluptatis est minor, quam amor consecutionis sui ipsius, cui responderet fuga doloris: & ideo magis fugitur dolor, quam amatur voluptas.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod odium nunquam vinceret amorem nisi propter maiorem amorem, cui odium responderet: homo magis diligit se, quam amicum: & propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum si sibi contrarietur. **¶** Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosum, quia odium est magis sensibile.

ARTICVLVS IIL

¶ Primum aliquis possit habere odiosissimum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psal. 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam: sed multi diligunt iniquitatem, ergo multi odiant seipsos.

¶ Præterea, illud odimus, cui volumus & operamur malum: sed quandoque aliquis vult & operatur sibiipsum malum, puta qui interimit seipsos, ergo alius seipsos habet odio.

¶ Præterea, Boetius dicit in 2. De consol. quod avaritia facit homines odiosos, ex quo potest accipi quod omnis homo odit avaritiam: sed aliqui sunt avari, ergo illi odiant seipsos.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Eph. 5. quod nemo unquam carnem suam odio habuit.

¶ RESPONDEO dicendum, quod impossibile est, quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum, naturam enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni, nam malum est præter voluntatem, ut Dion. dicit 4. cap. de Div. no. Amare autem aliquid est velle ei bonum, ut supra dictum est, unde necesse est, quod aliquis amet seipsum, & impossibile est, quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo: per accidens tamen contingit, quod aliquis seipsum odio habeat: & hoc dupliciter. Vno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult accipere, quandoque illud quod appetitur, ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum: & secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte sui ipsius cui vult bonum, unumquodque enim maxime est id, quod est principaliter in ipso: unde civitas dicitur facere id quod Rex facit, quia Rex sit tota civitas. Manifestum est ergo, quod homo maxime est mens hominis: contingit autem quod aliqui astant se maxime illud, quod sunt secundum naturam corporalem & sensualem, unde amant se secundum id quod astant se esse, sed odiant id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi, & utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum. Et per hoc patet responsio ad primum.

¶ AD SECUNDVM ergo dicendum, quod nullus sibi vult & facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni: nam & illi, qui interimit seipsos, hoc ipsum, quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminatum alicuius miseræ vel doloris.

¶ Ad secundum dicendum, quod avarus odit aliquod accedens suum: non tamē propter hoc odit seipsum, sicut avarus odit suam avaritiam ex hoc ipso, quod se amat. Vel dicendum, quod avaritia odiosus facit aliis, non autem sibiipsum: quoniam causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult, quam debeat.

ARTICVLVS V.

¶ Primum aliquis possit odio habere veritatem.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim & ens & verum convertuntur: sed aliquis non potest habere odio bonitatem ergo nec veritatem.

¶ Præterea, Omnes homines naturaliter scire desiderant: ut dicitur in principio Metaph. sed scientia non est nisi verum, ergo veritas naturaliter desideratur & amatur: sed quod naturaliter inest, semper inest: nullus ergo potest habere odio veritatem.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet. quod homines amant non fictos, sed non nisi propter veritatem, ergo homo naturaliter amat veritatem, non ergo eam odio habet.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Gal. 4. Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.

¶ RESPON

¶ RESPONDEO dicendum, quod bonum, & verum & ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione: bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum: quia bonum est quod omnia appetunt: & ideo bonum secundum rationem boni non potest odiri haberi nec in universali, nec in particulari: ens autem & verum in universali quidem odio haberi non possunt: quia dissonantia est causa odij, & convenientia causa amoris. ens autē & verum sunt communia omnibus: sed in particulari nihil prohibet quoddam ens, & quoddam verum odio haberi, in quantum habet rationem contrarij, & repugnantis: contrarietas enim & repugnantia non aduersatur rationi entis & veri, sicut aduersatur rationi repugnare vel contrariari bono amato. Vno modo secundum quod veritas est casualiter & originaliter in ipsis rebus: & sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum, quod est verum. Alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum a prosecutione amari, sicut si aliqui vellet non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent: ex quorum persona dicitur Job 21. Scientiam viarum tuarum nolimus. Tertio modo habetur odio veritas particularis tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius, puta cū aliquis vult iacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat, & secundum hoc dicit Aug. in 10. Confess. quod homines amant veritatem lucentem, odiant eam redagentem. Et per hoc patet responsio ad primum.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit Aug. quod amant eam lucentem: sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis in quantum impedit ab aliquo desiderato. **¶** Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit, quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICVLVS VI.

¶ Primum aliquis possit habere odio in universali.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi qui movetur ex sensibili apprehensione: sed sensus non potest apprehendere universale, ergo odium non potest esse alicuius in universali. **¶** Præterea, Odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communiter repugnat: sed communitas est de ratione universalis, ergo odium non potest esse alicuius in universali.

¶ Præterea, Obiectum odij est in malum: malum autem est in rebus & non in mente, ut dicitur in 6. Metaph. cum ergo universale sit solum in mente, quia abstractum universale à particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius in universali.

¶ SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 2. Rhet. quod ira semper fit inter singulares: odium autem etiam ad generatorem enim odit & calumniatorem uniusquemque.

¶ RESPONDEO dicendum, quod de universali dupliciter contingit loqui: Vno modo secundum quod subest intentioni universalis. Alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur, alia est enim consideratio hominis universalis, & alia hominis in eo, quod est homo. Si igitur universale accipitur primo modo, & nulla potentia sensitiva partis, neque apprehensiva neque appetitiva potest in universale quia universale sit per abstractionem à materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva potest tamen aliqua potentia sensitiva, & apprehensiva, & appetitiva ferri in aliquid universaliter, sicut dicitur quod obiectum visus est color secundum genus: non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia, quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitiva partis potest respicere aliquid in universali: quia ex aliquo actu laedentis: actus autem particularium sunt & propter hoc Philosophus dicit, quod ita semper est aliquid particulare: odium vero potest esse ad aliquid in genere, sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem, intellectus potest utroque modo esse respectu universalis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale, prout est universale: apprehendit tamen aliquid, cui per abstractionem accidit universalitas.

¶ Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odij: sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis: & sic est eis odiosum.

¶ Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

QVÆSTIO TRIGESIMA.
De concupiscentia in quatuor articulis divisa.

EINDE considerandum est de concupiscentia. **¶** Et circa hoc quaeruntur quatuor. **¶** Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum. **¶** Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis. **¶** Tercio, utrum sint aliquæ concupiscentie naturales, & aliquæ non naturales. **¶** Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICVLVS I.

¶ Primum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quedam concupiscentia sapientie, ut dicitur Sap. 6. Concupiscentia sapientie perducit ad regnum perpetuum, sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam, ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

¶ Præterea, Desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo, imo Apostolus dicit Rom. 7. Non Habitat in me, hoc est in carne mea bonum: sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit: secundum illud Psal. 118. Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas, ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

¶ Præterea, Cuiuslibet potentia est concupiscibile proprium bonum, ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ: & non solum in appetitu sensitivo.

¶ SED CONTRA est quod Damasc. dicit, quod irrationalis obediens & persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam & iram, hæc autem est irrationalis anima pars passiva, & appetitiva, ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. Rhet. Concupiscentia est appetitus delectabilis: est autem duplex delectatio, ut infra dicitur: una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis: alia, quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum. Secunda autem est animæ & corporis quia sensus est virtus in organo corporeo, unde & bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti, talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia: quæ simul pertinet ad animam & ad corpus ut ipsum nomen concupiscentia sonat, unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, & in vi concupiscibili quæ ab ea denominatur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod appetitus sapientie, vel aliorum spiritualium bonorum interdu concupiscentia non vel aliorum spiritualium bonorum interdu concupiscentia non minatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intentionem appetitus superioris partis: ex quo fit redundancia in inferiorum appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus superiorem tendat in spirituale boni consequens appetitum superiorem, & etiam ipsum corpus spiritualibus deseruiat, sicut in Psal. 83. dicitur, Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum. **¶** Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem: non enim importat aliquam confusationem in cupiendo sicut concupiscentia: sed simplicem motionem in rem desideratam.

¶ Ad tertium dicendum, quod unicuique potest animæ appetere competere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem: sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam, appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTIC

100

transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti, & etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendam tristitiam: quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur: ut dicitur in 7. Ethicor.

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt: & ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum: & propter hoc efficitur fastidiosum & contritans, in quantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICVLVS VIII

¶ *Primum admiratio sit causa delectationis.*

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. Admirari enim est ignorantis natura: ut Damasc. dicit, sed ignorantia non est delectabilis, sed

magis scientia: ergo admiratio non est causa delectationis.

¶ Præterea, Admiratio est principium sapientie quasi via ad inquirendum veritatem: ut dicitur in principio Metaphy. Sed delectabilis est contemplari iam cognitam, quam inquirere ignota: ut Philosophus dicit in 1. Ethicor. cum hoc habeat

difficultatem & impedimentum, illud autem non habet: delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 8. Ethicor. ergo admiratio non est causa delectationis: sed magis delectationem impedit.

¶ Præterea, Vnusquisque in consuetis delectatur, unde operationes habituum per consuetudinem acquisito sunt delectabiles: sed consueti non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus, super Ioannem, ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

¶ **SED CONTRA** est quod Philosophus dicit in primo Rhetor. quod admiratio est delectationis causa.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est: & ideo quanto alicuius rei amara magis accretit desiderium, tanto magis per adeptionem accretit delectatio: etiam in ipso augmento desiderij fit augmentum delectationis secundum quod fit etiam spes rei amara, sicut supra dictum est, quod ipsum desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc, quod valis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius: & ideo admiratio est causa delectationis in quantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat, & propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia: sicut quæ sunt rara, & omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione vnius ad alterum: quia conferre vnum alteri est proprius & connaturalis actus rationis: ut Philosophus dicit in sua Poëtica: & propter hoc etiam liberari à magnis periculis magis est delectabile: quia est admirabile, ut dicitur in primo Rhetorice.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addiscendi causam, & in quantum admirans aliquod novum addicit, scilicet talem esse, quem non aestimabat.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, & huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam, quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo, sunt magis delectabiles, quam inquisitiones rerum ignorantium. Unde per accidens, quantum ad secundum contingit, quod inquisitiones sunt quandoque delectabiles, secundum quod ex maiori desiderio procedunt: desiderium autem maius excitatur perceptione ignorantie: unde maxime homo delectatur in his, quæ de nouo inuenit aut addicit.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod ea, quæ sunt consueti, sunt de-

lectabilia ad operandum, in quantum sunt quasi connaturalia: sed tamen ea, quæ sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis: quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mira: vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intente in nouitate operetur, ut dicitur in decimo Ethicor. perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUESTIO TRIGESIMA TERTIA.
De effectibus delectationis, in quatuor articulis diuisa.

INDE considerandum est de effectibus delectationis.

¶ Et circa hoc quaruntur quatuor. ¶ Primo, utrum delectationis sit dilatare. ¶ Secundo, utrum delectatio causet sui finem vel desiderium. ¶ Tertio, utrum delectatio impediatur vsum rationis. ¶ Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICVLVS I.

¶ *Primum delectationis sit dilatare.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod dilatio non sit effectus delectationis. Dilatio enim videtur ad amorem magis pertinere: secundum quod dicit Apostolus secund. ad Corinth. sexto. Cor nostrum dilatatum est. Unde & de præcepto charitatis in Psalm. us. dicitur, Latum mandatum tuum nimis: sed delectatio est alia passio ab amore, ergo dilatio non est effectus delectationis.

¶ Præterea, Ex hoc quod aliquid dilatur, efficitur capacius ad recipiendum: sed receptio pertinet ad desiderium quod est rei nondum habita: ergo dilatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

¶ Præterea, Constrictio dilatationi opponitur: sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere: & talis est affectus appetitus circa rem delectantem: ergo dilatio ad delectationem non pertinet.

¶ **SED CONTRA** est, quod ad expressionem gaudij dicitur Ita. 60. Videbis & afflues, & mirabitur & dilatabitur cor tuum. Ipsa etiam delectatio ex dilatare nomen accepit, ut latitia nominetur: sicut supra dictum est.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animæ non nisi secundum metaphoram dicitur: dilatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem: & competit delectationi secundum duo, quæ ad delectationem requiruntur. Quorum vnum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis: ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo: & secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatare. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, & in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam: & sic dilatur affectus hominis per delectationem, quasi se trahens ad continentium interius rem delectantem.

¶ **Ad PRIMVM** ergo dicendum, quod nihil prohibet in his, quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines: & secundum hoc dilatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, in quantum affectus amantis ad alios extenditur: ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum: ad delectationem vero pertinet dilatio, in quantum aliquid in seipso ampliat, ut quasi capacius reddatur.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei iam delectantis: quia magis præbet se animus rei iam delectanti: quam rei non habita desideratæ, cum delectatio sit finis desiderij.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod ille, qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret, sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICVLVS II.

¶ *Primum delectatio causet sui finem, vel desiderium.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium suum. Omnis enim motus cessat cum pervenerit ad quietem, sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderij ut supra dictum est: cessat ergo motus desiderij cum ad delectationem pervenerit. non ergo delectatio causat desiderium.

¶ Præterea, Oppositum non est causa sui oppositi: sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte obiecti: nam desiderium est boni non habita, delectatio vero boni nam habita: ergo delectatio non causat desiderium suum.

¶ Præterea, fastidium desiderio repugnat: sed delectatio plerumque causat fastidium: non ergo facit sui desiderium.

¶ **SED CONTRA** est quod Dominus dicit Iohann. quarto. Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum. Per aquam autem significatur secundum August. delectatio corporalis.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari. Vno modo secundum quod est in actu, alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi. Vno modo proprie secundum quod importat appetitum rei non habita. Alio modo communiter secundum quod importat exclusionem fastidij, secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium suum, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habita appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium, nam delectatio est affectus appetitus circa rem præsentem, sed constringit rem præsentem non perfecte haberi: & hoc potest esse vel ex parte rei habita, vel ex parte habentis: ex parte quidem rei habita, eo quod res habita non est tota simul, unde successus recipitur, & dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potius eo, quod restat: sicut qui audit primam partem versus, & in hoc quod delectatur, desiderat alteram partem versus audire: ut August. dicit 4. Confess. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt suum sitim quousque consumuntur, eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum, ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit: sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione, delectantur, & ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfecte cognitionis, secundum quod potest intelligi, quod habetur Ecclesi. 24. Qui bibunt me, adhuc sitient. Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intentio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium suum. delectationes enim corporales, quia augmentata, vel continuata faciunt super excrecentiam naturalem habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum, & propter hoc quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas: & quandoque appetit aliquas alias, sed delectationes spirituales non superexcrecent naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam, unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi forte per accidens, in quantum operationi contemplativæ adiunguntur aliqua operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Ecclesi. 24. Qui bibunt me, adhuc sitient. Quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, & delectantur in ipso, dicitur 1. Petri 1. quod desiderant in eum conspiciere. Si vero consideretur delectatio prout est in memoria & non in actu, sic per se nata est causare suum finem & desiderium: quando scilicet homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile, quod præterit: si vero immutans sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium: sicut pleno existenti memoria cibi.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, & cessat motus desiderij tendentis in non habitum, sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderij tendentis in non habitum.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, & secundum quid non habetur: & ideo simul de eo potest esse & desiderium & delectatio.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod delectationes, alio modo cau-

ARTICVLVS III.

¶ *Primum delectatio impediatur vsum rationis.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod delectatio non impediatur vsum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis vsum, unde dicitur in 7. Physic. quod in sedendo & quiescendo fit anima sciens & prudens. Et Sapient. 8. Intrans in domum meam conquiescam cum illa, scilicet sapientia: sed delectatio est quædam quies, ergo non impedit, sed magis iuvat rationis vsum.

¶ Præterea, Ea quæ non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt, sed delectatio est in parte appetitiva, vsum autem rationis in parte apprehensiva, ergo delectatio non impedit rationis vsum.

¶ Præterea, Quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso, sed vsum apprehensivæ virtutis magis movet delectationem, quam à delectatione moveatur, est enim causa delectationis, ergo delectatio non impedit vsum rationis.

¶ **SED CONTRA** est quod Philosophus dicit in 6. Ethic. quod delectatio corrumpit existimationem prudentie.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod, sicut dicitur in 1. Ethic. Delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt. Est ergo quædam delectatio, quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando, vel ratiocinando: & talis delectatio non impedit vsum rationis, sed adiuvat, quia illud attentius operatur, in quo delectatur: attentio autem adiuvat operationem, sed delectationes corporales impediunt vsum rationis triplici ratione. Primo quidem ratione distractionis, quia sicut iam dictum est, ad ea, in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem intentione fortiter inhaerent alicui rei, debilitatur circa alias res: vel totaliter ab eis reuocatur & secundum hoc si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impedit vsum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impedit. Secundo, ratione contrarietatis: quædam enim delectationes maxime facientes contrarietatis sunt contra ordinem rationis, & per hunc modum Philosophus dicit in 6. Ethic. quod delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentie, non autem exaltationem speculativam: cui delectatio non contrariatur: puta quod triangulus habet tres angulos æquales, duobus rectis, secundum autem primum modum utranque impedit. Tercio modo secundum quandam ligationem: in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, maior enim, quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem, quam ad rem absentem: huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt vsum rationis sicut patet in vinolentis, qui habent vsum rationis ligatum, vel impeditum.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili: quæ quies interdum contrariatur rationi, sed ex parte corporis semper habet transmutationem, & quantum ad utrumque impedit rationis vsum.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod vis appetitiva & apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed vnius anime: & ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum vnius, impeditur ab actu contrario alterius.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod vsum rationis requirit debitum vsum imaginationis & aliarum virium sensuutarum, quæ vsum rationis impediunt impedito actu virtutis imaginativæ & aliarum sensuutarum.

ARTICVLVS IIII.

¶ *Primum delectatio perficiat operationem.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab vsum rationis dependet: delectatio impedit vsum rationis, ut dictum est, ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

¶ Præterea, Nihil est perfectum suum suum vel suæ causæ, sed delectatio est operatio: ut dicitur in 7. & 1. Ethic. quod oportet, ut intelligatur, vel essentialiter vel causaliter, ergo delectatio non perficit operationem.

¶ Præterea,

QVAEST. XXXV.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona: unde ex nullius additione fit melius: sed in aliis bonis universaliter verum est, quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamvis possit dici, quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis: sed concomitans ipsam: ut in primo Ethic. dicitur.

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet, quod sit optimum ex hoc, quod est delectatio: sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo: unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona: sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ARTICVLVS IIII.

De delectatione secundum regulam vel mensuram, quod dicitur in libro de morali.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni & mali moralis. Omnia enim mensurantur primo sui generis: ut dicitur in 10. Meta. sed delectatio non est primum in genere moralium: sed procedunt ipsam amor & desiderium, non ergo est regula bonitatis & malitiae in moralibus.

Præterea, Mensuram & regulam oportet esse uniformem. & ideo motus qui est maxime uniformis, est mensura & regula omnium motuum, ut dicitur in 10. Meta. sed delectatio est varia & multiformis: cum quidam eorum sint bonæ & quidam malæ, ergo delectatio non est mensura & regula moralium.

Præterea, Certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam e converso: sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiae delectationis: quia bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes, malæ autem quæ malas: ut dicitur in 10. Ethic. ergo delectationes non sunt regula & mensura bonitatis, & malitiae in moralibus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit super illud Psal. Scrutans corda & renes Deus. Finis curæ & cognitionis est delectatio, ad quam quis nititur pervenire. Et Philosophus dicit in 7. Ethic. quod delectatio est finis architectorum, id est principalis: ad quam respicientes unumquodque hoc quidem malum, hoc autem malum simpliciter dicimus.

RESPONDEO dicendum, quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est: utrum autem voluntas sit bona vel mala, præcipue ex fine cognoscitur: ad autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit: quies autem voluntatis & cuiuslibet appetitus in bono est delectatio, & ideo secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue iudicatur homo bonus vel malus. Est enim bonus & virtuosus, qui gaudet in operibus virtutum, malus autem qui in operibus malis: delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis: nam cibis communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum bonis & malis: sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis: quam non curat voluntas malorum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod amor & desiderium sunt priora delectatione in via generationis: sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principij, a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula vel mensura.

ARTIC. I.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono: & secundum hoc potest esse regula vel mensura: nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono: malus autem cuius voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis (ut supra dictum est) non potest esse operatio perfecta bona, nisi etiam adsit delectatio in bono: nam bonitas rei pendet ex fine: & sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QVAESTIO TRIGESIMA QUINTA
De dolore seu tristitia secundum se, in octo articulos divisa.

IN DE considerandum est de dolore & tristitia.

Et circa hoc primum considerandum est de tristitia seu dolore secundum se. Secundo, de causis eius. Tercio, de effectibus ipsius. Quarto, de remediis. Quinto, de bonitate vel malitia eius.

Circa primum queruntur octo. **Primum**, utrum dolor sit passio animæ. **Secundo**, utrum tristitia sit idem quod dolor. **Tercio**, utrum tristitia, seu dolor sit contraria delectationi. **Quarto**, utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. **Quinto**, utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. **Sexto**, utrum magis fugienda sit tristitia quam delectatio appetenda. **Septimo**, utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior. **Octavo**, de speciebus tristitiæ.

ARTICVLVS I.

De dolore seu passio animæ.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore: sed dolor potest esse in corpore. Dicit enim Augustinus in libro de vera relig. quod dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam male utendo, anima corruptioni obnoxia est: ergo dolor est passio animæ.

Præterea, Omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis apprehensivam. Dicit enim Augustinus in libro de natura boni, quod dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiore. ergo dolor non est passio animæ.

Præterea, Omnis passio animæ pertinet ad appetitum animale: sed dolor non pertinet ad appetitum animale, sed magis ad appetitum naturalem. Dicit enim Augustinus super Gen. ad litteram. Nisi aliquid bonum remanisset in natura, nullus boni amissi esset dolor in pena: ergo dolor non est passio animæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in 14. de civitat. Dei ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgilij. Hinc metuunt, cupiunt, gaudent, dolentque.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, & perceptio huiusmodi coniunctionis: ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum, & perceptio huiusmodi coniunctionis. Quicquid autem coniungitur, si non habeat respectu eius cui coniungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem: ex quo patet, quod aliquid sub ratione boni vel mali est obiectum delectationis & doloris: bonum autem & malum in quantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus: unde patet, quod delectatio & dolor ad appetitum pertinent: omnis autem motus appetitivus seu inclinatio consequens apprehensionem pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum: nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetitus, sed alterius, ut in primo dictum est. Cum igitur delectatio & dolor præsupponat in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est, quod dolor sicut & delectatio est in appetitu intellectivo vel sensitivo: omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est: & præcipue illi qui in defectum sonant: unde dolor secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ: sicut molestia corporales proprie passiones corporis dicuntur: unde & Augustinus 14. de civitate Dei. dolorem specialiter ægritudinem nominat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corpus, quia causa doloris est in corpore, puta cum parum aliquod nocivum corpori: sed motus doloris semper est in anima. Nam corpus non potest dolere nisi dolente anima: ut Augustinus dicit.

Ad sec

QVAEST. XXXV.

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivus virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporealem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ: non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum remota sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICVLVS II.

De tristitia seu idem quod dolor.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus 14. de Civit. Dei. quod dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima: ergo tristitia non est dolor.

Præterea, Dolor non est nisi de præterito malo, sed tristitia potest esse de præterito, & de futuro: sicut præsentia est tristitia de futuro, & anxietas de futuro, ergo tristitia omnino a dolore differt.

Præterea, Dolor non videtur consequi nisi sensum tactus: sed tristitia potest consequi etiam omnibus sensibus, ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Rom. 9. Tristitia est mihi magna & continuus dolor cordi meo, pro eodem utens tristitia & dolore.

RESPONDEO dicendum, quod delectatio & dolor ex duplici apprehensione causari possunt, vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori, sine intellectu siue imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio, quæ ex exteriori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est, & similiter ille solus dolor, qui ex apprehensione interiori causatur nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio, quæ ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium: ita ille dolor, qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia: Sic igitur tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium delectationis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad vim vocabuli: quia dolor magis videtur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi præsens: vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum & futurum: & ideo tristitia potest esse de præterito, præterito & futuro: dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præterito.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa non solum in quantum sunt improprie virtuti apprehensivæ, sed etiam in quantum contrariantur naturæ: aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improprie virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ nisi in ordine ad sensibilia tactus. unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa: alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in 7. Ethic. & ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor secundum quod contrariatur delectationi naturæ, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipitur pro corporali dolore, quod visus est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam secundum distinctionem apprehensionis interioris & exterioris: licet quantum ad obiecta delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipitur communiter, sic est genus tristitiæ: ut dictum est.

ARTICVLVS III.

De tristitia seu idem quod dolor seu contraria delectationi.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrarium non est causa alterius: sed tristitia potest esse causa delectationis. Dicitur enim Marthus. Beati qui lugent: quoniam ipsi consolabuntur, ergo non sunt contraria.

Præterea, Unum contrarium non denominat aliud: sed in

ARTIC. VII. III. ET IIII.

quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis: sicut Augustinus dicit in 3. Confes. quod dolor in spectaculis delectatur. Et 4. Confes. dicit, quod fletus amara res est, & tamen quandoque delectatur, ergo dolor non contrariatur delectationi.

Præterea, unum contrarium non est materia alterius: quia contraria simul esse non possunt: sed dolor potest esse materia delectationis, dicit enim Augustinus in libro de potentia, semper poenitens delectatur, & de dolore gaudeat. Et Philosophus dicit in 9. Ethic. quod e converso malus dolet de eo, quod delectatur esse: ergo delectatio, & dolor non sunt contraria.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit 14. de Civit. Dei, quod latitia est voluntas in eorum consensione, quæ voluntas tristitia autem est voluntas in dissensione ab his, quæ volumus: sed consentire & dissensire sunt contraria, ergo latitia & tristitia sunt contraria.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 1. Meta. Contrarietas est plantarum, vel accipiendo sensum, ut qualitates, sicut cum potentia, animæ sumuntur ut potentia, ex obiecto vel termino, unde cum obiecta delectationis, & tristitia seu doloris sunt contraria, scilicet bonum præsens & malum, & de delectatione præsens, sequitur, quod dolor & delectatio sunt contraria.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nihil prohibet unum contrarium esse causam alterius per accidens: sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo in quantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de præsentia contrarii vehementer querit id in quo delectatur: sicut si quis delectatur in bono, ut remedium contra vehementius querit delectationem potius, ut remedium contra desiderio delectationis alicuius non recusat aliquis tristitiam perferre, ut ad illam delectationem perveniat. & viroque modo luctus præsens ad consolationem futura vite perducit, quia ex hoc ipso, quod homo luctat pro peccatis vel pro proditione gloriæ, meretur consolationem eternam. Similiter meretur etiam cam aliquis ex hoc, quod ad ipsam consequendam non refugit labores & angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens: in quantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis, vel in quantum facit recordationem rei amara, & facit percipere amorem eius de cuius absentia doletur. Unde cum amor sit delectabilis, & dolor & omnia quæ ex amore consequuntur, in quantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia: & propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles: in quantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos, qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas & ratio supra suos actus reflectuntur, in quantum ipsi actus voluntatis & rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali. & hoc modo tristitia potest esse materia delectationis vel e converso, non per se, sed per accidens, in quantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICVLVS IIII.

De tristitia omni delectationi contraria.

AD QVARTUM sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo & nigredo sunt contraria speciei coloris, ita delectatio & tristitia sunt contraria speciei animæ passionum: sed albedo & nigredo vniuersaliter sibi opponuntur, ergo etiam delectatio & tristitia.

Præterea, Medicina per contraria sunt: sed qualibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam: ut patet per Philosophum in 7. Ethicor. ergo qualibet delectatio cullibet tristitiæ contrariatur.

Præterea, Contraria sunt quæ se invicem impediunt: sed quilibet tristitia impedit quamlibet delectationem: ut patet per Philosophum in 10. Ethicor. ergo qualibet tristitia cullibet delectationi contrariatur.

SED CONTRA, Contrarium non est eadem causa sed ab eodem habitu procedit: quod aliquis gaudeat de uno, & tristet de opposito, ex charitate enim contingit gaudere cum gaudentibus & flere cum sentibus, ut dicitur Ro. 12. ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

RESP

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in 10. Meta. Contrarietas est differentia secundum formam: forma autem est & generalis & specialis: unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus & vitium: & secundum formam speciei, sicut iustitia & iniustitia. Est autem considerandum quod quædam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ & qualitates: quædam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passionibus & motus recipiunt speciem ex terminis, siue ex obiectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem, species, quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei, non tamen contingit, quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam adinuicem. In temperantia enim & iustitia, quæ sunt in contrariis generibus (virtute scilicet & vitio) non contrariantur adinuicem secundum rationem propriam speciei, nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam adinuicem. Sed in illis, quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrarie adinuicem, sed etiam habent quandam convenientiam & affinitatem, eo quod eodem modo se habere ad contraria, contrarietatem inducit, sicut accedere ad album, & accedere ad nigrum habent rationem contrarietatis: sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, & accedere ad nigrum, & hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis: nam in affirmatione & negatione eiusdem consistit oppositio, sicut album & non album in affirmatione autem vnius oppositorum & negatione alterius attenditur convenientia & similitudo: ut si dicam nigrum & non album: tristitia autem & delectatio cum sint passionibus, specificantur ex obiectis: & quidem secundum genus suum contrarietatem habent: nam vnum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio & negatio in ratione: ut dicitur in 1. Ethic. Et ideo tristitia & delectatio, quæ sunt de eodem, habent oppositionem adinuicem secundum speciem, tristitia vero & delectatio de diversis: quidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata, non habent oppositionem adinuicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparata: sicut tristitia de morte amici, & delectatio in contemplatione. Si vero illa diversa sint contraria, tunc delectatio & tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam & affinitatem: sicut gaudere de bono & tristari de malo.

AD PRIMVM dicendum, quod albedo & nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid extrinsecum: sicut delectatio & tristitia: unde non est eadem ratio.

AD secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia: ut patet in 3. Meta. in accidentibus autem loco materiz est subiectum, dictum est autem quod delectatio & tristitia contrariantur secundum genus: & ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni, quæ est in qualibet delectatione: nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet in subiecto: quilibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam: & quilibet tristitia est impedimentum cuiuslibet delectationis: præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Vnde patet solutio ad tertium. Vel aliter dicendum, quod et si non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem: tamen quantum ad effectum contrariatur, nam ex vno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestat.

ARTICVLVS V.

Primum delectationis contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apost. 2. ad Cor. 7. Quæ secundum Deum est tristitia, penitentiam in salutem stabilem operatur: sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem: cuius est contemplationis vnde dicitur secundum Augustinum in 12. de Trinitate ergo delectationi contrariatur contemplationis oppositio tristitia.

Praterea, Contrariorum contrarij sunt effectus: si ergo vnum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ: & sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

Praterea, Sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitiæ est malum: sed contemplatio potest habere mali

ARTIC. V.

rationem. Dicit enim Philosophus in 12. Meta. quod quædam inconueniens est meditari, ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

Praterea, Operatio qualibet secundum quod non est impedita, est causa delectationis: ut dicitur in septima & decima Ethic. sed operatio contemplationis potest multipliciter impedi, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

Praterea, Carnis afflictio est causa tristitiæ: sed, sicut dicitur Ecclesiæ ultimo, Frequens meditatio carnis est afflictio, ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

SED CONTRA est quod dicitur Sapient. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius (scilicet sapientiz) nec tædium conuictus eius, sed letitiam & gaudium: conuersatio autem & conuictus sapientiz est per contemplationem, ergo nulla tristitia est, quæ sit contraria delectationi contemplationis.

RESPONDEO dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Vno modo ita, quod contemplatio sit delectationis causa, & non obiectum: & tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata: contingit autem contemplari aliquod nocivum & contristans, sicut & aliquid conueniens & delectans: unde, si sic delectatio contemplationis accipitur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam. Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum & causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso, quod contemplatur: & sic ut dicit Gregor. Nixet delectationi, quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia, & hoc idem Philosophus dicit in primo Topico. & in 10. Ethic. sed hoc est intelligendum per se loquendo, cuius ratio est quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario obiecto: sicut delectationi, quæ est de calore contrariatur tristitia, quæ est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium: contrariorum enim rationes secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrarie, sed vnum contrarium est ratio cognoscendi aliud: unde delectationi, quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria, sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinz quædam contra aliquas molestias: sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxietas sit, quando autem iam tota sit esset repulsa, etiam cessat delectatio potus: delectatio enim contemplationis non cauatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis: non est enim generatio, ut dictum est, sed operatio quædam perfecta: Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis, & hoc dupliciter. Vno modo ex parte organi. Alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensionis, directe quidem in viribus apprehensivis sentit: partis quæ habent organum corporale: vel ex sensibili, quod est contrarium debite complexionis organi: sicut gustus rei amare & olfactus rei fetide, vel ex continuata sensibilibus conueniens: quod per assiduitatem facit superexcrecentiam naturalis habitus, ut supra dictum est: & sic redditur apprehensio sensibilibus, quæ prius erat delectabilis tædiofa: sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent: quia mens non habet organum corporale: unde dictum est in autoritate inducitur, quod non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium: sed quia mens humana vitur in contemplando viribus apprehensivis sensitiuis (in quarum actibus accidit lassitudo) ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi, sed neutro modo tristitia contemplationis adiuncta per accidens, contrariatur delectationi eius. Nam tristitia, quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis: sed magis habet affinitatem & convenientiam cum ipsa, ut ex supradictis patet. Tristitia vero vel afflictio, quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur: unde est penitus disparata, & sic manifestum est, quod delectationi quæ est de ipsa contemplatione nulla tristitia contrariatur, nec adiungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

AD PRIMVM dicendum, quod illa tristitia, quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo, quod mens contemplatur scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi diuinæ.

AD secundum dicendum, quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente non habent contrarietatem: non enim rationes contrariorum sunt contrarie, sed magis vnum contrarium est ratio cognoscendi aliud: propter quod est vna scientia contrariorum.

Ad ter

QV AEST. XXXV.

AD tertium dicendum, quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus, sed per accidens tantum, in quantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem meliorem, vel ex parte rei contemplata, ad quam inordinate appetitus afficitur.

AD quartum dicendum, quod tristitia, quæ est de impedimento contemplationis non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est.

AD quintum dicendum, quod afflictio carnis per accidens & indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est.

ARTICVLVS VI.

Primum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in libro. 83. quæst. Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem. Illud autem in quod communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale, ergo naturale est & conueniens, quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

Praterea, Actio contrarij facit ad velocitatem & intensiorem motum: aqua enim calida citius & fortius congelatur (ut dicit Philosophus in libro. Meteor.) sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis: appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis sed magis procedit ex conuenientia delectantis, ergo maior est fuga tristitiæ, quam appetitus delectationis.

Praterea, Quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est & virtuosior: quia virtus est circa difficile & bonum: ut dicitur in secundo Ethic. sed fortis qui resistit motui, quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus qui resistit motui, quo appetitur delectatio. Dicit enim Philosophus in primo Rhetor. quod fortes & iusti maxime honorantur, ergo vehementior est motus, quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

SED CONTRA. Bonum est fortius quam malum, ut patet per Dionysium. quarto. capit. de diuin. nomin. sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum, fuga autem tristitiæ, est propter malum, ergo fortior est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ.

RESPONDEO dicendum, quod per se loquendo, appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiæ, cuius ratio est, quia causa delectationis est conueniens bonum, causa autem doloris siue tristitiæ est aliquid malum repugnans. Contingit autem aliquid bonum esse conueniens absque omni dissonantia, non autem potest esse aliquid malum totaliter absque omni conuenientia repugnans. unde delectatio potest esse integra & perfecta, tristitia autem est semper secundum partem, unde naturaliter maior est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est obiectum delectationis, per se ipsum appetitur, malum autem quod est obiectum tristitiæ est fugiendum in quantum est priuatio boni: quod autem est per se, potius est illo, quod est per accidens, cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus. nam omnis motus naturalis intensior est in fine cum appropinquat ad terminum suæ naturæ conuenientem, quam in principio cum recedit a termino suæ naturæ non conuenienti: quasi natura magis tendat in id, quod est sibi conueniens, quam fugiat id, quod est sibi repugnans. unde & inclinatio appetitiue virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit, quod tristitia aliquis magis fugiat quam delectationem appetat. & hoc tripliciter. Primo quidem ex parte apprehensionis, quia ut Augustinus dicit decimo. de Trinitate. Amor magis sentitur cum eum prodiit indigentia: ex indigentia autem amari procedit tristitia, quæ est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incurfu alicuius mali contrarij: delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adeptio. Cum igitur amor sit causa delectationis & tristitiæ, in tanto magis fugiat tristitia quanto magis sentitur amor. ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causæ contristantis vel doloris inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quam sit bonum illud, in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi: & ideo timore doloris, qui prouenit ex flagellis, vel alijs huiusmodi, quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis dimittimus delectationem ciborum vel aliorum huiusmodi. Tertio ex parte effectus, scilicet in quantum tristitia impedit non vnam tantum delectationem, sed omnes.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illud quod Aug.

ARTIC. VI. ET VII.

dicere, quod dolor magis fugitur, quam voluptas appetatur: est verum per accidens, & non per se. & hoc patet ex eo quod subdit, Quandoque quidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, qui contrariatur vitæ, quæ maxime amatur.

AD secundum dicendum, quod aliter est in motu, qui est ab interiori, & aliter in motu, qui est ab exteriori: motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conueniens, quam recedat a contrario: sicut sudor in motu est de motu naturali, sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia vnumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conseruationem suipsius. unde motus violentus intenditur in principio, & remittitur in fine: motus autem appetitiue partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res: & ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio, quam fugiatur tristitia, sed motus sensitiue partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam: unde magis sentitur quod est magis contrarium, & sic etiam per accidens in quantum sensus requiritur ad delectationem & tristitiam, magis fugitur tristitia, quam delectatio appetitur.

AD tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD quartum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD quintum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD sextum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD septimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD octauum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD nonum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD duodecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD tredecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD quatuordecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD quindecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD sedecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD duodecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD undecimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

AD decimum dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ex ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: unde magis honoratur, quam cibum vel sicut vita magis amatur, quam laudatur ex coitus: sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in tertio Ethicor.

Artic.

Artic.

Artic.

Artic.

QV AEST. XXXVI.

Omnis dolor interior est ex hoc, quod aliud. Nam dolor interior est ex hoc, quod aliud repugnat ipsi appetitui, exterior autem dolor ex eo, quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori, semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. unde ex parte ista dolor interior praeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis. nam apprehensio rationis & imaginationis aliorum est quam apprehensio sensus tactus. unde, simpliciter & per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Quicquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui: & quicquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione & ratione, sed non conuertitur. Et ideo signanter in authoritate adducta dicitur, Omnis plaga tristitia cordis est: quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his quae contrariantur vitae, & sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est de causa doloris, sed secundum diuersam commensurabilem ad maiorem ad appetitum. Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut est causa (non enim homo tristitur de re de cuius est similitudine) quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis & abstracta. & ideo dolor interior, per se loquendo, est maior tanquam de maiori malo existens: pro modo effectus huius quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori: tum quia causa doloris exterioris est corruptio coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus, tum etiam quia lenius exterior est magis corporalis, quam sensus interior: sicut & appetitus lenitius, quam intellectus. & propter hoc, ut supra dictum est, ex motu appetitus lenitius magis corpus immutatur, & similiter ex dolore exteriori magis, quam ex dolore interiori.

ARTICVLVS VIII.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod da male. inconuenienter quatuor tristitia species assignentur, quae sunt accidia, achor, vel anxietas, secundu Greg. Nice. misericordia & inuidia. Tristitia enim delectationis non assignantur aliquae species: ergo nec tristitia species debent assignari. Praeterea, Poenitentia est quaedam species tristitiae, similiter etiam nemesis & zelus: videtur autem Philosophus 2. Rhetor. quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur, ergo insufficiens est eius praedicta diuisio. Praeterea, Omnis diuisio debet esse per opposita: sed praedicta non habent opposita.

ARTICVLVS VIIII.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod da male. inconuenienter quatuor tristitia species assignentur, quae sunt accidia, achor, vel anxietas, secundu Greg. Nice. misericordia & inuidia. Tristitia enim delectationis non assignantur aliquae species: ergo nec tristitia species debent assignari. Praeterea, Poenitentia est quaedam species tristitiae, similiter etiam nemesis & zelus: videtur autem Philosophus 2. Rhetor. quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur, ergo insufficiens est eius praedicta diuisio. Praeterea, Omnis diuisio debet esse per opposita: sed praedicta non habent opposita.

ARTIC. I.

Tionem adinuicem. Nam secundum Grego. accidia est tristitia vocem amputans: anxietas vero est tristitia aggrauans: inuidia vero est tristitia in alienis bonis: misericordia autem est tristitia in alienis malis, contingit autem aliquem tristari & de alienis malis, & de alienis bonis, & simul cum hoc interius aggruari, & exterius vocem amittere. ergo praedicta diuisio non est conueniens.

SED CONTRA est autoritas vtriusque, scilicet Gregorij Nice. & Damasceni. locis cit.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem speciei pertinet, quod se habeat ex additione ad genus, sed generi potest aliquid addi dupliciter. Vno modo, quod per se ad ipsum pertinet, & virtute continetur in ipso. sicut rationale additur animali: & talis additio facit veras species alicuius generis, ut per Philosophum patet in septimo. & octauo. Metaph. aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum, ad quod pertinet, sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi. & talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus & speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc, quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio: sicut carbo & flamma dicuntur esse species ignis propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. & simili modo loquendi dicuntur altroligia & perspectiua species mathematicae, in quantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum, quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causa obiecti, vel ex parte effectus: proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum. unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium. & sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo: in quantum tamen estimatur ut proprium, vel quantum ad vtrumque: quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno: in quantum tamen bonum alienum estimatur ut proprium malum, & sic est inuidia. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus. unde extraneum circa effectum tristitiae potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga. & sic est anxietas quae sic aggrauat animum, ut non appareat aliquid refugium: unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedit talis aggrauatio, ut etiam exteriora membra immobiliter ab opere, quod pertinet ad accidiam, sicut extraneum quantum ad vtrumque, quia nec est fuga nec est in appetitu. Ideo autem specialiter accidia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorum conceptum & affectum non solum in hominibus, sed etiam in alijs animalibus, ut dicitur in primo. Politicorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono quod vno modo dicitur. & ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius. ca. de diuinis nominibus.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiae: unde non pertinet ad has species. zelus vero & nemesis sub inuidia continentur, ut infra patebit.

Ad tertium dicendum, quod diuisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diuersitatem extraneorum, ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est.

QUESTIO TRIGESIMASEXTA
De causis tristitiae & doloris, in quatuor articulis diuisa.

EINDE considerandum est de causis tristitiae. Et circa hoc quaruntur quatuor. Primo vtrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum. Secundo vtrum concupiscentia sit causa doloris. Tertio, vtrum appetitus unitatis sit causa doloris. Quarto vtrum potestas cui resisti non potest sit causa doloris.

ARTICVLVS I.

Vtrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum coniunctum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris, quam malum coniunctum. Dicit enim Augustinus in libro de octo quaest. dulcissimi dolorem esse de amissione bonorum temporalium. eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

Praeterea, Quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

QV AEST. XXXVI.

Praeterea, Supra dictum est, quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem, de quo est delectatio: sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est: ergo dolor est principaliter de amissione boni.

Praeterea, Secundum Augustinum. quatuordecimo. de Ciuitate Dei. Amor est causa tristitiae, sicut & aliarum affectionum animae: sed obiectum amoris est bonum. ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum, quam malum coniunctum.

SED CONTRA est quod Damasc. dicit in secundo. libr. quod expectatum malum timorem constituit: praesens vero tristitiam.

RESPONDEO dicendum, quod si hoc modo se haberent priuationes in apprehensione animae sicut se habent in ipsis rebus. ista quaestio nullius momenti esse videretur. malum enim, ut in primo. libro. habitum est, est priuatio boni priuatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus: secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, & de malo habito: sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis: in apprehensione autem ipsa priuatio habet rationem cuiusdam entis. unde dicitur ens rationis: & sic malum cum sit priuatio se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetituum differt vtrum respiciat principium malum coniunctum, vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum & recessum, accessus per se respicit id quod est conueniens naturae, recessus autem per se respicit id quod est contrarium: sicut graue per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam vniuersalem motus, scilicet grauitatem: ipsa grauitas per prius recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitus se habeat, quam retrahit a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitus se habeat per modum fugae vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus: sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum: ita tristitia respicit malum coniunctum: sed causa delectationis & tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum, quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae, vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut & amissio mali apprehenditur sub ratione boni: & ideo Augustinus dicit, Dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio & dolor ei contrarii respiciunt idem: sed sub contraria ratione: nam si delectatio est de praesentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In vno autem contrarium includitur priuatio alterius: unde patet in decimo. Metaph. & inde est quod tristitia, quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quod quando ex vna causa proueniunt multi motus, non oportet quod omnes principales respiciant illud quod principalis respicit eam: sed primus tantum, vniuersique autem aliorum principalis respicit illud, quod est ei conueniens secundum propriam rationem.

ARTICVLVS II.

Vtrum concupiscentia sit causa doloris.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiae. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est: concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum: motus autem qui est in vnum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium: ergo concupiscentia non est causa doloris.

Praeterea, Dolor secundum Damasc. est de praesenti, concupiscentia autem est de futuro: ergo concupiscentia non est causa doloris.

Praeterea, Id quod per se est delectabile, non est causa doloris, sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in primo. Rhetor. ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiae.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in Ench. Substantibus ignorantia agendarum rerum, & concupiscentia noxiarum comites subferuntur, error & dolor: sed ignorantia est causa erroris: ergo concupiscentia est causa doloris.

RESPONDEO dicendum, quod tristitia est motus qui dam appetitus animalis: motus autem appetitus habet (sicut

ARTIC. II ET III.

dictum est) similitudinem appetitus naturalis: cuius duplex causa assignari potest, vna per modum finis, alia sicut unde est principium motus: sicut delectationis corporis grauis, causa sicut finis, est locus deorsum: principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex grauitate. Causa autem motus appetitus per modum finis est eius obiectum, & sic supra dictum est quod causa doloris seu tristitiae est malum coniunctum, causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus, qui quidem per prius inclinatur ad bonum, & ex consequenti ad repudiandum malum contrarium: & ideo huiusmodi motus appetitus primus principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum. Secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum, sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur. ut supra dictum est: ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est. & hoc modo concupiscentia dicit esse vniuersalem causam doloris, sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interior causa doloris: omne enim quod impedit motum, ne perveniat ad terminum, est contrarium motui: illud autem, quod est contrarium motui appetitus, est tristitia: & sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiae in quantum de retardatione boni concupit vel totali ablatione tristatur. vniuersalis autem causa doloris esse non potest: quia magis dolemus de subtractione bonorum praesentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est: & ex hoc contingit, quod motus appetitus, qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus, qui respiciunt malum. Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, est realiter sit futurum, & tamen quodammodo praesens in quantum speratur. Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum praesentialiter apponitur, quod dolorem causat. Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis quando manet spes adipiscendi quod concupiscitur: sed subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICVLVS III.

Vtrum appetitus unitatis sit causa doloris.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in 10. Ethicorum. quod hanc opinionem, quae posuit repletionem esse causam delectationis, & incisionem causam tristitiae, videtur esse facta ex delectationibus & tristitiis, quae sunt circa cibum: sed non omnis delectatio vel tristitia est huiusmodi: ergo appetitus unitatis non est causa doloris: cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

Praeterea, Quilibet separatio unitati opponitur: si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esse delectabilis: quod patet esse falsum in separatione omnium superfluum.

Praeterea, Eadem ratione appetitus coniunctionem boni & remotionem mali, sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit vni quodammodo: ita separatio est contrarium unitati: ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris, quam appetitus separationis.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in 3. de lib. art. quod ex dolore quem bestiae sentiunt, satis apparet in regendis amantibus suis corporibus, quam sint animae appetentes unitatis: Prima secundum S. Thom. h. h. 2. Quid enim

QV AEST. XXXVII.

Quid enim est aliud dolor nisi quidem sensus diuisionis vel corruptionis impatiens.

RESPONDEO dicendum, quod eo modo, quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris, ponendus est: bonum enim vniuersi cuiusque rei in quadam unitate consistit: prout scilicet regula in quarto articulo traditam, scilicet quod duplici existente motu in quolibet passione, scilicet appetitus, & corporis, motus corporis similis est motui animi, in hoc, quod est se habere per modum perfectionis vel fugae. Et si his attendamus, videbitur non dari illas duas tristitias quas superius reprobauius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non omnis vnio perficit rationem boni, sed solum illa, a qua dependet esse perfectum rei: & propter hoc etiam non cuiuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitia, vt quidam opinabatur quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc, quod quidam repletiones non sunt delectabiles: sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione: talis enim repletio siue vnio magis repugnet ad perfectionem esse, quam ipsum constitueret. unde dolor non causatur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius, in qua consistit perfectio naturae.

AD secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis vel inquantum remouetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam vnionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

AD tertium dicendum, quod separatio nocuiorum & corruptum appetitum, inquantum tollunt debitam unitatem, unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

ARTICVLVS IIII.

Primum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debet poni causa doloris: quod enim est in potestate agentis, nondum est praesens, sed futurum, dolor autem est de malo praesenti: ergo potestas maior non est causa doloris.

Praeterea, Nocumentum illatum est causa doloris: sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore: ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

Praeterea, Causae appetituum motuum sunt interiores inclinationes animae: potestas autem maior est aliquid exterius: ergo non debet poni causa doloris.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro de natura boni, in animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, malum coniunctum est causa doloris, vel tristitiae per modum obiecti. Id ergo, quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae: manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, vt malo praesentialiter inhaereat: quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam aduenit ei nisi per actionem alicuius fortioris, & ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Aug. Sed sciendum est, quod si potestas fortior intantum inualecat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia, sicut quando agens fortius, corrumpeudo corpus graue, aufert ei inclinationem, qua tendit deorsum: & tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur, si aliqua potestas maior intantum inualecat quod aufert inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitui: ex ea non sequitur dolor vel tristitia, sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium: & inde est, quod Augustinus dicit, quod voluntas resistens potestati fortiori, causat dolorem: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod maior potestas dolorem causat non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit coniunctionem mali corruptiui.

ARTIC. I.

AD secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem, quae non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid: & secundum hoc aliquid nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere. unde non posset causam doloris inferre.

AD tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetituum inquantum causant praesentiam obiecti: & hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

QV AESTIO TRIGESIMASEPTIMA.

De effectibus doloris vel tristitiae, in quatuor articulis diuisa.

INDE considerandum est de effectibus doloris vel tristitiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, vt dolor auferat facultatem addiscendi. **S**ecundo, vt dolor aggrauat animi sit effectus tristitiae vel doloris. **T**ertio, vt dolor tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. **Q**uarto, vt dolor tristitia noceat corpori magis, quam aliae passiones.

ARTICVLVS I.

Primum dolor auferat facultatem addiscendi.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isa. 26. Cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discant omnes habitatores orbis: & infra. In tribulatione murmuris doctrina tua eis. Sed ex iudicijs Dei & tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum: ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

Praeterea, Isa. 28. dicitur, Quem docebit scientiam, & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos à lacte, auulsos ab uberibus, id est à delectationibus: Sed dolor & tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, vt dicitur in septimo. Ethic. Et Ecclesiastic. 11. dicitur, quod malitia vnus horum obliuionem facit luxuriae maxime: ergo dolor non tollit, sed magis praebet facultatem addiscendi.

Praeterea, Tristitia interior praeminet dolori exteriori, vt supra dictum est: sed simul cum tristitia potest homo addiscere: ergo multo magis simul cum dolore corporali.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in primo. Soliloquiorum, Quoniam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo voluere nisi ea, quae iam forte didiceram a discendo autem penitus impediabar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.

RESPONDEO dicendum, quod quia omnes potentiae animae in vna essentia animae radicanter, necesse est quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem vnus potentiae, retrahatur ab operatione alterius. vnus enim animae non potest esse nisi vna intentio: & propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animae vel magnam partem ipsius, non comparitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirit: manifestum est autem, quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae, quia naturaliter vnus quodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est, quod ad addiscendum aliquid de nouo, requiritur studium, & conatus cum magna intentione: vt patet per illud quod dicitur Proverbior. secundo. Si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, & sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam. Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit: & tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius sciuit: in hoc tamen attenditur diuersitas secundum diuersitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum: quia quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi ne omnino feratur ad dolorem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod tristitia moderata quae excludit euagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam: & praecipue eorum, per quae homo sperat se posse à tristitia liberari, & hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

AD secundum dicendum, quod tam delectatio, quam dolor inquantum ad se trahunt animae intentionem, impediunt considerationem.

QV AEST. XXXVII.

considerationem rationis. unde in septimo. Ethic. dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione veneremur aliquid intelligere: sed tamen magis trahit ad se intentionem animae dolor, quam delectatio. sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporalis naturalis magis intenditur in contrarium: sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, vt fortius congeletur, si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata per accidens, potest conferre ad addiscendum inquantum auert superabundantiam delectationum, sed per se impedit, & si intendatur, totaliter aufert.

AD tertium dicendum, quod dolor exterior accidit ex laesione corporali, & ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam, quam dolor interior: qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. & ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior: & tamen etiam dolor interior si multum intendatur, ita trahit intentionem, vt non possit homo de nouo aliquid addiscere, unde & Gregor. propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem.

ARTICVLVS II.

Primum aggrauatio animi sit effectus tristitiae vel doloris.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod aggrauatio animi non sit effectus tristitiae. Dicit enim Apostolus secundum ad Corinth. septimo. Ecce hoc ipsum contrariari vos secundum Deum, quantum in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, indignationem, &c. sed sollicitudo & indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quae ad aggrauationem non opponitur: non ergo aggrauatio est effectus tristitiae.

Praeterea, Tristitia delectationi opponitur, sed effectus delectationis est dilatio: cui non opponitur aggrauatio, sed restrictio. ergo effectus tristitiae non debet poni aggrauatio. **P**raeterea, Ad tristitiam pertinet absorbere: vt patet per illud quod Apostolus dicit secundo. Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est eiusmodi. sed quod aggrauatur non absorbetur, quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur, quod autem absorbetur, infra absorbens includitur. ergo aggrauatio non debet poni effectus tristitiae.

SED CONTRA est quod Gregor. Nicon. & Damasc. ponunt tristitiam aggrauantem.

RESPONDEO dicendum, quod effectus passionum animae quandoque metaphoricè nominantur secundum similitudinem sensibilibus corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis & per hunc modum feruor attribuitur amoris, dilatio delectationis, & aggrauatio tristitiae. Dicitur enim homo aggrauari ex eo, quod aliquo pondere impeditur a proprio motu, manifestum est autem ex praedictis, quod tristitia contingit ex aliquo malo praesenti, quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggrauat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, vt auferat spem euadendi, licet animus aggrauetur quantum ad hoc, quod in praesenti non possit eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocumentum contristans. Si vero superexcreuit vis mali intantum, vt spem euasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustati, vt neque hac neque illac diuertere valeat: & quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa erectio animi prouenit ex tristitia, quae est secundum Deum propter spem adiunctam de remissione peccati.

AD secundum dicendum, quod quantum ad motum appetituum pertinet, ad idem refertur restrictio & aggrauatio, ex hoc enim quod aggrauatur animus, vt ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur quasi in seipso restrictus.

AD tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, vt omnem spem euasionis excludat. & sic etiam eodem modo aggrauat & absorbet: quodam enim se consequitur in his quae metaphoricè dicuntur: quae sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiuntur.

ARTICVLVS III.

Primum tristitia vel dolor debilitat omnem operationem.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod tristitia non impediatur omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur: vt patet per auctoritatem Apostoli.

ARTIC. II. III. ET IIII.

inductam: sed sollicitudo adiuuat ad bene operandum. unde Apostolus dicit secundo. ad Thimothe. secundo. Sollicitè cura te ipsum exhibere operarium inconfusibilem. ergo tristitia non impedit operationem: sed magis adiuuat ad bene operandum.

Praeterea, Tristitia causat in multis concupiscentiam, vt dicitur in 7. Ethic. sed concupiscentia facit ad intentionem operationis: ergo & tristitia.

Praeterea, Sicut quaedam operationes propriae sunt gaudium: ita etiam quaedam operationes, his qui contristantur, sicut lugere: sed vnusquodque augetur ex libi convenienti: ergo aliquae operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 19. Ethic. quod delectatio perficit operationem, & e conuerso tristitia impedit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, tristitia quandoque non ita aggrauat vel absorbet animum, vt omnem motum interiorem & exteriorum excludat, sed aliquid motus quandoque ex ipsa tristitia causatur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Vno modo sicut ad id, de quo est tristitia: & sic tristitia quamlibet operationem impedit: nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitia, cuius ratio est, quia voluntas est causa operationis humanae: unde quando operatio est, de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium & ad causam, & sic necesse est, quod operatio talis ex tristitia augetur, sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Primum tristitia magis nocet corpori, quam aliae animae passioni.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum: Tristitia enim habet esse spirituale in anima: sed ea, quae habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem: sicut patet de intentionibus colorum, quae sunt in aëre, a quibus nullum corpus coloratur: ergo tristitia non facit aliquid corporale nocumentum.

Praeterea, Si facit aliquid corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam: sed corporalis transmutatio inuenitur in omnibus animae passionibus. vt supra dictum est: ergo non magis tristitia quam aliae animae passioni nocet.

Praeterea, Philosophus dicit in 7. Ethic. quod ira & concupiscentia quibuscumque infans facit: quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quae sunt in homine: desperatio etiam videtur esse magis nocua quam tristitia, cum sit causa tristitiae: ergo tristitia non magis nocet corpori, quam aliae animae passioni.

SED CONTRA est quod dicitur Proverbiorum 17. Animus gaudens, & statem floridam facit, spiritus tristis efficitur ossa. Et Proverbiorum 22. Sicut tinea vestimento, & vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi. Et Ecclesiastic. 1. A tristitia festinat mors.

RESPONDEO dicendum, quod tristitia inter omnes animae passioni magis corpori nocet, cuius ratio est: quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem motus sui, & non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passioni. Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur: quae quidem motio conuenit naturae humanae secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnat humanae vitae secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei. Si autem impediatur processus huius motionis, repugnat vitae secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporis, quae est in eis materialis, est conformis & proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passioni, quae important motum appetitus ad persequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem. Prima secundum S. Thom. l. h. 3. quantitat

quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, & huiusmodi. & ideo ista secundum speciem suam, iungunt naturam corporis: sed propter excessum possunt nocere: passionibus autem, quae important motum appetitus, cum fuga vel retractione quadam repugnant vitali motui, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, & ideo simpliciter nocent, sicut timor & desperatio: & praeter omnibus tristitia, quae aggrauat animum ex malo praesentis: cuius est fortior impulsio, quam futurum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quia anima naturaliter mouet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis, nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem mouendi alia corpora, quae non sunt nata moueri ab anima.

¶ Ad secundum dicendum, quod aliae passionibus habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motui vitali, sed tristitia contrariam, ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod ex leuiori causa impeditur usus rationis, quam corruptione vitae: cum videamus multas agitudines vilius rationis tollere, quae non adimunt vitam: & tamen timor & ira maxime nocuentum corporale afferunt ex permixtione tristitiae propter abentiam eius, quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert: sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.

QVAESTIO TRIGESIMA octaua De remedio tristitiae, seu doloris, in quinque articulos diuisa.

DE I N D E considerandum est de remedio doloris, seu tristitiae. ¶ Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. ¶ Secundo, utrum mitigetur per fletum. ¶ Tertio, utrum per compassionem amicorum. ¶ Quarto, utrum per contemplationem veritatis. ¶ Quinto, utrum per somnum & balnea.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non quilibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam: Non enim delectatio tristitiam mitigat nisi in quantum ei contrariatur: medicina enim lunt per contraria: ut dicitur in secundo Ethic. sed non quilibet delectatio contrariatur cuiuslibet tristitiae, ut supra dictum est: ergo non quilibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

¶ Praeterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam: sed aliae delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in 9. Ethic. Malus tristatur quoniam delectatus est: non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

¶ Praeterea, Augustinus dicit in 4. Confess. quod ipse fugit de patria in qua conuersari solitus erat cum amico suo iam mortuo: nimis quarebant oculi eius, ubi eum videre solebant, ex quo accipi potest, quod illa in quibus nobis amici mortui vel abentes communicauerunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa: sed maxime communicauerunt nobis in delectationibus: ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis do-

lentibus onerosa: non ergo quilibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

¶ S E D C O N T R A est quod Philosophus dicit in 7. Ethic. quod expellit delectatio tristitiam, & quae contraria, & quae contingens, si sit fortis.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod sicut ex praedictis patet, delectatio est quaedam quies appetitus in bono conuenienti, tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui: unde sicut se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitui, sic se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam & ipsa tristitia fatigationem quandam, seu agitudinem appetitus virtutis importat. Sicut igitur quilibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali provenientem: ita quilibet delectatio remedium affert ad mitigandum quamlibet tristitiam ex quocunque procedat.

¶ A D P R I M V M ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem: contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est, & ideo ex parte dispositionis subiecti quilibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

¶ Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro: in quantum scilicet mali poenitent de malis de quibus laetiam habuerunt: & huic tristitia subuenitur per contrarias delectationes.

¶ Ad tertium dicendum, quod quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinant: utraque alteram impedit: & tamen illa finaliter vincit, quae fortior est & diuturnior. In eo autem, qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium inducuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem: bonum autem praesens inclinat ad delectationem. Unde utrunque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius mouet sensus praesentis quam memoria praeteriti, & amor suus quam amor alterius diuturnus mouet: inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus, quod praeteritis generibus delectationum cedebat dolor eius.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum.

DE S E C V N D V M sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam: sed fletus vel gemitus est effectus tristitiae, ergo non minuit tristitiam. ¶ Praeterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae: sed risus non minuit laetitiam, ergo fletus non mitigat tristitiam.

¶ Praeterea, in fletu replexatur nobis malum contristans: sed imaginatio rei contristantis augeat tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis augeat laetitiam, ergo videtur, quod fletus non mitiget tristitiam.

¶ S E D C O N T R A est quod Augustinus dicit in quarto. Confess. quod quando dolebat de morte amici, in solis gemitibus & lachrymis erat ei aliquantula requies.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod lachrymae & gemitus naturaliter mitigant tristitiam, & hoc duplici ratione. Primo quidem, quia omne nocuum interius clausum magis affligit quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum, sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, & sic interior dolor minuitur, & propter hoc quando homines, qui sunt in tristitia, exterius suam tristitiam manifestant, vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo mitigant tristitiam. Secundo, quia semper operatio conueniens homini secundum dispositionem, in qua est, sibi est delectabilis: fletus autem & gemitus sunt quaedam operationes conuenientes tristato vel dolenti, & ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliquantulum mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est, sequitur quod per planctum & gemitum tristitia mitigetur.

¶ A D P R I M V M ergo dicendum, quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum: nam omnis effectus est conueniens suae causae, & per consequens est ei delectabilis: contristans autem contrariatur contristato. & ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem magis ad contristatum, quam contristans ad ipsum: & propter hoc mitigat tristitia per effectum tristitiae ratione contrarietatis praedictae.

¶ Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum: quia utrobique conue-

conuenientia inuenitur. omne autem simile augeat suum simile: & ideo per risum & alios effectus laetitiae augeatur laetitiae, nisi forte per accidens propter excessum.

¶ Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis quantum est de se, nata est augere tristitiam: sed ex hoc ipso, quod homo imaginatur, quod facit illud quod conuenit sibi, secundum talem statum confurgit inde quaedam delectatio. & eadem ratione si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet tanquam faciat id quod non conuenit: ut Tullius dicit in tertio de Tusculanis quaestionibus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum dolor & tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

AD T E R T I V M sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariarum enim contrarij sunt effectus: sed sicut Augustinus dicit septimo. Confess. Quando cum multis gaudeatur in singulis verius est gaudium: quia feruere faciunt se, & inflamantur ex alterutro. ergo pari ratione quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia. ¶ Praeterea, Hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat: ut Augustinus dicit quarto. Confess. sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis, ergo ipse dolor amici condolentis est causa amici prius dolenti de proprio malo alterius doloris: & sic duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

¶ Praeterea, Omne malum amici est contristans, sicut & malum proprium: nam amicus est alter ipse. sed dolor est quoddam malum. ergo dolor amici condolentis augeat tristitiam amico cui condoletur.

¶ S E D C O N T R A est quod Philosophus dicit in nono. Ethic. quod in tristitia amicus condolens consolatur.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitia est consolatiuus, cuius duplicem rationem tangit Philosophus in nono. Ethic. Quarum prima est, quia cum ad tristitiam pertineat aggrauare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggrauatus alleviari conatur: cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio, quod illud onus alijs cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: & ideo leuius fert tristitia onus, sicut etiam in porandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio & melior est, quia per hoc, quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari: quod est delectabile. ut supra dictum est. unde cum omnis delectatio mitiget tristitiam (sicut supra dictum est) sequitur, quod amicus condolens tristitiam mitiget.

¶ A D P R I M V M ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet & quod congaudet gaudenti, & quod condolet dolenti. & ideo utrunque ratione causae redditur delectabile.

¶ Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret, sed consideratio causae eius, quae est amor, magis delectat.

¶ Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum per contemplationem veritatis dolor & tristitia mitigentur.

AD Q V A R T V M sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Ecclesiastice. secundo. Qui addit scientiam, addit & dolorem: sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet: non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

¶ Praeterea, Contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. sed intellectus speculativus non mouet: ut dicitur in tertio. de anima. cum igitur gaudium & dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

¶ Praeterea, Remedium agitudinis apponendum est ubi est agritudo: sed contemplatio veritatis est in intellectu, non ergo mitigat dolorem corporalem qui est in sensu.

¶ S E D C O N T R A est quod Augustinus dicit in primo So-

loquiorum, Videbatur mihi, si felle mentibus nostris veritatis fulgor apperiret, aut non me senturum fuisse illum dolorem aut certe pro nihilo toleraturum.

¶ R E S P O N D E O dicendum, sicut supra dictum est, quod in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit: omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est. & ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem. & tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator Sapientiae: & ideo homines ex contemplatione diuina, & futurae beatitudinis in tribulationibus gaudent: secundum illud Iacobi primo. Omne gaudium exultate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis, & quod est amplius etiam inter corporis cruciatibus huiusmodi gaudium inuenitur: sicut Tyburtius martyr cum nudatis plantis super ardentibus prunis incederet, dixit, Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine Iesu Christi.

¶ A D P R I M V M ergo dicendum, quod qui addit scientiam addit dolorem: vel propter difficultatem & defectum inueniendi veritatis: vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quae voluntati contrariantur: & sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat: ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

¶ Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non mouet animum ex parte rei speculatae: mouet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quae est quoddam bonum hominis & naturaliter delectabilis.

¶ Ad tertium dicendum, quod in viribus animae fit redundancia a superiori ad inferius: & secundum hoc delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum dolor & tristitia mitigentur per somnum & balnea.

AD Q V I N T V M sic proceditur. Videtur quod somnus & balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit: sed somnus & balneum ad corpus pertinent, non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

¶ Praeterea, Idem effectus non videtur causari ex contrariis causis: sed huiusmodi cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est: non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

¶ Praeterea, Tristitia & dolor secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt: sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus & membra, quam ad interiorum cordis dispositionem. non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

¶ S E D C O N T R A est quod Augustinus dicit 9. Confess. Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo. Et infra, Dormini & euigilauit, & non parua ex parte mitigatum inueni dolorem meum. Et inducit, quod in hymno Ambrosij dicitur, quod quies artus solutos reddit laboris vsui mentisque fessas allevat, lucetque soluit anxios.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod sicut dictum est, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motui corporis, & ideo illa, quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, & ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remedia reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio: hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est. unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

¶ A D P R I M V M ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio in quantum sentitur, delectationem causat: & per consequens tristitiam mitigat.

¶ Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est: & tamen omnis delectatio tristitiam mitigat, unde non est inconueniens, quod ex causis se invicem impediuntur tristitia mitigetur.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium & finem corporalis motionis, ut dicitur in libro de causa motus animalium.

¶ Non tristitia sit bo-
na vel mala, & quia bo-
nitate vel malitia.

IN primo articulo que-
ritur si tristitia sit bonu-
m vel malum. Et respondetur
quod tristitia sit bonum vel malum
secundum rationem. Et circa hoc
quatuor. Primo, utrum omnis
tristitia sit malum. Secundo, utrum
possit esse bonum honestum. Tercio,
utrum possit esse bonum utile. Quarto,
utrum dolor corporis sit summum ma-
lum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum omnis tristitia sit mala.

AD PRIMVM sic proceditur. Vi-
detur quod omnis tristitia sit ma-
la. Dicit enim Greg. Nice. Omnis
tristitia mali est suppositum natura: sed quod
naturaliter est malum, semper & ubique est
malum, ergo omnis tristitia est mala.
Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam
virtuosi, est malum, sed tristitiam omnes fu-
giunt, etiam virtuosi: quia ut dicitur in 7.
Echicor. Etsi prudens non intendat delecta-
tionem, tamen intendit non tristiari, ergo tristitia
est malum.

¶ Præterea, sicut malum corporale est ob-
iectum & causa doloris corporalis: ita ma-
lum spirituale est obiectum & causa tristitia-
e spiritualis, sed omnis dolor corporalis
est malum corporis, ergo omnis tristitia
spiritualis est malum animæ.

SED CONTRA. Tristitia de ma-
lo contrariatur delectationi de malo, sed
delectatio de malo est bona: unde in de-
fectionem quorundam dicitur Proverbio.
2. quod lætatur cum malefecerint, ergo
tristitia de malo est bona.

RESPONDEO dicendum, quod
aliquid esse bonum vel malum, potest dici
dupliciter. Vno modo simpliciter & secun-
dum se, & sic omnis tristitia est quoddam
malum: hoc enim ipsum, quod est appeti-
tum hominis anxiari de malo præfenti, ra-
tionem mali habet, impeditur enim per hoc
quod appetitus in bono. Alio modo dicitur
aliquid bonum vel malum ex suppositione
alterius, sicut verendum dicitur esse bo-
num ex suppositione alicuius turpis com-
missi, ut dicitur in 4. Echicor. Sic igitur
supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad
bonitatem pertinet quod aliquis de malo
præfenti tristetur, vel doleat: quod enim non
tristaretur vel non doleat: non posset esse
nisi, quia vel non sentiret, vel quia non re-
putaret sibi repugnans, & vtrunque isto-
rum est malum manifeste, & ideo ad boni-
tatem pertinet, ut supposita præfentia mali,
sequatur tristitia vel dolor: hoc est quod
Augustinus dicit 8. super Genes. ad literam.
Adhuc est bonu, quod dolet amissum bo-
num: nam nisi aliquid bonum remanisset
in natura, nullus boni amissi dolor esset in
pena: sed quia sermones morales sunt in
singularibus, quorum sunt operationes: il-
lud, quod est ex suppositione bonum, de-
bet bonum iudicari, sicut quod est ex su-
ppositione voluntarium, iudicatur volun-
tarium: ut dicitur in 3. Ethic. & supra habi-
tum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
Greg. Nicloquitur de tristitia ex parte mali
tristitantis, non autem ex parte sentientis
& repudiantis malum. Et ex hac etiam parte
omnes fugiunt tristitiam inquantum fugiunt

malum: sed sensum & refutationem mali non fugiunt. Et sic di-
cendum etiam est de dolore corporali: nam sensus & refutatio
mali corporalis attestatur natura bonæ. Unde patet responso
ad secundum & ad tertium.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum tristitia possit esse bonum honestum.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur
quod tristitia non habet rationem boni honesti.
Quod enim ad inferos deducit, contrariatur hone-
stis: sed sicut dicit Augustinus. 12. super Genes. ad lite-
ram, Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturba-
retur, ut non ad requiem beatorum iret: sed ad inferos peccato-
rum: ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

¶ Præterea, Bonum honestum habet rationem laudabilis &
meritorij: sed tristitia diminuit rationem laudis & meriti. Dicit
enim Apostolus 2. ad Corint. 9. Vnusquisque prout destinavit
in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate: ergo tristitia
non est bonum honestum.

¶ Præterea, sicut Augustinus dicit 14. de ciui. Dei. Tristitia est de his
quæ nobis nolentibus accidunt: sed non velle ea quæ præfenti-
aliter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi
diuinæ, cuius providentiæ subiacent omnia, quæ aguntur, ergo
cum conformitas humanæ voluntatis ad diuinam pertinet
rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est: videtur, quod
tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, & sic non habeat
rationem honesti.

SED CONTRA. Omne quod meretur præmium vi-
tæ æternæ, habet rationem honesti: sed tristitia est huiusmodi,
ut patet per id quod dicitur Matt. 5. Beati qui lugent, quoniam
ipsi consolabuntur: ergo tristitia est bonum honestum.

RESPONDEO dicendum, quod secundum il-
lam rationem, quia tristitia est bonum, potest esse bonum honestu-
m. Dicitur enim quod tristitia est bonum secundum cogni-
tionem & refutationem mali: quæ quidem duo in dolore
corporali attestantur bonitati naturæ: ex qua provenit quod
sensus sentit, & natura refugit lætiam, quod causat dolorem.
In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est
per rectum iudicium rationis, & refutatio mali est per volunta-
tem bene dispositam detestantem malum: omne autem bonum
honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine ratio-
nis & voluntatis: unde manifestum est, quod tristitia potest ha-
bere rationem boni honesti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnes passiones
animæ regulari debent secundum regulam rationis: quæ est ra-
dix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de
qua loquitur Augustinus. & ideo recedit a ratione honesti.

AD SECUNDVM dicendum, quod sicut tristitia de malo pro-
cedit ex voluntate & ratione recta, quæ detestatur malum, ita
tristitia de bono procedit ex ratione & voluntate peruersa quæ
detestatur bonum: & ideo talis tristitia impedit laudem vel
meritum boni honesti: sicut cum quis facit cum tristitia ele-
mosynam.

AD TERTIUM dicendum, quod aliqua præfentialiter eueniunt
quæ non sunt Deo volente: sed Deo permittente, sicut peccata
unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in
alio, non discordat a voluntate Dei: mala vero poenalia præfenti-
aliter contingunt etiam Deo volente: tamen non exigitur ad
rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit: sed
solum quod non contrariatur ordini diuinæ iustitiæ: ut supra
dictum est.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum tristitia possit esse bonum utile.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod
tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim
Ecclesiast. 30. Multos occidit tristitia, & non est
utilitas in illa.

¶ Præterea, Electio est de eo quod est utile ad fi-
nem aliquem: sed tristitia non est eligibilis: quini-
mo idem sine tristitia, quam cum tristitia est magis eligendum:
ut dicitur in 3. Topi. ergo tristitia non est bonum utile.

¶ Præterea, Omnis res est propter suam operationem, ut di-
citur in secundo de celo: sed tristitia impedit operationem,
ut dicitur in 10. Ethicorum ergo tristitia non habet rationem
boni utilitatis.

SED CONTRA. Sapiens non querit nisi vtilia: sed
sicut dicitur Eccles. 7. Cor sapientum, ubi tristitia, & cor stulto-
rum, ubi lætitia: ergo tristitia est utilis.

RESPONDEO dicendum, quod ex malo præfenti
inlur

inlur quo ad bonitatem &
malitiam: quidam sunt
per se mali, ut mentiri,
quidam per se boni, ut
colere Deum: quidam in-
differentes, ut leuare se-
culum de terra: quidam
solitarie sumpti, sonan-
tes malum, qui tamen
possunt ex aduersis ho-
nestati ut sint boni, ut
occidere hominem, hoc
enim solitarie sumptum
importat aliquid incon-
sonans rationi: violentia
enim priuatio vitæ hu-
manæ rationi dissonat,
sed si addatur propter
malum bonum ab habere
te autoritatem, &c. ef-
ficatur consonans ratio-
ni, nec propterea actus
malus moraliter fit bo-
nus: moraliter sed actus
qui si secundum se, id est
solitarie fieret, esset ma-
lus: moraliter quando fit
circumstantiis honestis
conditionibus est bonus
moraliter.

In hoc quarto genere lo-
catur intelligitur tristi-
tia, quæ in litera dicitur
simpliciter & secun-
dum se, id est solitarie,
mala, malitia moralis:
quia si appetitur & ha-
beretur sola, mala mora-
liter esset, ut patet ex di-
ctis: & tamen si appeta-
tur & habeatur suppo-
sito malo, &c. bona mo-
raliter esse potest: ut in
secundo & tertio articu-
lo patet.

AD PRIMVM igitur in
oppositum dicitur, quod
acquiescat de se per se,
ut opponitur ad per
accidens, & ut opponi-
tur ad cum alio: quod
enim est moraliter ma-
lum per se, id est contra
per accidens, habet
malitiam in aliquo mo-
do dicendi per se: & con-
sequenter nunquam per-
dit illam: quod autem
est malum moraliter per
se, id est non cum alio
habet solitarie malitiam,
quam ex coniunctione
cum alio perdit: & hoc
modo tristitia dicitur
secundum se mala mo-
raliter.

AD SECUNDVM dicendum,
quod ratio illa non con-
cludit tristitiam esse per
se malam moraliter, ut
dictum est, nec ad hoc af-
ferretur ab Authore, sed
concludit, quod tristitia
est mala moraliter, si so-
litarie sumatur: quia im-
portat aliquid solitarie
sumptum dissonans ra-
tioni, scilicet priuatio-
nem boni iniquitudi-
nemque appetitus.

AD TERTIUM dicendum,
quod ratio illa non con-
cludit tristitiam esse per
se malam moraliter, ut
dictum est, nec ad hoc af-
ferretur ab Authore, sed
concludit, quod tristitia
est mala moraliter, si so-
litarie sumatur: quia im-
portat aliquid solitarie
sumptum dissonans ra-
tioni, scilicet priuatio-
nem boni iniquitudi-
nemque appetitus.

AD SECUNDVM dicendum,
quod ratio illa non con-
cludit tristitiam esse per
se malam moraliter, ut
dictum est, nec ad hoc af-
ferretur ab Authore, sed
concludit, quod tristitia
est mala moraliter, si so-
litarie sumatur: quia im-
portat aliquid solitarie
sumptum dissonans ra-
tioni, scilicet priuatio-
nem boni iniquitudi-
nemque appetitus.

AD TERTIUM dicendum,
quod ratio illa non con-
cludit tristitiam esse per
se malam moraliter, ut
dictum est, nec ad hoc af-
ferretur ab Authore, sed
concludit, quod tristitia
est mala moraliter, si so-
litarie sumatur: quia im-
portat aliquid solitarie
sumptum dissonans ra-
tioni, scilicet priuatio-
nem boni iniquitudi-
nemque appetitus.

AD SECUNDVM dicendum,
quod ratio illa non con-
cludit tristitiam esse per
se malam moraliter, ut
dictum est, nec ad hoc af-
ferretur ab Authore, sed
concludit, quod tristitia
est mala moraliter, si so-
litarie sumatur: quia im-
portat aliquid solitarie
sumptum dissonans ra-
tioni, scilicet priuatio-
nem boni iniquitudi-
nemque appetitus.

AD TERTIUM dicendum,
quod ratio illa non con-
cludit tristitiam esse per
se malam moraliter, ut
dictum est, nec ad hoc af-
ferretur ab Authore, sed
concludit, quod tristitia
est mala moraliter, si so-
litarie sumatur: quia im-
portat aliquid solitarie
sumptum dissonans ra-
tioni, scilicet priuatio-
nem boni iniquitudi-
nemque appetitus.

AD SECUNDVM dicendum,
quod ratio illa non con-
cludit tristitiam esse per
se malam moraliter, ut
dictum est, nec ad hoc af-
ferretur ab Authore, sed
concludit, quod tristitia
est mala moraliter, si so-
litarie sumatur: quia im-
portat aliquid solitarie
sumptum dissonans ra-
tioni, scilicet priuatio-
nem boni iniquitudi-
nemque appetitus.

si carere mutabilibus rebus quibus frueba-
tur, aut frui se posse sperauerat: & hoc est
totum quod dicitur malum, id est pecca-
tum & poenæ peccati, ergo tristitia seu do-
lor non est summum malum hominis.

RESPONDEO dicendum, quod
impossibile est aliquam tristitiam seu do-
lorem esse summum hominis malum. Omnis
enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod
est verè malum, aut est de aliquo apparenti
malo, quod est verè bonum: dolor autem
seu tristitia, quæ est de verè malo, non po-
test esse summum malum, est enim aliquid
eo peius, scilicet vel non iudicare esse ma-
lum illud quod verè est malum, vel etiam
non refutare illud: tristitia autem vel do-
lor, qui est de apparenti malo, quod est ve-
rè bonum, non potest esse summum ma-
lum, quia peius esset omnino alienari a ve-
rè bono. Unde impossibile est quod aliqua
tristitia vel dolor sit summum hominis ma-
lum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
duo bona sunt communia & delectationi
& tristitia, scilicet iudicium verum de bo-
no & malo, & ordo debitus voluntatis ap-
probantis bonum & recusantis malum. Et
sic patet quod in dolore vel tristitia est ali-
quod bonum, per cuius priuationem po-
test fieri deterius, sed non in omni delecta-
tione est aliquid malum, per cuius remo-
tionem possit fieri melius. Unde delectatio
aliqua potest esse summum hominis bo-
num, eo modo quo supra dictum est, tri-
stitia autem non potest esse summum ho-
minis malum.

AD SECUNDVM dicendum, quod hoc ipsum
quod est voluntatem repugnare malo, est
quoddam bonum: & propter hoc tristitia
vel dolor non potest esse summum malum,
quia habet aliquam permixtionem boni.

AD TERTIUM dicendum, quod peius est
quod nocet meliori quam quod nocet pe-
iori: malum autem dicitur, quia nocet ut
dicitur Aug. in Ench. unde maius malum est
quod est malum animæ quam quod est ma-
lum corporis. Unde non est efficax ratio,
quam Augustinus inducit non ex sensu suo, sed
ex sensu alterius.

**QVAESTIO QUADRA-
gesima. De passionibus irascibilibus &
primò de spe & desperatio-
ne, in octo articu-
los diuisa.**

CONSEQUENTER con-
siderandum, est de passio-
nibus irascibilibus.
¶ Et primò, de spe & despera-
tione. Secundo, de timore &
audacia. Tercio, de ira.

CIRCA PRIMVM quatuor octo. Primo,
utrum spes sit idem quod desiderium vel
cupiditas. Secundo, utrum spes sit in vi
cupiditas. Tercio, utrum spes sit in brutis animalibus. Quarto,
utrum spes sit in brutis animalibus. Quinto,
utrum spes sit in brutis animalibus. Sexto,
utrum spes sit in brutis animalibus. Septimo,
utrum spes sit in brutis animalibus. Octauo,
utrum spes sit in brutis animalibus.

AD PRIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod spes sit idem
quod desiderium, siue cupi-
ditas. Spes enim ponitur vna
quatuor principium passio-
num secundum S. Thom.

AD SECUNDVM sic procedi-
tur. Videtur quod spes sit idem
quod desiderium, siue cupi-
ditas. Spes enim ponitur vna
quatuor principium passio-
num secundum S. Thom.

¶ Super Quæstionibus
quadraginta Articuli
primi.

¶ Nartie. primo quæst. 40. in
responsione ad tertium, aduertit quod
differentia secundum pos-
sibile vel impossibile ad
eius non omnino per
accidens se habere ad ap-
petitum, & quod secun-
dum hanc differet spes
a desperatione: dedit si-
quidem Authore parum
perfectis huius differe-
ntie respectu appe-
titus: quoniam est de
secundariis differentiis
nullam constituentibus
passionem: si spes enim
differt a desperatione,
primo per simplicem
accessum & recessum a
bono arduus per pos-
sibilitatem autem & im-
possibilitatem secunda-
rio. Unde si despera-
tio passio sensitiua non
causetur nisi a bono ar-
duo attinens impos-
sibile desperatione tamen
in voluntate causatur
quandoque ex bono
arduo futuro estimato:
quod non erit, quanta-
vis credatur possibile:
ut patet se ferre creden-
tes Deum omnia poten-
tem ad superandum om-
nia peccata mundi: &
quia estimantur sunt
sibi nunquam dandum. Supra q. 95.
veniam, & desperatio de 3. artic. 1.
quia æterna saliquid tamen cor. 1. & 3.
men perierant habere diff. 26. q. 1.
re in littera manifestatur, 1. cor. 13.
Et ex hoc, quod re. 1. cor. 13. 4.
minus meus causa. 1. cor. 13. 4.
ab appetitu est ob. 1. cor. 13. 4.
etiam appetitum ad. 1. cor. 13. 4.
h h s enim

enim consequendū mo-
net quod appetit, & ex
differentia appetit de-
siderij & spem potest fa-
cile patere: multum enim
desiderat appetitum,
quod tamen non sperant
illud: & multa difficulta
bona concupiscuntur,
quae non sperantur: pro-
pterea quia non assu-
mantur ab appetenti-
bus, ut possibilia eis esse
necesse est: & tamen de
concupiscere, vel de de-
siderare, & non sperare.

¶ Præterea, Passiones differunt secundum
obiecta: sed idem est obiectum spei & cu-
piditatis siue desiderij, scilicet bonum futu-
rum, ergo spes est idem quod cupiditas siue
desiderium. Si dicatur quod spes addit su-
pra desiderium possibilitatem adipiscendi
bonum futurum, Contra, Id quod per ac-
cidens se habet ad obiectum, non variat spe-
ciem passionis: sed possibile se habet per ac-
cidens ad bonum futurum, quod est obiectum
cupiditatis, vel desiderij, & spei, ergo
spes non est passio specie differens a deside-
rio vel cupiditate.

¶ SED CONTRA, Diverfarum po-
tentiarum sunt diversae passionis specie
differentes: sed spes est in irascibili: deside-
rium autem & cupiditas in concupiscibili.
ergo spes differt specie a desiderio & cu-
piditate.

¶ RESPONDEO dicendum, quod
species passionis ex obiecto consideratur,
circa obiectum autem spei quatuor condi-
tiones attenduntur. Primo quidem, quod
sit bonum, non enim proprie loquendo,
est spes nisi de bono: & per hoc differt
ab illis: contra rationem enim proprie lo-
quendo, non enim spes est de presen-
tiam habito, & per hoc differt spes a gau-
dio, quod est de bono praesentis. Tertio re-
quiritur quod sit aliquid arduum cum
difficultate adipiscibile: non enim aliquis
dicitur aliquid sperare minimum, quod ita-
lim est in sua potestate, ut habeat: & per
hoc differt spes a desiderio vel cupiditate,
quae est de bono futuro absolute: unde
pertinet ad concupiscibilem, spes autem
ad irascibilem. Quarto, quod illud arduum
sit possibile adipisci: non enim aliquis
sperat id quod omnino adipisci non po-
test, & secundum hoc differt spes a de-
speratione. Sic ergo patet, quod spes differt
a desiderio, sicut differunt passionis
irascibilis a passionibus concupiscibilis, &
propter hoc spes praesupponit desiderium:
sicut & omnes passionis irascibilis praesup-
ponunt passionis concupiscibilis, ut su-
pra dictum est.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
Aug. ponit cupiditatem loco spei propter
hoc quod utrunque respicit bonum futu-
rum. Et quia bonum quod non est arduum,
quasi nihil reputatur: ut sic cupiditas maxi-
me videatur tendere in bonum arduum, in
quod etiam tendit spes.

¶ Ad secundum dicendum, quod obiectum
spei non est bonum futurum absolute, sed
autem appetentiam dum arduitate & difficultate adipiscendi,
ut dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod obiectum
spei non tantum addit possibilitatem super
obiectum desiderij, sed etiam arduitatem,
quae ad aliam potentiam facit spem perti-
nere, scilicet ad irascibilem, quae respicit
arduum, ut in primo dictum est: possibile
autem & impossibile non omnino per ac-
cidens se habent ad obiectum appetituum
virtutis. Nam appetitus est principium
motus, nihil autem movetur ad aliquid
nisi sub ratione possibili, nullus enim mo-
vetur ad id quod aestimat impossibile ad-
ipisci: & propter hoc spes differt a despera-
tione secundum differentiam possibili &
impossibilis.

ARTICVLVS II.

¶ Verum spes sit in vi apprehensiva, an
in vi appetitiva.

¶ Verum spes sit in vi apprehensiva, an
in vi appetitiva.



DE SECVNDVM sic proceditur. Vide-
tur quod spes pertinet ad vim cogniti-
vam. Spes enim videtur esse expectatio
quidam: dicit enim Apostolus Rom. 8. Si
autem quod non videmus speramus, per
patientiam expectamus. sed expectatio vi-
detur ad vim cognitivam pertinere, cuius
est expectare. ergo spes ad cognitivam per-
tinet.

¶ Præterea, Idem est (ut videtur) spes quod fiducia: unde & spe-
rantes confidentes vocamus: quasi pro eodem vires eo, quod
est confidere & sperare: sed fiducia sicut & fides, videtur ad vim
cognitivam pertinere: ergo & spes.

¶ Præterea, Certitudo est proprietas cognitivae virtutis: sed
certitudo attribuitur spei, ergo spes ad vim cognitivam per-
tinet.

¶ SED CONTRA, Spes est de bono, sicut dictum est:
bonum autem in quantum huiusmodi, non est obiectum co-
gnitivae, sed appetitivae virtutis: ergo spes non pertinet ad co-
gnitivam, sed appetitivam virtutem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum spes importet
extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet
ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie
ad appetitum: actio vero virtutis cognitivae pertinet non se-
cundum motum cognoscens ad res, sed potius secundum
quod res cognoscit in cognoscendo. Sed quia vis cognitiva
mouet appetitivam, representando ei suum obiectum, secun-
dum diversas rationes obiecti apprehensum, insequuntur diversi
motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu
ex apprehensione boni, & alius ex apprehensione mali, & simi-
liter alius motus ex apprehensione praesentis & futuri, absoluti
& ardui, possibilis & impossibilis: & secundum hoc spes est
motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni
futuri, ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in hu-
iusmodi obiectum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quia spes respicit
ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, si-
cut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum pro-
prium virtutem & secundum virtutem alterius. Quod ergo
aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur ex-
pectare, sed sperare tantum: sed proprie dicitur expectare quod
sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicitur expectare quasi ex
alio spectare: in quantum scilicet vis apprehensiva praecedens
non solum respicit ad bonum, quod intendit adipisci, sed etiam
ad illud cuius virtute adipisci sperat: secundum illud Ecclesiastae
31. Respiciens etiam ad adiutorium hominum. Motus ergo spei
quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis
cognitivae praecedentem.

¶ Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat,
& aestimat se posse adipisci, credit se adepturum, & ex tali fide
in cognitivam praecedente motus sequens in appetitu, fiducia
nominatur: denominatur enim motus appetitivus a cognitione
praecedente: sicut effectus ex causa magis nota: magis enim co-
gnoscit vis apprehensiva suum actum, quam actum appetitivae.
¶ Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui
non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis:
sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum: & hoc
propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis
quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICVLVS III.

¶ Verum spes sit in brutis animalibus.



DE TERTIVM sic proceditur. Videtur quod
in brutis animalibus non sit spes: Spes enim est
de futuro bono: ut Damasc. dicitur: cognoscere
futura non pertinet ad animalia bruta: quae
habent solum cognitionem sensitivam: quae non est
futurorum, ergo spes non est in brutis animalibus.

¶ Præterea, Obiectum spei est bonum possibile adipiscibile: pos-
sibile & impossibile sunt quaedam differentiae veri & falsi, quae
solum sunt in mente: ut Philosophus dicit in 6. Meta. ergo spes
non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

¶ Præterea, August. dicit super Gen. ad literam, quod animalia
mouentur visis: sed spes non est de eo quod videtur, nam Quod
videt quis quid sperat? ut dicitur Rom. 8. ergo spes non est in
brutis animalibus.

¶ SED CONTRA, Spes est passio irascibilis: sed in bru-
tis animalibus est irascibilis: ergo & spes.

¶ RESPONDEO dicendum, quod interiores passionis
animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt: ex
quibus apparet, quod animalibus brutis est spes. Si enim can-
nis

obiecto cognito ex defectu cognitionis provenit: & ad ignobiliter appen-
ditur spectat, si vero creditur quod animalia timent & sperant ex obiecto lu-
turo cognito, tunc animalia ponuntur nobiliter appetere: pote ex propria
causa appetitus animalium. Et servatur unio: omnia passionum eorum, quoniam
sicut amant & odiant, delectantur & tristantur animaliter, ex propriis obie-
ctis illarum passionum.

¶ Præterea, Idem est (ut videtur) spes quod fiducia: unde & spe-
rantes confidentes vocamus: quasi pro eodem vires eo, quod
est confidere & sperare: sed fiducia sicut & fides, videtur ad vim
cognitivam pertinere: ergo & spes.

¶ Præterea, Certitudo est proprietas cognitivae virtutis: sed
certitudo attribuitur spei, ergo spes ad vim cognitivam per-
tinet.

¶ SED CONTRA, Spes est de bono, sicut dictum est:
bonum autem in quantum huiusmodi, non est obiectum co-
gnitivae, sed appetitivae virtutis: ergo spes non pertinet ad co-
gnitivam, sed appetitivam virtutem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum spes importet
extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet
ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie
ad appetitum: actio vero virtutis cognitivae pertinet non se-
cundum motum cognoscens ad res, sed potius secundum
quod res cognoscit in cognoscendo. Sed quia vis cognitiva
mouet appetitivam, representando ei suum obiectum, secun-
dum diversas rationes obiecti apprehensum, insequuntur diversi
motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu
ex apprehensione boni, & alius ex apprehensione mali, & simi-
liter alius motus ex apprehensione praesentis & futuri, absoluti
& ardui, possibilis & impossibilis: & secundum hoc spes est
motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni
futuri, ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in hu-
iusmodi obiectum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quia spes respicit
ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, si-
cut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum pro-
prium virtutem & secundum virtutem alterius. Quod ergo
aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur ex-
pectare, sed sperare tantum: sed proprie dicitur expectare quod
sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicitur expectare quasi ex
alio spectare: in quantum scilicet vis apprehensiva praecedens
non solum respicit ad bonum, quod intendit adipisci, sed etiam
ad illud cuius virtute adipisci sperat: secundum illud Ecclesiastae
31. Respiciens etiam ad adiutorium hominum. Motus ergo spei
quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis
cognitivae praecedentem.

¶ Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat,
& aestimat se posse adipisci, credit se adepturum, & ex tali fide
in cognitivam praecedente motus sequens in appetitu, fiducia
nominatur: denominatur enim motus appetitivus a cognitione
praecedente: sicut effectus ex causa magis nota: magis enim co-
gnoscit vis apprehensiva suum actum, quam actum appetitivae.
¶ Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui
non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis:
sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum: & hoc
propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis
quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Verum spes contrarietur desperationi.



DE QVARTVM sic pro-
ceditur. Videtur quod despe-
ratio non sit contraria spei.
Vni enim vnum est contra-
rium: ut dicitur in 10. Meta.
sed spes contrariatur timori, non ergo con-
trariatur ei desperationi.

¶ Præterea, Contraria videntur esse circa
idem, sed spes & desperatio non sunt circa
idem, nam spes respicit bonum, desperatio
autem est propter aliquid malum impe-
ditum adeptionis boni. ergo spes non
contrariatur desperationi.

¶ Præterea, Motui non contrariatur motus,
quies vero opponitur motui, ut privatio:
sed desperatio magis videtur importare
immobilitatem, quam motum ergo non
contrariatur spei, quae importat motum
extensionis in bonum speratum.

¶ SED CONTRA est quod despe-
ratio nominatur per contrarium.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut
supra dictum est, in mutationibus inveni-
tur duplex contrarietas. Una secundum ac-
cessum ad contrarios terminos: & talis con-

trarietas sola invenitur in passionibus con-
cupiscibilis: sicut amor, & odium con-
trariantur. Alio modo per accessum & per
recessum respectu eiusdem termini, & ta-
lis contrarietas invenitur in passionibus
irascibilis, sicut supra dictum est. Obie-
ctum autem spei, quod est bonum ar-
duum, habet quidem rationem attractivam,
prout consideratur cum possibilitate ad-
ipiscendi, & sic tendit in ipsum spes, quae
importat quandam accessum: sed secun-
dum quod consideratur cum impossibili-
tate obtinendi, habet rationem repulsivam,
quia, ut dicitur in 3. Ethic. cum ventum fue-
rit ad aliquid impossibile, tunc homines
discedunt: & sic respicit hoc obiectum de-
speratio, unde importat motum cuiusdam
recessus, & propter hoc contrariatur spei,
sicut recessus accessui.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
timor contrariatur spei secundum contra-
rietatem obiectorum scilicet boni & mali:
hæc enim contrarietas invenitur in passio-
nibus irascibilis secundum quod derivantur
a passionibus concupiscibilis, sed despe-
ratio contrariatur ei solum secundum con-
trarietatem accessus & recessus.

¶ Ad secundum dicendum, quod despera-
tio non respicit malum sub ratione mali:
sed per accidens, quandoque respicit malum
in quantum facit impossibilitatem ad-
ipiscendi: potest autem esse desperatio ex solo
superexcessu boni.

¶ Ad tertium dicendum, quod desperatio
non importat solam privationem spei: sed
importat quandam recessum a re deside-
rata propter astringentem impossibilitatem a-
dipiscendi, unde desperatio praesupponit
desiderium sicut & spes: de eo enim quod
sub desiderio nostro non cadit, neque spem,
neque desperationem habemus: & propter
hoc etiam virumque eorum est de bono,
quod sub desiderio cadit.

quod non est in seipso, non repugnat perceptioni sensitivae, in hoc enim
convenit cum praeterito, neutrum enim est in seipso: & tamen illud percipitur
memorando proprium autem futuro ut distinguitur contra praeteritum & pre-
sens, est, non esse nec fuisse per hoc non immutatur nec immutabile sensum, &
quoniam non aliter percipitur tempus a parte sensitiva nisi per immutatio-
nem, ideo futurum re-

trarietas sola invenitur in passionibus con-
cupiscibilis: sicut amor, & odium con-
trariantur. Alio modo per accessum & per
recessum respectu eiusdem termini, & ta-
lis contrarietas invenitur in passionibus
irascibilis, sicut supra dictum est. Obie-
ctum autem spei, quod est bonum ar-
duum, habet quidem rationem attractivam,
prout consideratur cum possibilitate ad-
ipiscendi, & sic tendit in ipsum spes, quae
importat quandam accessum: sed secun-
dum quod consideratur cum impossibili-
tate obtinendi, habet rationem repulsivam,
quia, ut dicitur in 3. Ethic. cum ventum fue-
rit ad aliquid impossibile, tunc homines
discedunt: & sic respicit hoc obiectum de-
speratio, unde importat motum cuiusdam
recessus, & propter hoc contrariatur spei,
sicut recessus accessui.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
timor contrariatur spei secundum contra-
rietatem obiectorum scilicet boni & mali:
hæc enim contrarietas invenitur in passio-
nibus irascibilis secundum quod derivantur
a passionibus concupiscibilis, sed despe-
ratio contrariatur ei solum secundum con-
trarietatem accessus & recessus.

¶ Ad secundum dicendum, quod despera-
tio non respicit malum sub ratione mali:
sed per accidens, quandoque respicit malum
in quantum facit impossibilitatem ad-
ipiscendi: potest autem esse desperatio ex solo
superexcessu boni.

¶ Ad tertium dicendum, quod desperatio
non importat solam privationem spei: sed
importat quandam recessum a re deside-
rata propter astringentem impossibilitatem a-
dipiscendi, unde desperatio praesupponit
desiderium sicut & spes: de eo enim quod
sub desiderio nostro non cadit, neque spem,
neque desperationem habemus: & propter
hoc etiam virumque eorum est de bono,
quod sub desiderio cadit.

ARTICVLVS V.

¶ Verum causa spei sit experientia.



DE QVINTVM sic
proceditur. Videtur quod
experientia non sit cau-
sa spei. Experientia enim
ad vim cognitivam per-
tinet: unde Philosophus
dicit in 2. Ethic. quod
virtus intellectualis in-
diget experimento & tempore: spes autem
non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut
dictum est, ergo experientia non est causa
spei.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhetor.
quod senes sunt difficilis spei propter ex-
perientiam: ex quo videtur quod experien-
tia sit causa defectus spei: sed non est idem
causa oppositorum, ergo experientia non
est causa spei.

¶ Præterea, Philosophus dicit in secundo
de celo, quod de omnibus enuntiare ali-
quid, & nihil praetermittere, quandoque est
signum stultitiae: sed quod homo tenet o-
mnia ad magnitudinem spei, pertinere vi-
detur. Stultitia autem provenit ex inexpe-
rientia, ergo inexperientia videtur esse ma-
gis causa spei, quam experientia.

¶ SED CONTRA est quod Phi-

losophus dicit in 2. Ethic. quod
scitatur, quod A est futurum, cognoscitur praesens praeparatio futuri: dum
vero cognoscitur quod A erit, cognoscitur ipsum futurum, & sensum
cognitioni non praesens, sed futurum repugnat, consequens est quod li-
cognitio non possit percipere, quam quod timet, periculo com-
minari

scitatur, quod A est futurum, cognoscitur praesens praeparatio futuri: dum
vero cognoscitur quod A erit, cognoscitur ipsum futurum, & sensum
cognitioni non praesens, sed futurum repugnat, consequens est quod li-
cognitio non possit percipere, quam quod timet, periculo com-
minari

Præterea, Tullius dicit in 4. de Tusculanis quæstionibus, quod de illis timentibus cum futura sunt, de quorum præsentia tristatur: sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari. ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

Præterea, Spes timori opponitur, sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum in 9. Ethic. & Aposto. dicit ad Gal. 6. Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapiens, ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

Præterea, Verecundia est quædam species timoris (ut supra dictum est) sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ, ergo timor.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 2. Rhet. quod non omnia mala timentur, puta si aliquis erit iniustus, aut tardus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, sicut obiectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci, ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id, quod omnino subiacet potestati & voluntati nostræ, non habet rationem terribilis: sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, & ideo proprie non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, in quantum est ab exteriori causa: puta cum aliquis timet commorari in locitate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur, sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem, quam culpam secundum propriam rationem, id est in quantum est voluntaria: sic enim non habet, ut timeatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod separatio à Deo est quædam poena consequens peccatum: & omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia & timor in vno conueniunt, quia vtrunque est de malo: differunt autem in duobus. In vno quidem quia tristitia est de malo præsentis, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia cum sit in concupiscibili respicit malum absolute: vnde potest esse de quocunque malo, siue paruo siue magno. timor vero cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate seu difficultate, quæ tollitur, in quantum aliquid subiacet voluntati: & ideo non omnia timeamus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia: sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se vel per alium: & ideo spes potest esse de actu virtutis qui est in potestate nostra constitutus: sed timor est de malo quod non subiacet nostræ potestati: & ideo semper malum quod timeatur, est a causa extrinseca, bonum autem quod speratur, potest esse & a causa intrinseca, & a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, verecundia non est timor de actu ipso peccati: sed de turpitudine vel ignominia, quæ consequitur ipsum, quæ est a causa extrinseca.

ARTICVLVS VIII.

¶ Verum timor ipse timoris possit.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timeatur, timendo custoditur, ne amittatur: sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam: si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo, ne timeat, quod videtur esse inconueniens.

Præterea, Timor est quædam fuga: sed nihil fugit seipsum, ergo timor non timet timorem.

Præterea, Timor est de futuro: sed ille qui timet, iam habet timorem, non ergo potest timere timorem.

SED CONTRA est, quod homo potest amare amorem, & dolere de dolore, ergo etiam par ratione potest timere timorem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra: timor autem partim provenit ex causa extrinseca, & partim subiacet voluntati, provenit quidem ex causa extrinseca, in quantum est passio quædam consequens phantasiam imminenti mali: & secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet imminet ei necessitas timendi propter ingruentiam alicuius excellentis mali: subiacet autem voluntati in quantum appetitus inferior obedit rationi: vnde homo potest timorem repellere. & secundum hoc timor non potest timeri: ut dicit Augustinus in lib. 83. quæstio.

ARTICVLVS V. ET VI.

Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset vti ad ostendendum, quod timor nullo modo teneatur, ideo ad eas respondendum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non omnis timor est vnus timor, sed secundum diversa quæ timeantur, sunt diversi timores: nihil ergo prohibet quin in vno timore aliquis præteruet se ab alio timore: & sic custodiat se non timere tunc illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor quo timeatur malum imminens, & alius timor quo timeatur ipse timor mali imminens, non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diversitatem timorum iam dictam, timore præsentis potest homo timere futurum timorem.

ARTICVLVS V.

¶ Verum repentina magis timeatur.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod insolita & repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono ita timor est de malo: sed experientia facit augmentum spei in bonis, ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

Præterea, Philosophus dicit in secundo Rhet. quod magis timentur non illi qui acutè irascuntur, sed mites & astuti. constat autem quod illi qui acutè irascuntur, magis habent subitos motus, ergo ea quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

Præterea, Quæ sunt subita, minus considerari possunt, sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur. vnde Philosophus dicit in 3. Ethic. quod aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui si cognouerint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt, ergo repentina minus timentur.

SED CONTRA est, quod August. dicit in 2. Confess. Timor insolita & repentina exhorret rebus quæ amantur, aduersantia, dum præcauet securitati.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est obiectum timoris est malum imminens, quod non de facili repellitur potest. hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, & ex debilitate timentis: ad vtrunque autem horum operatur quod aliud sit insolitum & repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens maius appareat, omnia enim corporalia & bona & mala quanto magis considerantur, minora apparent: & ideo sicut propter diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in 2. de Tuscul. quæstionibus, ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum & repentinum facit ad debilitatem timentis, in quantum subrahitur remedia, quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod obiectum spei est bonum, quod quis potest adipisci, & ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem: & eadem ratione diminuerent timorem, quia timor est de malo, cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum: ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam: & ideo nocumeta ab eis illata non ita sunt repentina, quin prævideantur sed homines mites & astuti occultant iram, & ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso aduenit: & propter hoc Philosophus dicit, quod magis timentur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo bona vel mala corporalia in principio maiora apparent: cuius ratio est, quia vnumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito. vnde cum aliquis statim a paupertate ad diuitias transit, propter paupertatem præexistente diuitias magis æstimat: & e contrario, diuites statim ad paupertatem deuenientes, eam magis horrent: & propter hoc malum repentinum magis timeatur: quia magis videtur esse malum. sed potest propter aliquod accedens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat, puta cum hostes se insidiosè occultant: & tunc verum est, quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICVLVS VI.

¶ Verum ut contra quæ est remedium magis timeatur.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda, ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis (ut supra dictum est) sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis:

salutis: ergo talia mala nullo modo timentur. Præterea, Malo mortis nullo remedio adhiberi potest: non enim tamen mors maxime timeatur, ut dicit Philosophus in 2. Rhet. non ergo ea magis timeantur quæ remedium non habent.

Præterea, Philosophus dicit in 1. Ethic. quod non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est vnus dies: neque quod est perpetuum eo quod non est perpetuum: ergo eadem ratio non neque maius malum, sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem: ergo propter hoc non sunt peiora vel magis timenda.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 2. Rhetoric. quod omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque si peccauerint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia.

RESPONDEO dicendum, quod obiectum timoris est malum. vnde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris: malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut supra dictis apparet: inter ceteras autem circumstantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali, quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur: vnde, si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum: & secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuum pati, habet quodammodo infinitum augmentum, mala autem quæ postquam adueniunt, non possunt habere remedium, vel non de facili accipiuntur ut perpetua vel diuturna: & ideo maxime redduntur timenda.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod remedium mali est duplex. Vnum per quod impeditur futurum malum, ne adueniat: & tali remedio sublato aufertur spes, & per consequens timor: vnde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est quo malum iam præsens remouetur: & de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod licet mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de propè, non timeatur, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de bono, quod est bonum secundum speciem suam, si autem non sit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QV AESTIO QVADRAGESIMA-
tertia, De causa timoris in duos
articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de causa timoris. Et circa hoc quaruntur duo. Primo, vtrum causa timoris sit amor. Secundo, vtrum causa timoris sit defectus.

ARTICVLVS I.

¶ Verum causa timoris sit amor.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid est causa eius: sed timor introducit amorē charitatis: ut Aug. dicit super Canonicam Ioan. ergo timor est causa amoris, & non e converso.

Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet. quod illi maxime timeantur a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala: sed propter hoc, quod ab aliquo expectamus malum, magis prouocamur ad odium eius, quam ad amorē: ergo timor magis causatur ab odio, quam ab amore. Præterea, Supra dictum est, quod ea quæ sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilius: sed ea quæ sunt ex amore, maxime proueniunt ex intimo cordis: ergo timor ex amore non causatur.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. 83. quæst. Nulli dubium est non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. amor igitur est causa timoris.

RESPONDEO dicendum, quod obiecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales, vel artificiales: quia passionibus animæ speciem recipiunt ab obiectis, sicut res prædictæ a suis formis. Sicut igitur quicquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam, ita etiam quicquid, & quocumque modo est causa obiecti, est causa passionis. Contingit

autem aliquid esse causam obiecti, vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis, sicut obiectum delectationis est bonum apparens, conueniens coniunctum cuius causæ efficiens est illud, quod facit coniunctionem, vel quod facit conuenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni: causa autem per modum dispositionis materialis est habitus, vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conueniens aut apparens illud bonum, quod est ei coniunctum. Sic igitur in proposito obiectum timoris est æstimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest, & ideo illud, quod potest inferre tale malum, est causa effectiua obiecti timoris: & per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris & obiecti eius per modum dispositionis materialis. & hoc modo amor est causa timoris: ex hoc enim quod aliquis amat aliquid bonum, sequitur quod priuatium talis boni sit ei malum: & per consequens, quod timeat ipsum tanquam malum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, timor per se & primo respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato: & sic per se timor nascitur ex amore. secundario vero respicit ad id per quod prouenit tale malum: & sic per accidens quandoque timor inducit amorem: in quantum scilicet homo qui timet puniri à Deo seruat mandata eius, & sic incipit sperare, & spes introducit amorem: ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ille, à quo expectamus mala, primo quidem odio habetur: sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari, bonum autem iam contrariatur malum, quod timeatur à principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis: amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, ut dictum est.

ARTICVLVS II.

¶ Verum causa timoris sit defectus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timeantur: sed defectus non est causa timoris.

Præterea, Illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu: sed tales non timeant, ut dicitur in 2. Rhet. ergo defectus non est causa timoris.

Præterea, decretare ex fortitudine prouenit non ex defectu: sed decretales timeant eos qui pro eisdem decernant: ut dicitur in 2. Rhet. ergo defectus non est causa timoris.

SED CONTRA, Contrariarum contrariæ sunt cause: sed diuitiæ, & robur, & multitudo amicorum & potestas excludunt timorem, ut dicitur in 2. Rhet. ergo ex defectu horum timor causatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, duplex causa timoris accipi potest, vna quidem per modum materialis dispositionis ex parte eius, qui timet: alia per modum causæ efficientis ex parte eius, qui timeatur. Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo, est causa timoris: ex quo enim defectu virtutis contingit, quod non possit aliquis timorem requirere defectus cum aliqua mensura: minor enim timorem requiritur defectus cum aliqua mensura, quam defectus est defectus, qui causat timorem futuri mali, quam defectus est defectus, de quo est tristitia: & adhuc esset consequens malum præsens, de quo est tristitia: & adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni contrarium timeatur. Quantum vero ad secundum, virtutis, cuius contrarium timeatur, est causa timoris. ex hoc enim, tus & robur per se loquendo, est virtuosum, est virtuosum, quod aliquid quod apprehenditur ut nocuum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repellit non potest, contingit tamen per accidens quod aliquis defectu ex ista parte causat timorem: in quantum ex aliquo defectu contingit, quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter iniustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione præsentis mali: & ideo iste defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod certantes timeant non propter po-

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ira & audacia & omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt. Vno modo

AD SCIENTIAM FERUOR non fit maxime effectus iræ. Feruor enim, sicut fuprà dictum eft, principium eft & caufa omnium paffionum: cum ergo caufa fit potior effectus, videtur quod ira non faciat maxime feruorem.

Præterea, illa, quæ de fe excitat feruorem, per temporis afcenditatem magis augetur, ficut amor diuturnitate conualefcit: fed ira

sed ira per tractum temporis debilitatur. Dicit enim Philosophus in tertio Rhetoric. quod tempus quietat iram: ergo ira non proprie causat feruorem.

Præterea, feruor additus feruori augmentat feruorem: sed maior ira superueniens facit iram mitescere: ut Philosophus dicit in secundo Rhetoric. ergo ira non causat feruorem.

SED CONTRA est quod Damascius dicit quod ira est feruor eius, qui circa cor est, sanguinis ex euaporatione felis fiens.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est, corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus: manifestum est autem, quod quilibet appetitus etiam naturalis fortius tendit in id, quod est sibi contrarium, si fuerit præsens: unde videmus, quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agentem motus autem appetitus ira causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente: & ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictæ: & ex hoc sequitur magna vehementia & impetuositas in motu ira. Et quia motus ira non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor: consequenter fit motus ira: causatus cuiusdam feruoris sanguinis, & spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ: & exinde est, quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. unde Greg. dicit in 5. Moralium, Ira sua stimulis accensum cor palpat, corpus tremat, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur iustitiam, quidem elationem format, sed sensus quid loquatur ignorat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod amor ipse non ira tendit, nisi cum eum prodiit indignitas: ut Aug. dicit in 10. De Trin. Et ideo quando homo patitur detrimentum amatae excellentiæ propter iniuriam illatam, magis sentitur amor: & ideo feruentius cor movetur ad remouendum impedimentum rei amatae: ut sic feruor ipse amoris per iram crescat, & magis sentitur. Et tamen feruor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem & ad iram. Nam feruor amoris est cum quadam dulcedine & lenitate: est enim in bonum amatum: & ideo assimilatur calori aeris & sanguinis: propter quod sanguis nec sunt magis amatiui: & dicitur quod cogit amare iecur in quo fit quædam generatio sanguinis. Feruor autem ira est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii: unde assimilatur calori ignis & cholera: & propter hoc Damascius dicit, quod procedit ex vaporazione felis, & felle nominatur.

Ad secundum dicendum, quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, memoria de facili excidit: ira autem causatur ex memoria iniuriæ illatæ: & ideo causa ira per tempus diminuitur paulatim: quoniamque totaliter tollatur. Maior etiam videtur iniuria quando primo sentitur & paulatim diminuitur: eius æstimatio, secundum quod magis receditur a præsentis sensui iniuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria: unde Philosophus dicit in 8. Ethicorum, quod si diuturnæ fiat amici absentia, videtur amicitia obliuioni facere: res in præsentia amici semper per repus multiplicatur causa amicitia, & ideo amicitia crescit. Et similiter est de ira si continue multiplicetur causa ipsius. Tamen hoc ipsum, quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius: sicut enim ignis magnus cito extinguitur consumpta materia: ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus diuisa in plures partes diminuitur: & ideo quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum, & præcipue si ad secundum fuerit maior ira: nam iniuria, quæ excitat iram, ad primum videbitur, comparatione secundæ iniuriæ quæ æstimatur maior, esse parua vel nulla.

ARTICVLVS III.

Primum in maximis causis taciturnitatis.

QUARTVM sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur: sed per crementum ira, vique ad locutionem peruenit: ut patet per gradus ira quos Dominus assignat Matth. 5. dicens, Qui irascitur fratri suo, & qui dixerit fratri suo, racha, & qui dixerit fratri suo, fatue, ergo ira non causat taciturnitatem.

Præterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata: unde dicitur Prover. 25. Sicut vrbs patens, & absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum, sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est: ergo facit maxime profuere in verba inordinata: non ergo causat taciturnitatem.

Præterea, Matth. 12. dicitur, Ex abundantia cordis os loquitur, sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est: ergo maxime causat locutionem: non ergo causat taciturnitatem.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in 5. Moralium, quod ira per silentium clausa intra mentem, vehementius æstuat.

RESPONDEO dicendum, quod ira sicut iam dictum est, & cum ratione est, & impedit rationem: & ex utraque parte potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quod est non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione: unde Greg. in 5. Moralium dicit, Aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio silentium inducit. Ex parte vero impeditur rationis, quia, sicut dictum est, perturbatio ira vique ad exteriora membra perducitur: & maxime ad illa membra, in quibus expressius relucet veligium cordis, sicut in oculis & in facie & in lingua: unde dictum est, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi. Potest ergo esse tanta perturbatio ira, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi: & tunc sequitur taciturnitas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod augmentum ira quædamque est vique

etiam crescit ira: dicit enim Philosophus in 2. Rhetoric. quod magis homines irascuntur si contraria præexistunt: sicut honorati si dehonorentur: & sic de aliis. ergo ex eodem ira crescit, & in iudicio rationis adiuvatur: non ergo ira impedit iudicium rationis.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in 5. Moralium, quod ira intelligentiæ lucem subtrahit, cum mentem permouendo confundit.

RESPONDEO dicendum, quod mens vel ratio, quantum non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitiuis, quorum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impendant, sicut patet in ebrietate & somno. Dictum est autem, quod ira maxime facit perturbationem corporalem: circa cor: ita ut etiam vique ad exteriora membra deriuetur: unde ira inter ceteras passionis manifestius impedit iudicium rationis: secundum illud Psal. 30. Conturbatus est in ira oculus meus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod a ratione est principium ira quantum ad motum appetituum, qui est formalis in ira: sed perfectum iudicium rationis passio ira præoccupat, quia non perfecte rationem audiens propter commotionem caloris velociter impellens, quæ est materialis in ira, & quantum ad hoc impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat: quia manifeste operatur, non quarens aliquam occupationem: quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum, & quid manifestandum: nec etiam excogitare occultandi vias: partim vero est ex ampliatione cordis quæ pertinet ad magnanimitatem quam facit ira: unde & de magnanimo Philosophus dicit in 4. Ethicorum, quod est manifestus odior & amator, & manifeste dicit & operatur: concupiscentia autem dicitur esse latens & insidiosa, quia ut plurimum delectabilia, quæ concupiscuntur, habent turpitudinem quandam & molliorem in quibus homo vult latere: in his autem quæ sunt utilitatis & excellentiæ, cuiusmodi sunt vindictæ, querit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est motus ira a ratione incipit: & ideo secundum idem appositio contrarij ad contrarium adiuvat iudicium rationis, & augere iram: cum enim aliquis habet honorem vel diuitias, & postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet maius: tum propter vicinitatem contrarij, tum quia erat inopinatum: & ideo causat maiorem tristitiam: sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant maiorem delectationem & letitiam augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur & ira.

ARTICVLVS IIII.

Primum in maximis causis taciturnitatis.

QUARTVM sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur: sed per crementum ira, vique ad locutionem peruenit: ut patet per gradus ira quos Dominus assignat Matth. 5. dicens, Qui irascitur fratri suo, & qui dixerit fratri suo, racha, & qui dixerit fratri suo, fatue, ergo ira non causat taciturnitatem.

Præterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata: unde dicitur Prover. 25. Sicut vrbs patens, & absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum, sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est: ergo facit maxime profuere in verba inordinata: non ergo causat taciturnitatem.

Præterea, Matth. 12. dicitur, Ex abundantia cordis os loquitur, sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est: ergo maxime causat locutionem: non ergo causat taciturnitatem.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in 5. Moralium, quod ira per silentium clausa intra mentem, vehementius æstuat.

RESPONDEO dicendum, quod ira sicut iam dictum est, & cum ratione est, & impedit rationem: & ex utraque parte potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quod est non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione: unde Greg. in 5. Moralium dicit, Aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio silentium inducit. Ex parte vero impeditur rationis, quia, sicut dictum est, perturbatio ira vique ad exteriora membra perducitur: & maxime ad illa membra, in quibus expressius relucet veligium cordis, sicut in oculis & in facie & in lingua: unde dictum est, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi. Potest ergo esse tanta perturbatio ira, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi: & tunc sequitur taciturnitas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod augmentum ira quædamque est vique

vique ad impediendum rationem a cohibitione linguæ, quandoque anrem ultra procedit: vique ad impediendum motum linguæ, & aliorum membrorum exteriorum. Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare vique ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum: & tunc causatur taciturnitas & immobilitas exteriorum membrorum: & quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex super abundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

QVAESTIO QVADRAGESIMANO-
na de Habitibus in generali quo ad eorum substantiam in quatuor articulis diuisa.

OST actus & passionis considerandum est de principijs humanorum actuum.

Primo de principijs intrinsecis. Secundo, de principijs extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia & habitus, sed quia de potentia in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali. Secundo vero de virtutibus & vitiis: & huiusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt. Primo quidem de ipsa substantia habituum. Secundo, de subiecto eorum. Tertio, de causa generationis augmenti & corruptionis ipsorum. Quarto, de distinctione ipsorum.

Circa primum quaruntur quatuor. Primo, utrum habitus sit qualitas. Secundo, utrum sit determinata species qualitatis. Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum. Quarto, de necessitate habitus.

ARTICVLVS I.

Primum habitus sit qualitas.

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in li. 83. quæstionum, quod hoc nomen habitus dictum est ab hoc verbo habere: sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera: dicimus enim habere quantitatem, & pecuniam, & alia huiusmodi: ergo habitus non est qualitas.

Præterea, habitus ponitur vnum prædicamentum, ut patet in libro prædicamentorum, sed vnum prædicamentum non continetur sub alio: ergo habitus non est qualitas.

Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in prædicamentis: sed dispositio est ordo habentis partes, ut dicitur in 5. Metaphysicorum. hoc autem pertinet ad prædicamentum Situs, ergo habitus non est qualitas.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in Prædicamentis, quod habitus est qualitas de difficultate mobilis.

RESPONDEO dicendum, quod hoc nomen habitus ab habendo est sumptum: vnde quod nomen habitus dupliciter deriuatur. Vno quidem modo secundum quod homo, vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere: alio modo secundum quod aliqua res aliquid modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque, quod habetur, commune est ad diuersa genera: unde Philosophus inter postprædicamenta habere ponit: quæ scilicet diuersa rerum genera consequuntur: sicut sunt Oppositum, & Prius & Posterius, & alia huiusmodi. Sed inter ea, quæ habentur, talis videtur esse distinctio: quod quædam sunt, in quibus est medium inter habens, & id quod habetur, sicut inter subiectum & qualitatem, vel quantitatem: nihil est medium: quædam sunt in quibus non est aliquod medium inter vtrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquid habere locum vel amicum: quædam vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis: prout scilicet vnum est ornans vel regens, & aliud ornatum aut rectum. unde Philosophus dicit in 5. Metaphysicorum, quod habitus dicitur tanquam actio quædam habentis & habitus, sicut est in illis, quæ circa nos habemus, & ideo in his constituitur vnum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus, de quo dicit Philosophus in 5. Metaphysicorum, quod inter habentem indumentum, & indumentum quod habetur, est habitus medius. Si autem sumatur habere, prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum ille modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est, de qua Philosophus in 5. Metaphysicorum dicit quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, & aut secundum se, aut ad aliud: ut sanitas habitus quidam est, & sic loquimur nunc de habitibus: unde dicendum est, quod habitus est qualitas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de habere communitate sumptis: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, secundum quod intel- ligitur aliquid medium inter habens, & id quod habetur: sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes: sed hoc contingit tripliciter: ut statim ibidem Philosophus subdit, scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem: in quo, ut Simplicius dicit in commento Prædicamentorum, comprehendit omnes dispositiones, corporales quidem in eo, quod dicit secundum locum: & hoc pertinet ad prædicamentum situs qui est ordo partium in loco: quod autem dicit secundum potentiam, includit illas dispositiones, quæ sunt in præparatione & idoneitate nondum perfectæ, sicut scientia & virtus inchoata: quod autem dicit secundum speciem, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur habitus, sicut scientia & virtus completæ.

ARTICVLVS II.

Primum habitus sit determinata species qualitatis.

SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis: quia determinata species qualitatis est, quæ habet determinatum subiectum, ut dicitur in 5. Metaphysicorum, quod habitus secundum quod est ordo partium in loco, bene aut male disponitur dispositum: sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam & secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum: & similiter secundum calorem & frigus, & secundum omnia huiusmodi, ergo habitus non est determinata species qualitatis.

Præterea, Philosophus in Prædicamentis qualitates & frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut agnitivum & sanitatem: sed calor & frigus sunt in tertio ordine, sicut dicitur in 5. Metaphysicorum, quod habitus secundum quod est ordo partium in loco, bene aut male disponitur dispositum: sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam & secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum: & similiter secundum calorem & frigus, & secundum omnia huiusmodi, ergo habitus non est determinata species qualitatis.

Præterea, Difficile mobile non est differentia pertinet ad genus qualitatis: sed magis pertinet ad motum vel passionem: nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis: sed oportet differentias per se aduenire generi, ut Philosophus dicit in 7. Metaphysicorum. Ergo cum habitus dicatur esse qualitas difficile mobilis, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in Prædicamentis, quod vna species qualitatis est habitus & dispositio.

RESPONDEO dicendum, quod Philosophus in Prædicamentis ponit inter quatuor species qualitatis primam dispositionem & habitum, quarum quidæ species differentias sic assignat Simplicius in commento Prædicamentorum dicens, quod qualitates quedam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt & semper, quædam autem sunt aduentitiae, quæ ab extrinseco efficiuntur, & possunt amitti: & hæc quidæ, quæ sunt aduentitiae sunt habitus & dispositiones secundum facili & difficile amissibile differentes, naturalium autem qualitatum quædam sunt secundum id, quod aliquid est in potentia: & sic est secunda species qualitatis: quædam vero secundum quod aliquid est in actu, & hoc vel in profundum, vel secundum superficiem: si in profundum, sic est tertia species qualitatis: si in superficiem, sic est quarta species qualitatis, sicut figura & forma, quæ est figura aiatum, secundum esse accidentis: unde potest accipi vel in ordine ad

[illegible]

fiori actum similes sunt similes: ut dicitur in 2. Ethic. Ergo si
etiam ad quod se ex-
tendit actum similes
augere eundem, eodem
vires principio actum
intensius quam prius
virescent. Ergo quilibet actus auget habitum.

SED CONTRA. Idem non est
contrarium causa: sed sicut dicitur in 2.
Ethicor. aliqui actus ab habitu proceden-
tes diminunt ipsum, ut pote cum negli-
genter fiunt. Ergo non omnis actus habi-
tum auget.

RESPONDEO dicendum, quod si-
miles actus similes habitus causant, ut di-
citur in 2. Ethicor. Similitudo autem & dis-
similitudo non solum attenditur secundum
qualitatem eandem vel diversam, sed etiam
secundum eundem vel diversum participatio-
nis modum. Est enim dissimile non solum
magis albo: nam etiam motus fit a minus
albo in magis albo, tanquam ex opposito
in oppositum, ut dicitur in 5. Physic. Quia
vero visus habitum in voluntate hominis
constituit (ut ex supradictis patet) sicut con-
tingit quod aliquis habens habitum non
vitur illo, vel etiam agit actum contrarium:
ita etiam potest contingere quod vitur ha-
bitum secundum actum non respondentem
proportionaliter intensiori habitus. Si igitur
intensio actus proportionaliter aequetur
intensiori habitus, vel etiam superexcedat,
quolibet actus vel auget habitum, vel
disponit ad augmentum ipsius, ut loqua-
mur de augmento habitum ad similitudi-
nem augmenti animalis. non enim quodlibet
alimentum assumptum actum auget ani-
mal, sicut nec quilibet gutta cauae lapide,
sed multiplicato alimentum eandem fit aug-
mentum. Ita etiam multiplicatis actibus cre-
scit habitus. Si vero intensio actus propor-
tionaliter deficiat ab intensione habitus, ta-
lis actus non disponit ad augmentum ha-
bitus, sed magis ad diminutionem ipsius.
Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVAESTIO QVINQVA
De corruptione &
diminutione habituum in
tres articulos
divisa.

DEINDE considerandum est
de diminutione & corruptio-
ne habituum.
Et circa hoc queruntur tria.
Primo, utrum habitus cor-
rumpi possit. Secundo, utrum possit di-
minui. Tercio, de modo corruptionis &
diminutionis.

ARTICVLVS I.

Utrum habitus corrum-
pi possit.

AD PRIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod habitus
corrumpi non possit. Habi-
tus enim inest sicut natura
quodam: unde operationes
secundum habitum sunt delectabiles: sed
natura non corrumpitur, manente eo cuius
quodam: unde operationes
secundum habitum sunt delectabiles: sed
natura non corrumpitur, manente eo cuius

Præterea, Omnis corruptio formæ, vel est
per corruptionem subiecti, vel est a contra-
rio, sicut ægrotudo corrumpitur corruptio-
ne animalis, vel etiam superueniente sanitate:
sed scientia, quæ est quidam habitus, non

potest corrumpi per corruptionem subiecti: quia intellectus
qui est subiectum eius, est substantia quadam & non corrup-
tur: ut dicitur in 1. de anima. Et similiter etiam dici potest cor-
rumpi a contrario: nam species intelligibiles non sunt adinu-
ent contraria, ut dicitur in 7. Metaphysicæ. Ergo habitus scientiæ
nullo modo corrumpi potest.

Præterea, Omnis corruptio est per aliquem motum: sed habi-
tus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum
per se ipsius animæ: quia anima per se non movetur: movetur
autem per accidens per motum corporis: nulla autem transmuta-
tio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles
existentes in intellectu: cum intellectus sit per se locus specie-
rum sine corpore. Unde ponitur quod nec per senium, nec per
mortem corrumpuntur habitus: ergo scientia corrumpi non
potest: & per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in
anima rationali: & sicut Philosophus dicit in 1. Ethicor. Virtutes
sunt permanentiores disciplinis.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in lib. de
longitu. & breuitate vite, quod scientia corruptio est obliuio
& deceptio: peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit,
& ex contrariis actibus virtutes generantur & corrumpuntur,
ut dicitur in 2. Ethicor.

RESPONDEO dicendum, quod secundum se dicitur
aliqua forma corrumpi per contrarium suum, per accidens au-
tem per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habi-
tus, cuius subiectum est corruptibile, & cuius causa habet con-
trarium, utroque modo corrumpi poterit: sicut patet de habi-
tibus corporalibus, scilicet sanitate & ægrotudine. Alii vero ha-
bitus, quorum subiectum est incorruptibile, non possunt cor-
rumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui est prin-
cipaliter sunt in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt
in subiecto corruptibili: sicut habitus scientiæ, qui principaliter
est quidem in intellectu possibili, secundario autem in viri-
bus apprehensivis sensitiuis, ut supra dictum est. & ideo ex parte
intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi,
per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitiua-
rum. Est igitur considerandum si possunt per huiusmodi habi-
tus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat
aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ,
poterit per se corrumpi: si vero non habet contrarium, non
poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species in-
telligibiles in intellectu possibili existentes, non habent aliquid
contrarium, neque iterum in intellectu agente, qui est causa
eius, potest aliquid esse contrarium. Unde, si aliquis habitus
sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente cau-
satus, talis habitus est incorruptibilis & per se & per accidens:
huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam
speculabilium quam practico-um, qui nulla obliuione vel de-
ceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in sexto
Ethicor. de prudentia, quod non perditur per obliuionem.
Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione cau-
satus, scilicet habitus conclusionum: qui dicitur scientia: cuius
causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse. Vno modo ex
parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit: etenim
enuntiationi, quæ est Bonum est bonum, contraria est ea, quæ
est, Bonum non est bonum secundum Philosophum secundo
Periher. Alio modo quantum ad ipsum processum rationis,
prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialecti-
co, vel demonstratiui. Sic igitur patet, quod per ipsam ratio-
nem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ,
sicut supra dictum est. Virtutum vero quædam sunt intel-
lectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in sexto Ethicor.
de quibus est eadem ratio quæ est scientia, vel opinio. Qua-
dam vero sunt in parte animæ appetitiua, quæ sunt virtutes
morales. & eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem
appetitiuæ partis causantur per hoc, quod ratio nata est appeti-
titiuam partem mouere. Unde per iudicium rationis in contra-
rium mouentis quocunque modo, scilicet siue ex ignorantia,
siue ex passione vel etiam ex electione corrumpitur habitus
virtutis vel vitiij.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut dicitur in
7. Ethicor. habitus similitudinem habet naturæ: deficit tamen
ab ipsa. & ideo cum natura rei nullo modo remoueat ab
ipsa, habitus difficile remouetur.

Ad secundum dicendum, quod etsi speciebus intelligibili-
bus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen & pro-
cessu rationis potest aliquid esse contrarium: ut in corp. articu-
dictum est.

Ad tertium dicendum, quod scientia non remouetur per motum
corporalem quantum ad ipsam radicem habitus: sed solum qua-
tum

tum ad impedimentum actus, in quantum intellectus indiget
in suo actu viribus sensitiuis, quibus impedimentum affertur
per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem mo-
tum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum
ad ipsam radicem habitus: & similiter etiam potest corrumpi
habitus virtutis: tamen quod dicitur virtutes esse permanen-
tiores disciplinis, intelligendum est non ex parte subiecti vel
causæ, sed ex parte actus: nam virtutum visus est continuus per
totam vitam, non autem visus disciplinarum.

ARTICVLVS

Utrum habitus possit diminui.

AD SECUNDVM sic proceditur. Vi-
detur quod habitus diminui non possit.
Habitus enim quædam qualitas &
forma simplex: simplex autem aut totum
habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus
etsi corrumpi possit diminui non potest.
Præterea, Omne quod conuenit acci-
denti, conuenit eidem vel secundum se
vel ratione sui subiecti: habitus autem
secundum seipsum non intenditur & remittitur: alioquin se-
queretur quod aliqua species de suis indiuiduis prædicaretur
secundum magis & minus: si igitur secundum participationem
subiecti diminui possit, sequeretur quod aliquid accidat habi-
tui proprium, quod non sit commune ei & subiecto: cuiusque
autem formæ conuenit aliquid proprium præter ipsum subie-
ctum, illa forma est separabilis: ut dicitur in primo de anima.
sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis quod est im-
possibile.

Præterea, Ratio & natura habitus, sicut & cuiuslibet acci-
dens, consistit in concrectione ab subiectum. Unde & quodlibet ac-
cidents diffinitur per suum subiectum: si igitur habitus secun-
dum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam se-
cundum concrectionem sui ad subiectum, diminui poterit: & ita
nullo modo diminuetur.

SED CONTRA est, quod contraria nata sunt fieri circa
idem augmentum autem & diminutio sunt contraria: cum igitur
habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

RESPONDEO dicendum, quod habitus dupliciter
diminuitur sicut & augetur, ut ex supradictis patet. Et sicut
ex eadem causa augetur, ex qua generantur ex eadem cau-
sa diminuitur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habi-
tus est quædam via ad corruptionem: sicut econuerso genera-
tio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod habitus secun-
dum se consideratus est forma simplex: & secundum hoc non
accidit ei diminutio, sed secundum diuersum modum partici-
pandi: qui prouenit ex indeterminatione potentie ipsius partici-
pantis: quæ scilicet diuersimode potest vnam formam partici-
pare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet si ipsa es-
sentia habitus nullo modo diminueretur: hoc autem non poni-
mus, sed quod quædam diminutio essentia habitus non habet
principium ab habitu, sed a participante.
Ad tertium dicendum, quod quocunque modo significetur
accidens, habet dependentiam ad subiectum secundum suam
rationem, aliter tamen & aliter. Nam accidens significatur, in
abstracto importat habitudinem ad subiectum, quæ incipit ab
accidente, & terminatur ad subiectum: nam albedo dicitur qua
aliquid est album: & ideo in diffinitione accidentis abstracti
non ponitur subiectum quasi prima pars diffinitionis, quæ est
genus: sed quasi secunda, quæ est differentia: dicimus enim
quod simitas est curvitas nalis: sed in concretis incipit habitudo
a subiecto, & terminatur ad accidens, dicitur enim album quod
habet albedinem: propter quod in diffinitione huiusmodi acci-
dents ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars
diffinitionis: dicimus enim, quod simum est nalis curvus. Si-
gigitur id quod conuenit accidentibus ex parte subiecti, non
autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in
abstracto, sed in concreto: & huiusmodi est intensio & remissio
in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur magis &
minus, sed album. & eadem ratio est in habitibus & aliis qua-
litatibus: nisi quod quidam habitus augentur vel diminui-
untur per quandam additionem: ut ex supradictis patet.

ARTICVLVS III.

Utrum habitus corrumptur vel diminuitur per se
cessationem ab opere.



D TERTIVM sic proceditur.
Videtur quod habitus non cor-
rumpatur, aut diminuat per so-
lam cessationem ab opere. Habi-
tus enim permanentiores sunt, quam pas-
sibiles qualitates, ut ex supradictis appa-
ret: sed passibiles qualitates non corrumpuntur,
neque diminuantur per cessatio-
nem ab actu: non enim albedo diminui-
tur, si visum non immutetur: neque calor si
non calefaciat. Ergo neque habitus dimi-
nuuntur vel corrumpuntur per cessatio-
nem ab actu.

Præterea, Corruptio & diminutio sunt
quædam mutationes: sed nihil mutatur ab-
que aliqua causa mouente: cum igitur ces-
satio ab actu non importet aliquam cau-
sam mouentem, non videtur quod per ces-
sationem ab actu possit esse diminutio vel
corruptio habitus.

Præterea, Habitibus scientiæ & virtutis sunt
in anima intellectiva quæ est supra tempus:
ex verò quæ sunt supra tempus non cor-
rumpuntur neque diminuantur per tem-
poris diuturnitatem: ergo neque huiusmo-
di habitus corrumpuntur vel diminuantur
per temporis diuturnitatem, si diu aliquis
abque exercitio permaneat.

SED CONTRA est quod Philoso-
phus in lib. de longitudine & breuitate vite
dicit, quod corruptio scientiæ non solum
est deceptio, sed etiam obliuio: & etiam in
8. Ethicor. dicitur, quod multas amicitias in-
appellatio dissoluit: eadem ratione alij ha-
bitus virtutum per cessationem ab actu di-
minuantur, vel tolluntur.

RESPONDEO dicendum, quod si-
cut dicitur in 8. Physicor. aliquid potest esse mo-
uens dupliciter. Vno modo per se, quod sci-
licet mouet secundum rationem propria
formæ, sicut ignis calefacit. Alio modo per
accidens, sicut id, quod remouet prohi-
bens, & hoc modo cessatio ab actu cau-
sat corruptionem, vel diminutionem ha-
bituum: in quantum scilicet remouetur ac-
tus, qui prohibebat causas corrumpen-
tes, vel diminuentes habitum: dictum est
enim quod habitus per se corrumpuntur
vel diminuantur ex contrario agente. Unde
quoruncunque habituum contraria subre-
scunt per temporis tractum, quæ oportet sub-
trahi per actum ab habitu procedentem, huiusmodi habitus di-
minuantur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessatio-
nem ab actu, ut patet etiam in scientia & in virtute. Manifestum est
enim, quod habitus virtutis morales facit hominem promptum ad
eligendum mediū in operationibus & passionibus: cum autem
aliquis non vitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel
operationes proprias, necesse est, quod proueniant multæ passio-
nes, & operationes præter modum virtutis ex inclinatione ap-
petitus sensitiui & aliorum, quæ exterius mouent. Unde corrup-
tione virtutis vel diminutione per cessationem ab actu. Similiter
etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est
homo promptus ad recte iudicandum de imaginariis, insurgunt imagi-
nationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes, ita
quod nisi per frequentem vsum intellectualis habitus quodam
modo succedantur vel comprimantur, redditur homo minus
aptus ad recte iudicandum, & quandoque totaliter disponitur
ad contrarium: & sic per cessationem ab actu diminuitur, vel
etiam corrumpitur intellectualis habitus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ita etiam calor
per cessationem a calefaciendo corrumpitur, si per hoc incre-
scent frigidum quod est calidi corruptum.
Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est mouens
ad corruptionem vel diminutionem, sicut remouens prohibens:
ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animæ secun-
dum se est supra tempus: sed pars sensitiua subiacer temporis,
& ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad pas-
siones appetitiuæ partis: & etiam quantum ad vires apprehen-
sivas. Unde Philosophus dicit in 4. Physicor. quod tempus est cau-
sa obliuionis.

DEINDE considerandum est de distinctione habituum. Et circa hoc queruntur quatuor. Primo, utrum multi habitus possint esse in vna potentia. Secundo, utrum habitus distinguantur secundum obiecta. Tercio, utrum habitus distinguantur secundum bonum & malum. Quarto, utrum vnus habitus ex multis habitibus constituitur.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum multi habitus possint esse in vna potentia.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non possint esse multi habitus in vna potentia. Eorum enim quae secundum idem distinguuntur, multiplicati vno multiplicatur & aliud secundum idem potentia, & habitus distinguuntur, scilicet secundum actus & obiecta: similiter ergo multiplicatur, non ergo possunt esse multi habitus in vna potentia. Praeterea, potentia est virtus quae dam simplici: sed in vno subiecto simplici non potest esse diuersitas accidentium: quia subiectum est causa accidentis: ab vno autem simplici non videtur procedere nisi vnum. Ergo in vna potentia non possunt esse multi habitus.

¶ Praeterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum: sed vnum corpus non potest simul formari diuersis figuris: ergo neque vna potentia potest simul formari diuersis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in vna potentia.

SED CONTRA est quod intellectus est vna potentia, in qua tamen sunt diuersae scientiarum habitus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est habitus sunt dispositiones quaedam alicuius in potentia existentes ad aliquid siue ad naturam, siue ad operationem, vel finem naturae. Et de illis quidem habitibus, qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in vno subiecto: eo quod vnus subiectus possunt diuersimode partes accipere: secundum quod ad dispositionem habitus dicuntur: sicut si accipiantur humani corporis partes humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitaris. Si vero accipiantur partes similes, ut nervi, & ossa, & carnes, earum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies. Si vero accipiantur membra, ut manus & pes, & huiusmodi, earum dispositio naturae conueniens est pulchritudo, & sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. Si vero loquamur de habitibus, qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam coniungit vnus potentiae esse habitus plures, cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est: potentia enim actiua tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet: potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum vnus speciei, sicut materia ad formam, eo quod sicut materia determinatur ad vnam formam per vnum agens, ita etiam potentia passiva a ratione vnus obiecti actiui determinatur ad vnum actum secundum speciem, unde si vnus est idem scibile, cui plura obiecta possunt mouere vna po-

ARTIC. I. ET II.

tentiam passiuam, ita vna potentia passiva potest esse subiectum diuersorum actuum vel perfectionum secundum speciem: habitus autem sunt quaedam qualitates aut formae inherentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinationem actus secundum speciem: unde ad vnam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut & plures actus specie differentes.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diuersitas specierum est secundum formam, diuersitas autem generum est secundum materiam: ut dicitur in 5. Metaphysicae. ita sunt diuersae generum quorum est materia diuersa: ita etiam diuersitas obiectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum, unde Philosophus dicit in 6. Ethicae. quod ad ea quae sunt genere altera, sunt etiam animae particulariter diuersitas vero obiectorum secundum speciem facit diuersitatem actuum secundum speciem, & per consequens habituum. Quaecumque autem sunt diuersae generum, sunt etiam specie diuersae: sed non conuertitur, & ideo diuersarum potentiarum sunt diuersi actus specie & diuersi habitus: non autem oportet quod diuersi habitus sint diuersarum potentiarum: sed possunt esse plures vnus: & sicut sunt genera generum, & specierum, ita etiam contingit esse diuersas species habituum & potentiarum. Ad secundum dicendum, quod potentia est simpliciter secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit: & ideo nihil prohibet in vna potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem: habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio actuum, sicut ad vitium terminum, & ideo non possunt esse vnus potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod vnus comprehenditur sub alio: sicut nec vnus plures corporis figurae, nisi secundum quod vna est in alia: sicut trigonum in tetragono. non enim potest intellectus simul multa actu intelligere: potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum habitus distinguantur secundum obiecta.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum obiecta. Contraria enim sunt specie differentia, sed idem habitus scientiae est contrarius, sicut medicina & chirurgia: non ergo secundum obiecta specie differentia habitus distinguuntur. Praeterea, diuersae scientiae sunt diuersi habitus: sed idem scibile pertinet ad diuersas scientias, sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis & astrologus: ut dicitur in 2. Physicae. ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta. Praeterea, eiusdem actus est idem obiectum: sed idem actus potest pertinere ad diuersos habitus virtutum, si ad diuersos fines referatur: sicut dare pecuniam alicui, si fit propter Deum, pertinet ad charitatem: si vero fit propter debitum soluendum pertinet ad iustitiam. ergo etiam idem obiectum potest ad diuersos habitus pertinere. non ergo est diuersitas habituum secundum diuersitatem obiectorum.

SED CONTRA, actus differunt specie secundum diuersitatem obiectorum, ut supra dictum est: sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus: ergo etiam habitus distinguuntur secundum diuersa obiecta.

RESPONDEO dicendum, quod habitus est forma quaedam, & est habitus: potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi, aut secundum commune modum, quo forma specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formae ad vnicum secundum diuersa principia actiua, eo quod omne agens facit simile secundum speciem habitus autem importat ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam & operationem consequentem naturam. Sic igitur secundum principia actiua talium dispositionum. Alio vero modo, secundum naturam. Tercio vero modo, secundum obiecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum non est considerandum ipsum obiectum materialiter, sed ratio obiecti differentis specie vel etiam genere, quamuis autem contraria specie differant diuersitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi: vtrumque quia vnum per aliud cognoscitur, & ideo inquantum conueniunt in vna ratione cognoscibilis, pertinent ad vnum habitum cognoscituum.

Ad secundum dicendum, quod terra esse rotunda per aliud medium demonstrat naturalis, & per aliud Astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica: sicut per figuras eclipsium: vel

QV AEST. LIII.

puta quod terra esse rotunda per philosophiam naturalem & astrologiam, quod ibi non sunt diuersi habitus, sed sunt distinctae formae, quia non distinguuntur per obiecta, sed per principia actiua in corpore nante dicitur, quod habitus in quantum forma distinguuntur per obiecta. Et in responsione ad secundum dicitur, quod media sunt principia actiua. Contra haec sententiam arguit dupliciter. Primo, quia impossibile est aliquid indistinctum esse secundum inferius predicatum, & distinctum secundum superius forma autem est superius ad habitum ut patet. Secundo, quia hoc supponit obiecta distinguere quibus in alio genere causae, quae effectus, quod falsum est, si aliquo modo causant distinctionem habituum.

Ad haec dicitur, quod falsa est in primis interpretatio litterarum: neque enim hoc formatum dicitur Thomae. sed intendit, quod quia habitus est forma & habitus sunt, utraque fortiter possunt distinguere, scilicet propria formam, & propria habitum, & non quod cum distinctione illarum sit indistinctio eorum. unde in proposito utraque distinctio concurrunt, scilicet actiua & obiectiua formalium: tamen enim esse rotundum & aliud obiectum formale, & per aliud medium scitum est respectu Astrologiae & Philosophiae naturalis, ut patet: nec opus est afferendo vnum, affertur semper aliud. Unde patet responsio ad primum. Ad secundum vero dicitur quod obiectum ut obiectum, non dicitur causam effectus, & propterea non prohibetur quod distinguat alter quod effectus: & reuera potest distinguere non solum effectus, sed formaliter extrinsecus: tamen & finaliter habitus sunt de actibus, ut alias dictum est. Idem enim est iudicium.

AD SECUNDVM dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Physicae. & in 7. Ethicae. ita se habet finis in operabilibus: & ideo diuersitas finium diuersificat virtutes: sicut & diuersitas actiua principiorum, sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supradictis patet.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum habitus distinguantur secundum bonum & malum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum & malum. Bonum enim & malum sunt contraria, sed idem habitus est contrarius: ergo habitus non distinguuntur secundum bonum & malum. Praeterea, bonum conuertitur cum ente, & sic cum sit commune omnibus, non potest sumi, ut differentia alicuius speciei: ut patet per Philosophum in 4. Topic. similiter etiam malum cum sit privatio, & non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum & malum possunt habitus specie distinguuntur.

Praeterea, circa idem obiectum continentur esse diuersos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam & infirmitatem: & similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam, & virtutem heroicam, siue diuinam, ut patet per Philosophum in 7. Ethicae. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum & malum.

SED CONTRA est, quod habitus bonus contrariatur habui malo, sicut virtus vitio, sed contraria sunt diuersae secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni & mali.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta, principia actiua, sed etiam in ordine ad naturam quod quidem contingit dupliciter. Vno modo

ARTIC. III. ET II.

quomodoque nanteque effectum potest causare aliqua causa, potest eiusdem rationis causa producere, & conuerso: & non minus speciale in quo saluatur ratio communis potest producere effectum illius communis quod possit agere in passum illius communis. Non video quomodo sit intelligibile cum aliud respondet affectui & patienti & per hoc respondet patienti, quia agit in eo suus effectum, quod extrema

do secundum conuenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconuenientiam ab ipsa, & hoc modo distinguuntur specie habitus boni & mali: nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum conuenientem naturae agentis, habitus autem malus dicitur, qui disponit ad actum non conuenientem naturae, sicut actus virtutum naturae humanae conueniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum cum sint contra rationem, a natura humana disconueniunt: & sic manifestum est, quod secundum differentiam boni & mali habitus specie distinguuntur. Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur ex eo, quod habitus vnus disponit ad actum conuenientem naturae inferiori: alius autem habitus disponit ad actum conuenientem naturae superiori: & sic virtus humana, quae disponit ad actum conuenientem naturae humanae, distinguitur a diuina virtute, vel heroica, quae disponit ad actum conuenientem naturae superioris naturae.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod contrarij potest esse vnus habitus, secundum quod contraria conueniunt in vna ratione: nunquam tamen contringit, quod habitus contrarij sint vnus speciei, contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes: & ita secundum bonum & malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum vnus habitus est bonus, & alius malus: non autem ex hoc quod vnus est boni, & alius est mali. Ad secundum dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia contraria speciei alicuius habitus: sed quod dam bonum determinatum, quod est secundum conuenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam: similiter etiam habitus quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura: sed ad aliquid determinatum repugnans determinatae naturae. Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum conuenientiam ad diuersas naturas: ut dictum est, plures vero habitus mali distinguuntur circa agendum secundum diuersas repugnantias ad id quod est secundum naturam: sicut vni virtuti contrariatur, diuersa vitia circa eandem materiam.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum vnus habitus ex multis habitibus constituitur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod vnus habitus ex pluribus habitibus constituitur: illud enim cuius generatio non simul perficitur, per

guitur, ergo scientia formaliter est ipse species intelligibilis. Ex tertia parte articuli. q. 11. vbi Author expresse vult scientiam augeri per successum generationem specierum intelligibilium. Et vocat hoc augmentum secundum estimationem specierum intelligibilium. Et ex questione de veritate, quae est articulus 1. ad 1. sententiam ipsius habitus scientiae, & ex questione de veritate, quae est articulus 1. ad 1. sententiam, vbi dicit quod vna tota scientia comprehendit sub se diuersas scientias particulares, quibus conclusiones diuersae conueniunt: & in questione ali- vigesimaquarta articulo quarto ad octauum, vbi dicit, quod ordinatio ali- qualis specierum intelligibilium facit habitum, & in questione 10. articulus 1. approbat qualis scientiam, quod species conueniunt intellectus: quatuor ordinatio est viam dicentium, quod species conueniunt intellectus: quatuor ordinatio est articulo tertio questione quarta, vbi vult quod scientia infusa animae Christi, sit vnus habitus: & tamen multae species.

Altorum autem dicitur in primis Autoreolus: deinde Gregorius, de Arithmetica in prologo primi sententiarum, questione tertia articulo primo, plurimum in rationibus, primo ex parte operationis, quia sequitur quod habitus habitum scientiarum primae conclusionis in geometria, possit exire in actum sciendi ceteras geometriae conclusiones, quas nunquam considerauit: hoc est falsum: ergo probatur sequela: quia habitus scientiae primae conclusionis

QV AEST. XVI.

causa. Et ita ergo, quod maximum suum posse peruenit. Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis & nimia potationis consistit in defectu ordinis rationis: contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnancia vel defectu rationis: perfectio autem talis potentie cum sit cum defectu rationis, non potest dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis & inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare, & ideo virtus humana, quae rationi attribuitur, in infirmitate perici dicitur: non quidem rationis, sed in infirmitate corporis, & inferiorum partium.

ARTICVLVS III.

¶ Virtus virtus conuenienter diffinitur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod non sit conueniens diffinitio Virtutis, quae solet assignari, scilicet virtus est bona qualitas mentis, quae recte viuitur, quia nullus male viuitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur: virtus enim est bonitas hominis: ipsa enim est quae bonum facit habentem, sed bonitas non videtur esse bona, sicut limbo est alba: igitur inconuenienter dicitur, quod virtus est bona qualitas.

¶ Præterea, Nulla differentia est communis suo generi: cum sit generis diuisa. Sed bonum est communius quam qualitas: conuenitur enim cum ente, ergo bonum non debet poni in diffinitione virtutis ut differentia qualitatis.

¶ Præterea, Sicut Aug. dicit in 12. de Trin. ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune illud ad mentem pertinet, sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3. Ethico. non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

¶ Præterea, Rectitudo videtur ad iustitiam pertinere: unde idem dicitur recti & iusti, sed iustitia est species virtutis. Inconuenienter ergo ponitur rectum in diffinitione virtutis cum dicitur, Quia recte viuitur.

¶ Præterea, Quicunque superbit de aliquo male viuitur eo, sed multi superbiunt de virtute, dicit enim Augustinus in regula quod superbia etiam bonis operibus inficiatur, ut pereant, falsum est ergo, quod nemo virtute male viuitur.

¶ Præterea, homo per virtutem iustificatur, sed Aug. dicit super illud Io. Maiora horum faciet, qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te, inconuenienter ergo dicitur, quod virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.

¶ SED CONTRA est autoritas Augustini, ex cuius verbis prædicta diffinitio colligitur, & præcipue in 2. De libero arbitrio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod ista diffinitio perfecta complectitur totam rationem virtutis: perfecta enim ratio vniuersaliusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem prædicta diffinitio omnes causas virtutis, causa namque formalis virtutis, sicut & cuiuslibet rei accipitur ex eius genere & differentia. cum dicitur bona qualitas: genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum, esset tamen conuenienter diffinitio, si loco qualitatis habitus poneretur: qui est genus propinquum, virtus autem non habet materiam ex qua sicut nec alia accidentia, sed habet materiam circa quam, & materiam in qua scilicet subiectum: materia autem circa quam est obiectum virtutis, quod non ponitur in prædicta diffinitione ponitur, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem, hic autem assignatur diffinitio

ARTIC. I.

virtutis in communi, unde ponitur subiectum loco cause materialis, cum dicitur, quod est bona qualitas incommuni: virtutem cum sit habitus operarius, est ipsa operatio.

¶ Sed notandum, quod habitum operarium aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosus, aliqui vero quandoque ad bonum, & quandoque ad malum: sicut opinio se habet ad verum & falsum, virtus autem est habitus semper se habens ad bonum, & ideo ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum dicitur, Quia recte viuitur, ut autem discernatur ab his, quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, Quia nullus male viuitur. Causa autem efficiens virtutis infusa, de qua diffinitio datur, Deus est, propter quod dicitur, Quia Deus in nobis sine nobis operatur: quæ quidem particula si auferatur, reliquum diffinitionis erit commune omnibus virtutibus & acquisitis & infusis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod id quod prima cadit in intellectu, est ens: unde vniuersique apprehenso a nobis attribuitur quod sit ens, & per consequens quod sit vni & bonum, quæ conuertuntur cum ente: unde dicimus quod essentia est ens & vna & bona, & quod vnitas est ens & vna & bona & similiter de bonitate, non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo & sanitas. non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi & sani apprehendimus: sed tamen considerandum, quod sicut accidentia & formæ non subsistent dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid essentia etiam dicuntur bona vel vna, non quidem aliqua alia bonitate, vel vnitate, sed quia eis aliquid bonum vel vnum, sic igitur & virtus dicitur bona, quia in ea aliquid est bonum.

¶ Ad secundum dicendum, quod bonum quod ponitur in diffinitione virtutis, non est bonum commune quod conuertitur cum ente, & est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis: secundum quod Dionysius dicit in 4. cap. De di. no. quod bonum animæ est secundum rationem esse.

¶ Ad tertium dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem: ut dicitur in primo Ethic. & ideo ratio siue mens est proprium subiectum virtutis humanæ.

¶ Ad quartum dicendum, quod iustitia est propria rectitudo, quæ constituitur circa res exteriores, quæ in vsum hominis veniunt, quæ sunt propria materia iustitiæ, ut infra patebit: rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem diuinam, quæ est regula voluntatis humanæ (ut supra dictum est) communis est omni virtuti.

¶ Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male viui tamquam obiecto: puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea, non autem tanquam principio vsum, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

¶ Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus, & sic est intelligendum quod dicitur, Quia Deus in nobis sine nobis operatur, quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causatur, non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate & natura.

QV AESTIO QVINQVAGESIMA
ma sexta, De subiecto Virtutis, in
sex articulis diuisa.

DEINDE considerandum est de subiecto virtutis. ¶ Et circa hoc quaruntur sex. ¶ Primo, vtrum virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto. ¶ Secundo, vtrum virtus possit esse in pluribus potentiis. ¶ Tertio, vtrum intellectus possit esse subiectum virtutis. ¶ Quarto, vtrum irascibilis & concupiscibilis. ¶ Quinto, vtrum vires apprehensivæ sensitiuæ. ¶ Sexto, vtrum voluntas.

ARTICVLVS I.

¶ Virtus virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subiecto. Dicit enim Aug. in 2. de lib. arb. quod virtus est quæ recte viuitur: viuit autem non est per potentiam animæ, sed per eius essentiam: ergo virtus non est in potentia animæ, sed in eius essentia.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 2. Ethic. Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: sicut opus constituit per potentiam, ita habens virtutem constituit per essentiam animæ: ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ, quam ad eius essentiam.

¶ Præterea, Potentia est in secunda specie qualitatis, virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est, qualitatis autem non

QV AEST. XVI.

non est qualitas, ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subiecto.

¶ SED CONTRA, Virtus est vltimum potentie, ut dicitur in 1. de celo: sed vltimum est in eo, cuius est vltimum, ergo virtus est in potentia animæ.

¶ RESPONDEO dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentie: perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo ex eo, quod est habitus operarius, ut supra dictum est, omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio ex hoc, quod disponit ad optimum: optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem, unde virtus humana est in potentia animæ, sicut in subiecto.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod viuere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur viuere ipsum esse viuens, & sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viuens: sicut principium. Alio modo viuere dicitur operatio viuens, & sic virtute recte viuitur inquantum per eam aliquis recte operatur.

¶ Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur, & ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantis bonum facit, refertur ad operationem, & per consequens ad potentiam.

¶ Ad tertium dicendum, quod vnum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per se ipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia vnum accidens inheret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie, unde superficies dicitur esse subiectum coloris, & eo modo potentia animæ dicitur esse subiectum virtutis.

ARTICVLVS II.

¶ Virtus vna virtus possit esse in pluribus potentiis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod vna virtus possit esse in duabus potentiis: Habitus enim cognoscuntur per actus, sed vnus actus progreditur diversimodè ad diuersas potentias, sicut ambulatio procedit a ratione ut dirigente, a voluntate sicut a mouente, & a potentia motiua sicut ab exeunte, ergo etiam vnus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

¶ Præterea, Philosophus dicit in 2. Ethic. quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle, & immobiliter operari, sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem: ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

¶ Præterea, Prudentia est in ratione, cum sit recta ratio agibilis, ut dicitur in 6. Ethic. est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate peruersa, ut in eodem lib. dicitur, ergo vna virtus potest esse in duabus potentiis.

¶ SED CONTRA, Virtus est in potentia animæ sicut in subiecto: sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis: ergo vna virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

¶ RESPONDEO dicendum, quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Vno modo sic, quod ex æquo sit in utroque: & sic impossibile est vnam virtutem esse in duabus potentiis, quia diuersitas potentialium attenditur secundum generales condiciones obiectorum, diuersitas autem habituum secundum speciales, unde vbiunque est diuersitas potentialium, est diuersitas habituum, sed non conuertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam: & sic vna virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in vna sit principaliter, & se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod vna potentia accipit ab alia.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod idem actus non potest equaliter & eodem ordine pertinere ad diuersas potentias, sed equaliter diuersas rationes & diuerso ordine.

¶ Ad secundum dicendum, quod scire præexistit ad virtutem moralem inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

¶ Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione

ARTIC. II. ET III.

163

sicut in subiecto: sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium: ut infra dicitur.

ARTICVLVS III.

¶ Virtus intellectus possit esse subiectum virtutis.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit subiectum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. de moribus Ecclesie, quod omnis virtus est amor, subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiua, ergo nulla virtus est in intellectu.

¶ Præterea, Virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet. Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitiua virtutis ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiua virtus.

¶ Præterea, Virtus est, quæ bonum facit habentem, ut Philosophus dicit: sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus, ergo intellectus non est subiectum virtutis.

¶ SED CONTRA est, quod mens maximè dicitur intellectus: subiectum autem virtutis est mens, ut patet ex diffinitione virtutis supra inducta, ergo intellectus est subiectum virtutis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, virtus est habitus quo aliquis bene viuitur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Vno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum: sicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi, non tamen Grammatica facit loquendi, non tamen Grammatica facit loquendi, & eadem ratio est in solocismum facere, & eadem ratio est in aliis scientiis & artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem agentem, sed etiam facit, quod aliquis recte faciat, vel utitur, sicut iustitia non solum facit, quod homo sit promptus voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur. Et quia bonum sicut & ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id, quod est in potentia, sed secundum id, quod est in actu, ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, & esse bonus: puta quia est iustus vel temperatus: & eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes: quia reddunt bonum opus in actu, & simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes: quia non reddunt bonum opus, nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem: non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc, quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus Grammaticus, aut bonus liber, tamen de ipso opere quante contra virtutem diuiditur, quandoque autem virtutes dicuntur: ut patet in textu Ethicorum. Subiectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculatiuus, abique omni ordine

¶ Nam habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

¶ Nunc habitus intellectus dicitur virtus simpliciter, & per hoc quod.

nes animæ, he contingit ex bona dispo-
 sitione irascibilis & concupiscibilis : &
 ideo virtutes morales circa passionem sunt
 in irascibili & concupiscibili. sed prudentia
 est in ratione.

ARTICVLVS V.

¶ *Utrum vires apprehensivæ sensitivæ
 sint subiectum virtutis.*

AD QVINTVM sic
 proceditur. Videtur q
 in viribus sensitiuis ap-
 prehensivis interioris po-
 tesse esse aliqua virtus.
 Appetitus enim sensi-
 titivus potest esse subie-
 ctum virtutis inquan-
 tum obedit rationi : sed vires sensitiuæ ap-
 prehensivæ interioris rationi obediunt, ad
 imperium enim rationis operatur q
 ima-
 ginaria, & cogitativa, & memorativa : ergo
 in his viribus potest esse virtus.

¶ Præterea, Sicut appetitus rationalis, qui
 est voluntas in suo actu, potest impediri
 vel etiam adiuvari per appetitum sensiti-
 vum, ita etiam intellectus vel ratio potest
 impediri vel etiam iuvare per vires præ-
 dicatas. sicut ergo in viribus sensitiuis ap-
 petitivis potest esse virtus, ita etiam in ap-
 prehensivis.

¶ Præterea, Prudentia est quædam virtus,
 cuius partem ponit Tullius memoriam in
 sua Rhetorica, ergo etiam in vi memora-
 tiua potest esse aliqua virtus, & eadem ra-
 tione in aliis interioribus apprehensivis
 viribus.

¶ SED CONTRA est, quod omnes
 virtutes vel sunt intellectuales, vel mora-
 les vt dicitur in 2. Ethicorum, morales au-
 tem virtutes omnes sunt in parte appeti-
 tiua : intellectuales autem in intellectu, vel
 ratione : sicut patet in 6. Ethicorum, nulla
 ergo virtus est in viribus sensitiuis ap-
 prehensivis interioris.

¶ RESPONDEO dicendum, quod
 in viribus sensitiuis apprehensivis interius
 ponuntur aliqui habitus : quod patet
 ex hoc præcipue, quod Philosophus dicit
 in lib. De memoria, quod in memorando
 vnum post aliud, operatur consuetudo,
 quæ est quasi quædam natura, nihil autem
 est aliud habitus consuetudinis quam ha-
 bitudo acquisita per consuetudinem, quæ
 est in modum naturæ. Vnde de virtute di-
 citur Tullius in sua Rhetorica, quod habi-
 tus in modum naturæ rationi consensua-
 neus. In homine tamen id, quod ex con-
 suetudine acquiritur in memoria & in
 aliis viribus sensitiuis apprehensivis, non
 est habitus per se, sed ad aliquod annexum
 habitibus intellectus partit, vt supra di-
 ctum est : sed tamen sequi habitus in tali-
 bus viribus, virtutes dici non possunt : vir-
 tutes enim est habitus perfectus, quo non
 contingit nisi bonum operari : vnde oportet,
 quod virtus sit in illa potentia, quæ est
 consummativa boni operis : cognitio autem
 veri non consummat in viribus sen-
 sitivis apprehensivis, sed huiusmodi vires
 sunt quasi preparatorie ad cognitionem
 intellectivam : & ideo in huiusmodi viri-
 bus non sunt virtutes quibus cognoscitur
 verum, sed magis in intellectu vel ratio-
 ne.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
 appetitus sensitiuis he habet ad voluntatem
 quæ est appetitus rationis, sicut motus
 ab eo. & ideo opus appetitus virtutis
 consummatur in appetitu sensitiuo : &
 propter hoc appetitus sensitiuis est subie-

& quod huiusmodi virtutes
 distinctio virtutis posita
 in secundo Ethicorum,
 scilicet quod est habitus
 electus dupliciter. Primo,
 quia est principium
 electionis participat in
 ipsa potentia inferiori
 inclinatum temperan-
 tia concupiscibili ad
 electam abstinentiam
 ita quod non inclinatio-
 lum ad abstinentiam sed
 ad abstinentiam electam
 vt sic, & ratio est in
 promptu : quia per se
 cum vt subiectum electio-
 nis dicitur electum est
 vltimæ electionis licet
 partis superioris vt prin-
 cipaliter eligentis, et ta-
 men partium obsequen-
 tium vt exequentium
 ad hoc eadem virtute vt
 ad participabilem in eis
 electionem propriam
 determinat sunt : & hoc
 est idem el quod consue-
 rit dici de adhibitis vt
 imperatis. Secundo, quia
 est principium electio-
 nis in voluntate media-
 te, mediante scilicet in-
 tentione, vt in littera di-
 citur : cum enim quis
 vult quicquid est, talis
 finis est videtur : dicitur
 tertio Ethicorum, ex hoc
 quod aliquis est talis ex
 bona dispositione tem-
 perantia, videtur ei me-
 dium in huiusmodi pa-
 lionibus suis bonus : &
 sic in illo formatur in-
 tentio talis boni : ex in-
 tentione autem finis
 sequitur medio dicitur
 prudentia ex stabilis si-
 ne discurrentis con-
 clusio electionis, & hæc
 solutio litteræ, vnde
 & habitus est electus in
 proprio subiecto electio-
 nis participat : & est in-
 clinans ad bonas electio-
 nes, dando eorum prin-
 cipium quod est inten-
 tio finis, qui in electio-
 ne clauditur, vt principium
 in conclusionem,

¶ Super Questionibus
 quinquaginta & Articu-
 lis quintum.

¶ Articuli, quinto eius-
 dem quinquagesime ad-
 duxit questionis adverte
 Notitæ propter ratio-
 nem, quæ fit in corpore
 articuli duo. Primum,
 quod hæc duo repugnat,
 quod aliquis habitus sit
 virtus, & quod subie-
 ctum eius sit altera po-
 tentia ab illa, quæ est
 consummativa operis il-
 lius ad quod perficiendum
 ponitur illa virtus
 & repugnantiæ fundatur
 super hoc, quod virtus
 si creditur opus suum bo-
 num, quod non contin-
 get opus illud virtute ha-
 bente finem perficere ma-
 lum esse, vt in littera bre-
 viter dicitur, ex hoc e-
 nim statim patet, quod si
 virtus aliquid, ad quod
 ponitur virtus, sit con-
 summandum à potentia
 B, & virtus illa ponatur
 in potentia A, quod quæ-
 cumque virtus virtus illa
 habeat finem perficere in
 potentia A, & actu eius
 ad huc

Prima secundæ S. Thom.

11

ad hoc opus illud male consummabitur à potentia B, oportet ergo, si virtus illa debet illud opus bonum fieri reddere, vt nō relinquatur quod fāt malus, quod fāt potentia consummatum opus, vt in subiecto: secundum etiam pro minore, quod virtus intellectus apprehensiuæ dupliet sumitur. Primo secundum naturam: & sic à natura & non à virtute nec habitu determinatur. Alio modo vt subfunt rationi, & sic ordinantur ad intellectus perfectionem: proper quod ipse habet quod fāt in his partibus, sunt preparatori ad intellectus actum, & non sunt perfecti earum ad proprias actus secundum se: & ideo in littera dicitur, quod cognitio veri ad quam ordinatur omnis virtus bonum con-

nis virtus bonum cognitionis faciens, consummatur intellectus tantum & propter hoc in virtutibus nulla est virtus.

*Ad Super Quaestiones quinquagessimae Ar-
ticularum sextum.*

ARTICVLVS VI.

a ¶ Virum voluntas posuit esse subiectum virtutis.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod conuenit potenter eae ipsa ratione potentia, non requiritur aliquis habitus, sed de ipsa ratione voluntatis cum sit in ratione secundum Philosophum in 3. de anima, est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem: ad quod ordinatur omnis virtus quia vnumquodque naturaliter appetit proprium bonum: virtus enim est habitus per modum naturae consentaneus rationi: vt Tullius dicit in sua Rhetorica. ergo voluntas non est subiectum virtutis.

¶ Præterea, Omnis virtus aut est intellectualis aut moralis: vt dicitur in 1. & 2. Ethicor. sed virtus intellectualis est sicut in subiecto in intellectu & ratione. nõ au-

¶ Num in voluntate sit aliqua virtus quæ hominem disponat ad proprium bonum.

¶ Eft igitur dubium circa rationem allatam in litera ad probandum, quod in voluntate non fit aliqua virtus ad proprium voluntatis bonum. Primo, quia falſum videtur, quod voluntas ex propria ratione fuſſicienter determinata ad bonum rationis proprii voluntatis qua ſi eſſet voluntas vt in pluribus, falſum eligeret tale bonum rationis & rurſus promp- te, faciliſſe & delectabiliſſe tale bonum eligeret: & rurſus ad tale bonum eligendum recte eodem modo determinata eſſet, hec ſunt falſa ergo ſequela probant, quia determinatio naturæ excluſiue habiſſi ſupplet quidquid daret habiſſus in ſubiectis apto naturæ: & tanto melius, quanto habiſſus imitatur naturam: & non conuerſo: falſitas autem conſequens experientia probatur: nam in nobis ipſis hæc experitur, Et ratione confirmatur: quia ſi voluntas eſſet propria ratione determinata ad tale bonum, non opus eſſet continentie habiſſi in voluntate: ſi enim volun-

tas et eae magis autemque determinata est ad bonum tale, ac habere habitum
virtutis, et habendo habitum virtutis, puta temperantia, non egeret con-
suetudine; ergo inclinata ad propria ratione non egeret consuetudine: per eam
consuetudinem, ergo voluntas non efficitur inclinata ad tale bonum. Deinde du-
bitatur, quia si voluntas determinata est propria ratione ad ad boni rationem,
ergo nec virtus sufficit in ea effect. Probatur sequela: quia bonum iustitiae est
secundum rationem, et est proprium exercitantis iustitiae: iustitiae enim bonum
reddit habentem, et opus eius bonum. Deinceps arguitur Scorsus: quia cum iustitia
sit virtus moralis et in voluntate rationes, quae militant de voluntate et
virtute morali, non concluduntur: praeterea voluntas est indeterminata non solum
ad opposita obiecta sed modos agendi, scilicet recte et non recte: ergo et in-
clinata ad recte agendum et haec est virtus, praeterea voluntas non magis est
determinata ad unum quam intellectus: ergo et frequenter electionis obiectum

generatim ad id, in quo intellectus, ex frequentibus adhibitis praxibus volutatis, in ea virtute, quae intellexit, ex hoc fine virtutis habitus regit virtutem, non facile prompse et delectabiliter in vitio suo nuper coersit, quae difficultas, siquela patet, et antecedens probatur in vitio suo nuper coersit, quae difficultas patetur in persequendo: quia non habet habitum acquisitum virtutis. Ad hoc dicitur, quod cum naturaliter amabile sit bonum, vincitque adeo proprium, ut ex experientia testatur, consequens est, ut voluntas, quae appetitus est rationalis, amabile sit naturaliter et bonum, et bonum proprium cum autem apud Dionysium 4. cap. de divi. nom. bonum habentis sit secundum rationem esse, et hoc non conveniat habentis secundum appetitus sensitivum, oportet, quod conveniat habentis secundum appetitus rationalem, bonum enim appetitus aliquid obiectum consistit esse legitur obiectum voluntatis est bonum rationis, et si illi addatur proprietas, concluditur quod proprium bonum secundum rationem est naturale obiectum voluntatis, ac per hoc voluntas est ex propria natura inclinata ad proprium bonum secundum rationem, et quia rationis medium in passionibus concupiscibilis et irascibilis non est alienum, sed proprium bonum

ARTIC. VI.

num secundum rationem ipsius habentis passionem, ideo naturaliter voluntas habentis passionem, qualis est voluntas humana, ex se determinata est ad tale bonum. Sed adverte quod aliud est volentem esse naturaliter inclinatum in quantum est ex se ad proprium volentis bonum secundum rationem, et aliud est volentem esse naturaliter inclinatum ad hoc primum enim sonat in voluntate tantum talem determinationem secundum simplicitatem et tanta est inter has distantias, vt ex hoc radiet omnia tibi solvenda sunt, vt nunc videbitur.

Præterea, Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii: si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate: aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes: quod videtur inconueniens: voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

SED CONTRA est, quod maior perfectio requiritur in mouente quam in moro: sed voluntas mouet irascibilem & concupiscibilem: multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili & concupiscibili.

RESPONDEO dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ab bene agendum (qui quidem habitus est virtus) ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentie, omnis autem potentie propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. vnde cum, sicut dictum est, obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente, sed si quod bonum imminet homini volendum, quod excedat proportionem voluntatis: siue quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum diuinum, quod transcendit limites humane nature, siue quantum ad indiuiduum, sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute. & ideo huiusmodi virtutes, quæ ordinant affectum homi-

tur: dicitur, quod continentia non eget voluntate, ut inclinet inquam in seest in tale bonum, sed vi resistit insurgentibus passionibus sensui appetitus. Et si contra hoc insisteret: quia per eundem habitum potentia aliqua inclinatur in unum oppositum, reliquo resistit, et rursus naturalis determinatio non est minor efficacia, quam determinatio habitus: constat autem quod si voluntas est habitata, non egeret continentia ad resistendum, ergo responderet ordine retrogrado, quod determinatio nature non est minus efficax, quam determinatio habitus. Est tamen minus faciens & explicans opus suum quam determinatio habitus acquisitus, et in promptu causa eiusque acquisitus habitus in ipsa acquisitione expulsi influentia contraria, naturalis autem determinatio non, unde assimilatur habitui infuso postquam acquisitus: ad primum autem dicitur, quod voluntas

furnitur dupliciter, vno modo, vt iuncta contrario appetitus fenfitiuus, & quod quemadmodum ipfa fecundum se eſt determinata ad tale bonum: iuncta fecundum se eſt potens fenſiſſe contrario obiecto. Et quod quemadmodum ipfa vt coniuncta contrario appetitus non eſt determinata ad tale bonum, pro quanto impediſſis eſt attendenda. In tale bonum ad quod eſt ex ſe inclinata ut ſic eget habitu ad reſiſtendum huiusmodi impediſſis. Et ſic habetur, quia voluntas vt iuncta appetitus fenſitiuus eſt determinata ad bonum in paſſionibus appetitus ſenſitiui per te, & voluntas vt iuncta appetitus fenſitiuus, eget habitu ad reſiſtendum paſſionibus etiam per te, ergo fallum eſt, quod voluntas eſt ex ſe determinata ad tale bonum & iuncta ſenſui eget habitu: ſed vt iuncta appetitus fenſitiuus, habet vtunque: & ſic omnia ruunt, probatur aſſumptum; quia voluntas ſeparata non eſt determinata ad bonum exiſtendum in paſſionibus: vt patet in Angelis, & ex ratione quia non eſt pro-

primū bonum volūti. Repōditur quod fallūm affīrmit quod hoc quod volūti
volūti vult iūda fēūl dēterminat ad bonū in paffīōnibz. Aliud ēfī
dicere, volūti, vult iūda fēūl habet inclinātiōem ad bonū. prōp-
riū paffīōnū. & aliud ēfī dicere, Volūti vult iūda fēūl, habet quod
inclinātiō fua naturalitē terminat ad bonū in paffīōnibz. prīmū enim
fignificat quod cōfūndū volūti ad partē fēūlūū fī ratio quod
volūti cōueniat inclinātiō talit, fecundū autē quod cōfūfio nō
fī ratio, quod inclinātiō cōueniat, fed quod inclinātiō iūm habet termi-
nat ad tale bonū. & prīmū quidē fallūm ēfī, formalitē loquēdo, fecū-
dū autē verūm. Ad cūlū eūdem talit fēūl, quod volūti iūmāne ex
fuo genere cōuenit, quod naturalitē inclinet in prōprium bonū tam
fūl quā volēt, vū fuperius nū in tō, pater, hoc enim cōmū ēfī omni volūti,
fed quod prōprium bonū fī in talī paffīōnē, fēfīcīet in paffīōnibz volēti-
ti, hoc ēfī cōfūfio: volūti ad partē fēūlūū. Unde inclinātiō ipfī
volūti fī in prōprium bonū fecūdū rationē in quāq; mātēia, ipfī

O V A E S T. LVII.

nis in Deum, vel in proximum sunt in voluntate sicut in subiecto, ut charitas, iustitia, & huiusmodi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute, quæ ordinatur ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia & fortitudo quæ sunt circa passionē humanas: & alia huiusmodi, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod rationale
per participationem non solum est irascibile
et concupiscibile, sed omnino, id est uni-
uersaliter appetituum, ut dicitur in 1. Ethic.
sub appetituum autem comprehenditur vo-
luntas, et ideo si qua virtus est in volunta-
te, erit moralis: nisi sit theologia, ut infra
parebit.

Ad tertium dicendum, quòd quædam vir-
tutes ordinantur ad bonum passionis mo-
deratæ, quod est proprium huius vel illius
hominis, & in talibus non est necessarium,
quòd sit aliqua virtus in voluntate, cum ad
hoc sufficiat natura potentie, vt dictum est.
sed hoc solum necessarium est in illis virtu-
tibus, quæ ordinantur ad aliquod bonum
extrinsecum.

QUESTIO QVINQVAGESIMA septima, De distinctione
vitiu[m] intellectuum,
in sex articulos

DEINDE considerandum est de distinctione virtutum. E primò, quantum ad virtutes intellectuales. Secundo, quantum ad morales. Tertio, quan

¶ Circa primum quæruntur sex. Primo
vtrum habitus intellectuales speculativi sint
virtutes. Secundo, vtrum sint tres, sci-
entia sapientia, scientia & intellectus. Ter-
tio, vtrum habitus intellectualis, qui est ar-
tis, sit virtus. Quarto, vtrum prudentia sit vir-
tus distincta ab arte. Quinto, vtrum pru-
dentia sit virtus necessaria homini. Sexto
vtrum eubulia, syneſis, & gnomē sint vir-
tutes adiunctæ prudentiæ.

ARTICVLVS I

a. *Primum habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.*

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod habitus intellectuales speculatiui non sint virtutes. Virtus enim est habitus operarius: vt supra dictum est sed habitus speculatiui non sunt operarij: distinguuntur enim speculatiui a practico: id est operarij: ergo habitus intellectuales speculatiui non sunt virtutes.

¶ Præterea, Virtus est eorum per quæ fit homo sœpius iuxta beatos, eo quod felicitas est virtutis premium; unde dicitur in 1. Ethic. felicitas habet intellectuales non considerat per quæ homines humanos, aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales & diuinas: ergo huiusmodi virtutes diuini non possunt.

§ SED CONTRA. Soli habitus speculatiui considerantur necessarii, quia impossibile est aliter se habere, sed Philosophus ponit in 6. Ethic. quasdam virtutes intellectuales in parte animæ, quæ considerantur necessariae, quæ nõ possunt aliter se habere, ergo habitus intellectuales speculatiui sunt virtutes

pa-tis intercedunt.

ARTIC. I. ET II.

RESPONDEO dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum super supra dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, vt supra dictum est: vno modo, quia facit facultatem bene operandi alio modo, quia cum facultate facit etiam vsum bonum, & hoc facit supra dictum est, pertinet solum ad illos habitus, qui respiciunt partem appetitivam: eo quod vs appetitivus animæ est quæ facit vt omnibus potentis & habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perscrutant partem appetitivam, ne aliquo modo ipsam respiciant, sed solum intellectivam possunt quidē dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonæ operationis: quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus: non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene vt potentia, seu habitu. Ex hoc enim, quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad vtendum, sed fit potens speculari, verum in his, quorum habet scientiam, sed quod vtatur scientia habita, hoc est movente voluntate. & ideo virtus, quæ perficit voluntatem (vt charitas vel iustitia) facit etiam bene vt huiusmodi speculativi habitibus: & secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant. sicut Greg. dicit in 7. Moralium, quod contemplativa est maioris meriti, quam activa.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum; quod duplex est opus, scilicet exterius & interius. practicum ergo vel operatum, quod diuiditur contra speculatum, sumitur ab opere exteriori ad quod non habet ordinem habitus speculatiuius, sed tamen habet ordinē ad interius opus intellectus, quod est speculatiuium verum; & secundum hoc est habitus operatiuus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliorum dupliciter. Vno modo sicut obiectorum. & sic huiusmodi virtutes speculatiue non sunt eorum per quæ homo fit beatus nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem vel obiectum completa beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile, alio modo dicitur esse virtus aliorum sicut actuum. & hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus: tum quia actus harum virtutum possunt esse meriti-

torij, sicut dictum est, tum etiam quia sunt
quædam inchoatio perfectæ beatitudinis:
quæ in contemplatione veri consistit, sicut
super dictum est.

60 ¶ Ad tertium dicendum, quod scientia di-
uiditur contra virtutem secundo modo di-
ctam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICVLVS II.

a ¶ *Primum sunt tantum tres habitus intellectuales speculativi scilicet scientia sapientia intellectus.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod inconueniēter distinguitur tres virtutes in

Alterius intellectuales speculatiue, scilicet sapientia, scientia, et intellectus. Species enim non debet conuindi generi: sed sapientia est quardam scientia, vt dicitur in 6. Ethic. ergo sapientia non debet conuindi scientia in numero virtutum intellectualium.

Praterea, In distinctione potentiarum,

Prima secunda S. Thom.

habituū & actum quæ attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctione, quæ est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis patet non ergo diuersi habitus debent distinguere secundum materiale obiectum, sed secundum rationem formalem ipsius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio scientiarum conclusiones: non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius aut alia virtus a scientia conclusionum.

Præterea, Virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam: sed ratio etiam speculatiua sicut ratiocinatur syllogizando demonstratiue, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice, ergo sicut scientia quæ causatur ex syllogismo demonstratiuo ponitur virtus intellectualis speculatiua ita etiam & opinio.

SED CONTRA est, quod Philosophus sexto Ethicorum ponit has solum tres virtutes intellectuales speculatiuas, scilicet sapientiam, scientiam & intellectum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, virtus intellectualis speculatiua est, per quam intellectus speculatiuus persequitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius, verum autem est dupliciter considerabile. Vno modo sicut per se notum. Alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, & percipitur statim ab intellectu, & ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem, quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, & se habet in ratione termini: quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, ut sit vltimum in aliquo genere. Alio modo ut sit vltimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea, quæ sunt posterius nota, quo ad nos, sunt priora, & magis nota secundum naturam, ut dicitur in primo Physicorum, ideo id, quod est vltimum respectu totius cognitionis humanæ, id est, quod primum & maxime cognoscibile secundum naturam, & circa huiusmodi est sapientia, quæ considerat altissimas causas, ut dicitur in primo Metaphysici, unde conuenienter iudicatur & ordinatur de omnibus: quia iudicium perfectum & vniuersale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero, quod est vltimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium perficit intellectus scientia, & ideo secundum diuersa genera scilicet sunt diuersi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi vna.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia inquantum habet id, quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principis conclusiones demonstrat, sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias inquantum scilicet de omnibus iudicat, & non solum quantum ad conclusiones sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis, quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quod ratio obiecti sub vno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentie penes rationem obiecti & obiectum materiale: sicut ad eandem potentiam visum pertinet videre colorem, & lumen quod est ratio, videndi colorem, & simul cum ipso videtur principia verò demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc, quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus prout principia in conclusionibus deducuntur. Considerare ergo hoc secundum modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones, sed considerare principia secundum se ipsa pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, illa tres virtutes non ex quo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam, sicut accidunt in totis potentialibus, quorum vna pars est perfectior altera: sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, & sensibilis quam vegetabilis, hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principali: & vtrunque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet & intellectum & scientias, ut de conclusionibus scientiarum diuidens, & de principis earundem.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est: habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum, bonum autem intellectus est verum: malum autem eius est falsum: unde soli illi habitus virtutis intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum & nunquam falsum opinio: verò & insipio possunt esse veri & falsi, & ideo non sunt intellectuales virtutes: ut dicitur in 6. Ethicorum.

Præterea, Virtus non est virtus artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicorum, ergo ars non est virtus. Præterea, Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanice: sed sicut artes mechanice sunt practice, ita artes liberales sunt speculatiue, ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculatiuis numerari. SED CONTRA est, quod Philosophus in 6. Ethicorum ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculatiuis, quarum subiectum ponit scientificam partem animæ.

RESPONDEO dicendum, quod ars nihil aliud est, quam ratio recta aliquorum operum faciendorum: quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitur humanis aliquid modo se habet, sed in eo quod ipsam opus quod fit in se, bonum est, non enim pertinet ad laudem artificis inquantum artifex est, quia voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operatiuus est, & tamen in aliquo conuenit cum habitibus speculatiuis, quia etiam ad ipsos habitus speculatiuos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant: non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas: dum modo enim verum Geometra demonstrat, non refert qualiter se habeat secundum appetitum partem, vtrum sit latus, vel iratus: sicut nec in artifice refert, ut dictum est, & ideo eo modo ars habet rationem virtutis sicut & habitus speculatiui, inquantum scilicet nec ars nec habitus speculatiuus faciunt bonum opus quantum ad vltimum, quod est proprium virtutis perficiens appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imò est contra artem, sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc, quod dicit, non est secundum scientiam, sed contra scientiam, unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est, ita & ars, & secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis: quia non facit ipsum bonum vltimum: sed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamvis bonus vltus sine arte esse non possit.

det a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet & intellectum & scientias, ut de conclusionibus scientiarum diuidens, & de principis earundem.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est: habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum, bonum autem intellectus est verum: malum autem eius est falsum: unde soli illi habitus virtutis intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum & nunquam falsum opinio: verò & insipio possunt esse veri & falsi, & ideo non sunt intellectuales virtutes: ut dicitur in 6. Ethicorum.

Præterea, Virtus non est virtus artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicorum, ergo ars non est virtus. Præterea, Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanice: sed sicut artes mechanice sunt practice, ita artes liberales sunt speculatiue, ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculatiuis numerari.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 6. Ethicorum ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculatiuis, quarum subiectum ponit scientificam partem animæ.

RESPONDEO dicendum, quod ars nihil aliud est, quam ratio recta aliquorum operum faciendorum: quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitur humanis aliquid modo se habet, sed in eo quod ipsam opus quod fit in se, bonum est, non enim pertinet ad laudem artificis inquantum artifex est, quia voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operatiuus est, & tamen in aliquo conuenit cum habitibus speculatiuis, quia etiam ad ipsos habitus speculatiuos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant: non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas: dum modo enim verum Geometra demonstrat, non refert qualiter se habeat secundum appetitum partem, vtrum sit latus, vel iratus: sicut nec in artifice refert, ut dictum est, & ideo eo modo ars habet rationem virtutis sicut & habitus speculatiui, inquantum scilicet nec ars nec habitus speculatiuus faciunt bonum opus quantum ad vltimum, quod est proprium virtutis perficiens appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imò est contra artem, sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc, quod dicit, non est secundum scientiam, sed contra scientiam, unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est, ita & ars, & secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis: quia non facit ipsum bonum vltimum: sed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamvis bonus vltus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quod quia ad hoc, ut homo bene vtratur arte, quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit, quod artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum vltum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim, quod artifex per iustitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis: puta constructio syllogismi, aut orationis congrue, aut opus numerandi vel mensurandi, & ideo quicunque ad huiusmodi opera rationis habitus speculatiui ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, scilicet liberales ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo seruiles, inquantum corpus seruilius subditur animæ, & homo secundum animam est liber, illa verò scientiæ, quæ ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes, nec oportet si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conueniat ratio artis.

Præterea, Virtus non est virtus artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicorum, ergo ars non est virtus. Præterea, Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanice: sed sicut artes mechanice sunt practice, ita artes liberales sunt speculatiue, ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculatiuis numerari.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 6. Ethicorum ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculatiuis, quarum subiectum ponit scientificam partem animæ.

habituū & actum quæ attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctione, quæ est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis patet non ergo diuersi habitus debent distinguere secundum materiale obiectum, sed secundum rationem formalem ipsius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio scientiarum conclusiones: non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius aut alia virtus a scientia conclusionum.

Præterea, Virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam: sed ratio etiam speculatiua sicut ratiocinatur syllogizando demonstratiue, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice, ergo sicut scientia quæ causatur ex syllogismo demonstratiuo ponitur virtus intellectualis speculatiua ita etiam & opinio.

SED CONTRA est, quod Philosophus sexto Ethicorum ponit has solum tres virtutes intellectuales speculatiuas, scilicet sapientiam, scientiam & intellectum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, virtus intellectualis speculatiua est, per quam intellectus speculatiuus persequitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius, verum autem est dupliciter considerabile. Vno modo sicut per se notum. Alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, & percipitur statim ab intellectu, & ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem, quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, & se habet in ratione termini: quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, ut sit vltimum in aliquo genere. Alio modo ut sit vltimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea, quæ sunt posterius nota, quo ad nos, sunt priora, & magis nota secundum naturam, ut dicitur in primo Physicorum, ideo id, quod est vltimum respectu totius cognitionis humanæ, id est, quod primum & maxime cognoscibile secundum naturam, & circa huiusmodi est sapientia, quæ considerat altissimas causas, ut dicitur in primo Metaphysici, unde conuenienter iudicatur & ordinatur de omnibus: quia iudicium perfectum & vniuersale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero, quod est vltimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium perficit intellectus scientia, & ideo secundum diuersa genera scilicet sunt diuersi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi vna.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia inquantum habet id, quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principis conclusiones demonstrat, sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias inquantum scilicet de omnibus iudicat, & non solum quantum ad conclusiones sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis, quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quod ratio obiecti sub vno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentie penes rationem obiecti & obiectum materiale: sicut ad eandem potentiam visum pertinet videre colorem, & lumen quod est ratio, videndi colorem, & simul cum ipso videtur principia verò demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc, quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus prout principia in conclusionibus deducuntur. Considerare ergo hoc secundum modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones, sed considerare principia secundum se ipsa pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, illa tres virtutes non ex quo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam, sicut accidunt in totis potentialibus, quorum vna pars est perfectior altera: sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, & sensibilis quam vegetabilis, hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principali: & vtrunque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet & intellectum & scientias, ut de conclusionibus scientiarum diuidens, & de principis earundem.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est: habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum, bonum autem intellectus est verum: malum autem eius est falsum: unde soli illi habitus virtutis intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum & nunquam falsum opinio: verò & insipio possunt esse veri & falsi, & ideo non sunt intellectuales virtutes: ut dicitur in 6. Ethicorum.

Præterea, Virtus non est virtus artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicorum, ergo ars non est virtus. Præterea, Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanice: sed sicut artes mechanice sunt practice, ita artes liberales sunt speculatiue, ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculatiuis numerari.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 6. Ethicorum ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculatiuis, quarum subiectum ponit scientificam partem animæ.

RESPONDEO dicendum, quod ars nihil aliud est, quam ratio recta aliquorum operum faciendorum: quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitur humanis aliquid modo se habet, sed in eo quod ipsam opus quod fit in se, bonum est, non enim pertinet ad laudem artificis inquantum artifex est, quia voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operatiuus est, & tamen in aliquo conuenit cum habitibus speculatiuis, quia etiam ad ipsos habitus speculatiuos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant: non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas: dum modo enim verum Geometra demonstrat, non refert qualiter se habeat secundum appetitum partem, vtrum sit latus, vel iratus: sicut nec in artifice refert, ut dictum est, & ideo eo modo ars habet rationem virtutis sicut & habitus speculatiui, inquantum scilicet nec ars nec habitus speculatiuus faciunt bonum opus quantum ad vltimum, quod est proprium virtutis perficiens appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

det a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet & intellectum & scientias, ut de conclusionibus scientiarum diuidens, & de principis earundem.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est: habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum, bonum autem intellectus est verum: malum autem eius est falsum: unde soli illi habitus virtutis intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum & nunquam falsum opinio: verò & insipio possunt esse veri & falsi, & ideo non sunt intellectuales virtutes: ut dicitur in 6. Ethicorum.

Præterea, Virtus non est virtus artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicorum, ergo ars non est virtus. Præterea, Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanice: sed sicut artes mechanice sunt practice, ita artes liberales sunt speculatiue, ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculatiuis numerari.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 6. Ethicorum ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculatiuis, quarum subiectum ponit scientificam partem animæ.

RESPONDEO dicendum, quod ars nihil aliud est, quam ratio recta aliquorum operum faciendorum: quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitur humanis aliquid modo se habet, sed in eo quod ipsam opus quod fit in se, bonum est, non enim pertinet ad laudem artificis inquantum artifex est, quia voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operatiuus est, & tamen in aliquo conuenit cum habitibus speculatiuis, quia etiam ad ipsos habitus speculatiuos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant: non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas: dum modo enim verum Geometra demonstrat, non refert qualiter se habeat secundum appetitum partem, vtrum sit latus, vel iratus: sicut nec in artifice refert, ut dictum est, & ideo eo modo ars habet rationem virtutis sicut & habitus speculatiui, inquantum scilicet nec ars nec habitus speculatiuus faciunt bonum opus quantum ad vltimum, quod est proprium virtutis perficiens appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia inquantum habet id, quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principis conclusiones demonstrat, sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias inquantum scilicet de omnibus iudicat, & non solum quantum ad conclusiones sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis, quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quod ratio obiecti sub vno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentie penes rationem obiecti & obiectum materiale: sicut ad eandem potentiam visum pertinet videre colorem, & lumen quod est ratio, videndi colorem, & simul cum ipso videtur principia verò demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc, quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus prout principia in conclusionibus deducuntur. Considerare ergo hoc secundum modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones, sed considerare principia secundum se ipsa pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, illa tres virtutes non ex quo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam, sicut accidunt in totis potentialibus, quorum vna pars est perfectior altera: sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, & sensibilis quam vegetabilis, hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principali: & vtrunque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet & intellectum & scientias, ut de conclusionibus scientiarum diuidens, & de principis earundem.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est: habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum, bonum autem intellectus est verum: malum autem eius est falsum: unde soli illi habitus virtutis intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum & nunquam falsum opinio: verò & insipio possunt esse veri & falsi, & ideo non sunt intellectuales virtutes: ut dicitur in 6. Ethicorum.

Præterea, Virtus non est virtus artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicorum, ergo ars non est virtus. Præterea, Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanice: sed sicut artes mechanice sunt practice, ita artes liberales sunt speculatiue, ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculatiuis numerari.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 6. Ethicorum ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculatiuis, quarum subiectum ponit scientificam partem animæ.

habituū & actum quæ attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctione, quæ est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis patet non ergo diuersi habitus debent distinguere secundum materiale obiectum, sed secundum rationem formalem ipsius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio scientiarum conclusiones: non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius aut alia virtus a scientia conclusionum.

Præterea, Virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam: sed ratio etiam speculatiua sicut ratiocinatur syllogizando demonstratiue, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice, ergo sicut scientia quæ causatur ex syllogismo demonstratiuo ponitur virtus intellectualis speculatiua ita etiam & opinio.

SED CONTRA est, quod Philosophus sexto Ethicorum ponit has solum tres virtutes intellectuales speculatiuas, scilicet sapientiam, scientiam & intellectum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, virtus intellectualis speculatiua est, per quam intellectus speculatiuus persequitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius, verum autem est dupliciter considerabile. Vno modo sicut per se notum. Alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, & percipitur statim ab intellectu, & ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem, quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, & se habet in ratione termini: quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, ut sit vltimum in aliquo genere. Alio modo ut sit vltimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea, quæ sunt posterius nota, quo ad nos, sunt priora, & magis nota secundum naturam, ut dicitur in primo Physicorum, ideo id, quod est vltimum respectu totius cognitionis humanæ, id est, quod primum & maxime cognoscibile secundum naturam, & circa huiusmodi est sapientia, quæ considerat altissimas causas, ut dicitur in primo Metaphysici, unde conuenienter iudicatur & ordinatur de omnibus: quia iudicium perfectum & vniuersale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero, quod est vltimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium perficit intellectus scientia, & ideo secundum diuersa genera scilicet sunt diuersi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi vna.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia inquantum habet id, quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principis conclusiones demonstrat, sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias inquantum scilicet de omnibus iudicat, & non solum quantum ad conclusiones sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis, quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quod ratio obiecti sub vno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentie penes rationem obiecti & obiectum materiale: sicut ad eandem potentiam visum pertinet videre colorem, & lumen quod est ratio, videndi colorem, & simul cum ipso videtur principia verò demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc, quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus prout principia in conclusionibus deducuntur. Considerare ergo hoc secundum modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones, sed considerare principia secundum se ipsa pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, illa tres virtutes non ex quo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam, sicut accidunt in totis potentialibus, quorum vna pars est perfectior altera: sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, & sensibilis quam vegetabilis, hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principali: & vtrunque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet & intellectum & scientias, ut de conclusionibus scientiarum diuidens, & de principis earundem.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est: habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum, bonum autem intellectus est verum: malum autem eius est falsum: unde soli illi habitus virtutis intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum & nunquam falsum opinio: verò & insipio possunt esse veri & falsi, & ideo non sunt intellectuales virtutes: ut dicitur in 6. Ethicorum.

Præterea, Virtus non est virtus artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicorum, ergo ars non est virtus. Præterea, Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanice: sed sicut artes mechanice sunt practice, ita artes liberales sunt speculatiue, ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculatiuis numerari.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 6. Ethicorum ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculatiuis, quarum subiectum ponit scientificam partem animæ.

RESPONDEO dicendum, quod ars nihil aliud est, quam ratio recta aliquorum operum faciendorum: quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitur humanis aliquid modo se habet, sed in eo quod ipsam opus quod fit in se, bonum est, non enim pertinet ad laudem artificis inquantum artifex est, quia voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operatiuus est, & tamen in aliquo conuenit cum habitibus speculatiuis, quia etiam ad ipsos habitus speculatiuos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant: non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas: dum modo enim verum Geometra demonstrat, non refert qualiter se habeat secundum appetitum partem, vtrum sit latus, vel iratus: sicut nec in artifice refert, ut dictum est, & ideo eo modo ars habet rationem virtutis sicut & habitus speculatiui, inquantum scilicet nec ars nec habitus speculatiuus faciunt bonum opus quantum ad vltimum, quod est proprium virtutis perficiens appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

quid proprium rationis, et quid appetitus: et secundum haec elucidat de distinctione specierum moralium: & propter hoc Author in littera procedit ex hoc quod ratio est rationalis per essentiam, appetitus per participationem. Quatuor autem mouet appetitus obiectum & imperatue conueniunt intellectui, tam respectu moralium quam non moralium: mouet tamen appetitus regulatiue proprium est ei respectu moralium. Et de hac motione est hic sermo. In ratione enim oportet esse legem regulatiuam appetitus, & habere mouera & imperare eo modo

a. *Virum sui yna tantum vixit mortalē.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videatur quod sit vna tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subiectum intellectuum virtutum, ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subiectum moralium virtutum. sed vna est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. ergo etiam vna tantum est moralis virtus inclinans in omnibus actibus.

¶ Præterea, Habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes obiectorum. formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, est vnum, scilicet modus rationis. ergo videtur quod sit vna tantum moralis virtus.

¶ Præterea, Moralia recipiunt speciem à fine: vt supra dictum est: sed finis omnium virtutum moralium communis est vnum, scilicet felicitas: proprii autem & propius sunt infiniti: non sunt autem infinitæ virtutes morales. ergo videtur quod sit vna

SED CONTRA est, quod vnus

habitus non potest esse in diuersis poten-
tiis: vt supra dictum est. sed subiectum vir-
tutum moralium est pars appetitiua animae,
quæ per diuersas potentias distinguitur, vt
in primo dictum est. ergo non potest esse
vna tantum virtus moralis.

RESPONDE O dicendum, quod
sicut supra dicta est, virtutes morales sunt
habitus quidam appetitivae partis. habitus

autem specie differunt secundum speciales
differentias obiectorum, vt supra dictum
est, species autem obiecti appetibilis sicut

& cuiuslibet rei attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum, quod materia patientis patet solutio omnium obiectorum; quoniam non loquuntur de immensitate, ut de

quod spectat ad specificationem actus & habitus. Nec de motione & cognitione regulatiua vnita in se, quia est superioris ordinis & participata in obiectis.

sed de imperio ad exercitium adus, & de cognitione absolute. Aliud est enim loqui de obiecto cognito, & aliud de obiecto consono rationi. Cognitio namque loqui de obiecto cognito, licet in hoc conveniant, quod multiplicentur secundum

obiecta; regula tamen cui consonant consonantia, non multiplicatur, & ad hanc dicitur consonans obiectum, cognitum autem ut sic, regulam non con-
tinet.

¶ Nam Et quomodo prudentia virtutum moralium quo an actus dirigatur, sit
una secundum speciem.

[illegible]

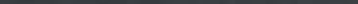
¶ Contra primū enim est Scotus in 4. sen. dist. 36. art. 2. volens quod sicut factibilia omnia nō subsunt arti vni secundū speciem: ita nec agibilia vni prudentia omnia nō subsunt arti vni secundū speciem: ita agibilia ratio dicitur ars factibilia. Oppositum au-

tem cū Arist. 7. Ethic. dicit Thom. hic tenet & quod ita sit, probatur efficaciter sic, Recta ratio agibilium iudicat inter agibilia quædam virtutum moraliū, Recta ratio omnium virtutum moraliū. Antecedens patet in

bonis & in malis: nam ad rectam rationem ipse ad discernere quid iustum
&c. magis expediat puniri iusta accepta iniuriar. an coherere alijs, similiter an
magis expediat bellare, an voluptates oblatas protegi: & sic de alijs spectan-

8^a & auctoritate secundum De anima, de sensu communi, unde sicut nullus sensus proprius sufficit ad iudicandum inter sensibilia propria, nec omnes simul, ita nulla recta ratio alicuius agibilis nec omnes simul sufficit ad iudicandum in-

Prima seconda: S. Tho. in un per omnia



etiam agibiliaque tenentur ex parte rationis, aut ergo
numquam sunt prudentia propria iuxta species agibilia, & prae-
terea prudentia est communis, prudentia iudicantis inter omnia
sunt propriae, prout est communis, aut ponenda est una sola prudentia, iudicantis
propria singulariter & inter omnia. primum nullus habet prout quod
videtur rationabiliter. Et multum potest. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem
rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis: & sic ne-
cesse est, quod si agens est una species, quod materia recipiat formam unius speciei, si-
cut ab igne non generatur univocum nisi ali-
quid existens in specie ignis. Aliquando ve-
ro materia recipit formam ab agente, non
secundum eandem rationem prout est in
agente, sicut patet in generantibus non un-
ivocis, ut animal generatur a sole. Et tunc
forma recipit in materia ab eodem agen-
te, non sunt unius speciei, sed diversifican-
tur secundum diversam proportionem mat-
eriae ad recipiendum influxum agentis: si-
cut videmus quod ab una actione solis gene-
ratur per putrefactionem animalia diver-
sorum specierum secundum diversam pro-
portionem materiae. Manifestum est autem,
quod in moralibus ratio est sicut imperans
& movens, vis autem appetitiva sicut im-
perata & mota: non autem appetitus recipit
impressionem rationis quasi univocum,
quia non fit rationale per essentiam, sed per
participationem: ut dicitur in 1. Ethic. unde
appetitiva secundum motionem rationis
constituuntur in diversis speciebus, secun-
dum quod diversimodum se habent ad ratio-
nem: & ita sequitur, quod virtutes morales
sunt diversae secundum speciem, & non un-
a tantum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
obiectum rationis est verum: est autem ead-
em ratio veri in omnibus moralibus, quae
sunt contingencia agibilia. unde est una sola
virtus in eis, dirigens scilicet prudentia. Ob-
iectum autem appetitivae virtutis est bonum
appetibile, cuius est diversa ratio se-
cundum diversam, habitudinem ad ratio-
nem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quod illud for-
male est unum genere propter unitatem a-

intellectus, vocata prudentia. Ad motum autem Scoti dicitur, quod simi-
tudo de arte & prudentia non currit quoniam prudens, consulat enim ex textu
Ethicorum, quod ars est in ratione solum: ideo contingit eius obliuio, sicut &
scientiarum prudentia autem non: ideo quis omnino est obliuio, unde ad
propositum dicitur quod factibilia non sunt nec inter se, nec in suis principis
concreta, ut patet. Agibi-
lia autem de lute & de
in principis concreta
esse oportet ad rationem,
redam eorum rationem,
& quod inter se qui-
dem adeo concurrant,
ut hoc exigant, patet
ex frequentibus opera-
tionibus eorum occur-
rentibus in humana vi-
ta, quae oportet recta-
tione agibilia iudici-
a & eligi, quod non
contingit in disparatis
artibus non enim opor-
tetur ponere unam artem
discernentem inter actus
artis suorum, & naviga-
tione: quoniam haec di-
stinctio non est regula
practica, sed scientia, ut
patet. Electio autem hu-
manis actus magis quam il-
lius ad prudentiam spec-
tat: sicut aliae electio-
nes quarumvis opera-
tionum. In principis
autem connexionem e-
ligere manifestat, quod
error in proprio princi-
pio recte rationis respec-
tu delectabilis redun-
dat in errorem princi-
pii & conclusionis in
torebilibus: & econtra
si quis enim recte di-
spostus sit ad pericula
belli subeunda, & male
circa venere, & pericu-
lose contingerit disposi-
tionem ad venere obla-
to obiecto delectabili
omittere prosequi peri-
cula belli impendit
delectationem: & econ-
trario, recte dispositus
ad abstinentiam a vene-
re, & male circa timo-
rem periculum, immi-
nente periculo, si timor
periculorum, omittit ca-
sitatem, ne incidat in formidat malum, ut de Lucretia dicitur, & quoci-
ana experientia docere potest, & hoc, quia prudentia est in ratione, ut sub-
est appetitui.

ARTICVLVS II.

**Primum virtutes morales, quae sunt circa ope-
rationes, distinguuntur ab his, quae sunt
circa passionem.**

AD SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur quod virtutes mo-
rales non distinguantur ab in-
tellectibus per hoc, quod quidam sunt
circa operationes, quidam circa passionem.
Dicit enim Philosophus in 1. Ethicorum, quod
virtus moralis est circa delectationes & tri-
stias optimorum operativarum: sed volupta-
tes & tristitia, sunt passionem quidam: ut
supra dictum est, ergo eadem virtus, quae
est circa passionem, est etiam circa opera-
tiones, ut pote operativa existens.

Præterea, Passiones sunt principia exte-
riorum operationum, si ergo aliqua virtu-
tes rectificantur passionem, oportet quod etiam
per consequens rectificentur operationes,
eadem ergo virtutes morales sunt circa
passiones & operationes.

Præterea, Ad omnem operationem exte-
riorum mouetur appetitus sensitivus bene-
vel male: sed motus appetitus sensitivus sunt
passiones: ergo eadem virtutes, quae sunt
circa operationes, sunt circa passionem.

SED CONTRA est, quod Philo-
sophus ponit iustitiam circa operationes, tem-
perantiam autem & fortitudinem & man-
suetudinem circa passionem quidam.

RESPONDEO dicendum, quod
operatio & passio dupliciter potest compa-
rari ad virtutem. Uno modo sicut effectus:

Super Quaestione sexagesima Articulus secundus.

In articulo secundo eiusdem sexagesime, quod dicitur, quod virtus est superior ad
habitudinem: tamen dispositio distinguitur eadem habitudinem appropriatam
communis nomine sibi: ita operatio generis est ad actus appetitus sensitivus, qui
vocantur passionem, & aliae operationes, & tamen operationes aliae ab opera-
tionibus appetitus sensitivus appropriantur sibi operationibus nomine: contra
passiones distinguuntur sub operationis vocabulo, ut patet, ratione quia
actus appetitus sensitivus hoc speciale foris sunt, quod passionem corporalem
annexam habent alij vero hoc non exigentes in communem remanent voca-
bulo, sumitur ergo hic operatio non communiter, sed ut contra passionem
distinguitur, & continet sub se actus exteriores voluntarios, ut clarum patebit.

In corpore articuli nota quatuor. Primo, quod Author distinguens bonitatem
rationem in passionibus & operationibus penes habere bonitatem secundum
commensurationem ad effectum operantis, & habere bonitatem secundum
appellat primo operationes secundum se bonas, & deinde secundum comen-
surationem ad alterum bonas: ubi videtur sibi oppositum eo, quod a medio in
extremum alterum declinat operatio namque, tunc potest considerari. Pri-
mo, secundum commensurationem ad effectum operantis. Secundo secundum
se. Tertio, secundum commensurationem ad alterum: & omnia ista membra
in littera tanguntur. Et tamen Author secundum membrum confutandum
tertio. Si enim hoc licet, quare non licebit confutandum etiam ipsum secundum
cum primo? Sed hoc non te mouet, quoniam iuxta subiecta materiam sermo
fit operationes namque distinguere contra passionem, sunt operationes ad alterum.
In his autem quae sunt ad alterum idem est dicere, secundum se, & in ordine ad
alterum: quia secundum se sunt ad alterum: & propterea licet Author non
confutandum, sed explanare secundum membrum per tertium: vel etiam in se-
quenti articulo explicat dicens, quod secundum convenientiam operationis
in seipso recipitur ratio debiti: quod constat esse ad alterum, unde non est
idem indicium de coincidentia secundum membrum cum primo: ut patet.

Secundo nota in eadem articulo, quod principaliter inducitur in tempe-
rantia, fortitudine & iustitia patet passiones operationibus, & econverso con-
iungi. In temperantia namque concupiscentia iunguntur comestio, potio,
generatio: in fortitudine timor & audacia, aggreio, periculum, praesilia,
in iustitia restitutionibus, emptionibus, & longitudo saltem amor, quia igitur
ut plurimum passionem & operationes nostrae iunguntur, insinuat Author
per ly principaliter, quod virtutes ad virtutibus non sic distinguantur, quod
aliquae circa solas passionem, aliquae circa solas operationes: sed quia princi-
paliter

& hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes
bonas, quarum est productiva: & delectationem aliquam vel
tristitiam, quae sunt passionem, ut supra dictum est. Alio modo
potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia
circa quam est: & secundum hoc oportet alias esse virtutes mo-
rales circa operationes: & alias circa passionem, cuius ratio est,
quia bonum & malum in quibusdam operationibus attenditur
secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas: in-
quantum scilicet bonum in eis & malum accipitur secundum
rationem commensurationis ad alterum: & in talibus oportet,
quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas,
sicut sunt emptio & venditio. Et huiusmodi operationes, in qui-
bus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum: & propter
hoc iustitia & partes eius proprie sunt circa operationes sicut
circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bo-
num & malum attenditur solum secundum commensurationem
ad operantem, & ideo oportet in his bonum & malum confide-
rari secundum quod homo bene vel male afficitur circa huius-
modi: & propter hoc oportet, quod virtutes in talibus sint prin-
cipaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae pas-
sionem: & tunc inquantum corrumpitur commensuratio
exterioris operationis est corruptio iustitiae: inquantum autem
corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corrup-
tio alius alterius virtutis: sicut cum propter iram aliquis
alium percussit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iusti-
tia: in immoderantia vero ira corrumpitur mansuetudo: & idem
patet in aliis. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima
ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus vir-
tutis, alia dux rationem procedunt ex hoc, quod ad idem con-
tinentur operatio & passio: sed in quibusdam virtutibus est princi-
paliter circa operationem in quibusdam circa passionem ratio-
ne praedicta.

ARTICVLVS III.

Primum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod sit
una tantum virtus moralis circa operationes. Recti-
tudo enim omnium operationum exteriorum vide-
tur ad iustitiam pertinere, sed iustitia est una virtus,
ergo una sola virtus est circa operationes.

Præterea, Operationes maxime differentes esse videntur, quae
ordinantur ad bonum unius, & quae ordinantur ad bonum mul-
titudinis, sed ista diversitas non diversificat virtutes morales.
Dicit enim Philosophus in 5. Ethicorum, quod iustitia legalis, quae
ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud
virtute, quae ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secun-
dum rationem, ergo diversitas operationum non causat diver-
sitate virtutum moralium.

Præterea, Si sunt diversae virtutes morales circa diversas ope-
rationes, oportet quod secundum diversitatem operationum
esset diversitas virtutum moralium, sed hoc patet esse falsum.
nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutatio-
num rectitudinem statuere: & etiam in distributionibus, ut pa-
tet in 5. Ethicorum non ergo diversae virtutes sunt diversarum
operationum.

SED CONTRA est, quod religio est alia virtus a pie-
tate quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

RESPONDEO dicendum, quod omnes virtutes mo-
rales, quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam ge-
nerali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alter-
um, distinguuntur autem secundum diversas speciales ratio-
nes, cuius ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo ra-
tionis insinuat (sicut dictum est) non secundum proportio-
nem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam
rei in seipso, secundum quam convenientiam accipitur ra-
tio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae. Ad iustitiam enim
pertinere videtur, ut quis debitum reddat, unde omnes huius-
modi virtutes, quae sunt circa operationes, habent aliquo mo-
do rationem iustitiae: sed debitum non est unius rationis in
omnibus, aliter enim deberet aliquid equaliter superiori, aliter
minor, & aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio
suscepso: & secundum has diversas rationes debiti sumuntur
diversae virtutes: puta religio est, per quam redditur debitum
Deo, pietas est per quam redditur debitum parentibus, vel pa-
tri: gratia est per quam redditur debitum benefactoribus:
& sic de aliis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod iustitia proprie di-
cta est una specialis virtus, quae attendit perfectam rationem

debiti, quod secundum aequalitatem po-
test restitui: dicitur tamen & ampliato no-
mine iustitiae secundum quamcumque de-
biti redditionem, & sic non est una specia-
lis virtus.

Ad secundum dicendum, quod iustitia,
quae intendit bonum commune, est alia vir-
tus a iustitia, quae ordinatur ad bonum pri-
vatum alicuius, unde & ius commune di-
stinguitur a iure privato. Et Tullius ponit
vnam specialem virtutem, pietatem, quae
ordinatur ad bonum patriae: sed iustitia, quae
nans hominem ad bonum commune, est
generalis per imperium: quia omnes actus
virtutum ordinantur ad finem suum, scilicet
ad bonum commune, virtus autem secun-
dum quod a tali iustitia imperatur, etiam
iustitia, nomen accipit: & sic virtus a iusti-
tia legali non differt nisi ratione, sicut sola
ratione differt virtus operans secundum
seipsam, & virtus operans ad imperium al-
terius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus
operationibus ad iustitiam specialem per-
tinentibus, est eadem ratio debiti: & ideo est
eadem virtus iustitiae, praecipue quantum
ad commutationes. Fortis enim distributio
est alterius speciei a commutativa: sed de
hoc infra quatur.

ARTICVLVS IIII.

**Primum circa diversas passiones diversae sunt vir-
tutes morales.**

AD QVARTVM sic proce-
ditur. Videtur quod circa di-
versas passiones non sint di-
versae virtutes morales. Eorum
enim, quae conveniunt in prin-
cipio & fine, unus est habitus: sicut patet
maxime in scientiis, sed omnium passionum
unum est principium, scilicet amor: & om-
nes ad eundem finem terminantur, scilicet
delectationem, vel tristitiam: ut supra habi-
tum est, ergo circa omnes passiones, est vi-
na tantum moralis virtus.

Præterea, Si circa diversas passiones essent
diversae virtutes morales, sequeretur quod tot
essent virtutes morales quot passiones: sed
hoc patet esse falsum: quia circa oppositas
passiones est una & eadem virtus moralis:
sicut fortitudo circa timores & audacias,
temperantia circa delectationes & tristi-
tias non ergo oportet, quod circa diver-
sas passiones sint diversae virtutes mora-
les.

Præterea, Amor, concupiscentia & de-
lectatio sunt passiones specie differentes, ut
supra habitum est, sed circa omnes has est
vna virtus, scilicet temperantia ergo vir-
tutes morales non sunt diversae circa di-
versas passiones.

SED CONTRA est, quod forti-
tudo est circa timores & audacias, tempe-
rantia circa concupiscentias, mansuetudo
circa iras: ut dicitur in 3. & 4. Ethicorum.

RESPONDEO dicendum quod
non potest dici quod circa omnes passiones
sit vna sola virtus moralis. Sunt enim quae
dam passiones ad diversas potentias per-
tinentes: aliae namque pertinent ad irascibilem,
aliae ad concupiscibilem, ut supra dictum est:
nec tamen oportet quod omnes diversae
passionum sufficiant ad virtutes morales di-
versificandas. Primo quidem, quia qua-
dam passiones sunt quae sibi opponuntur
secundum contrarietatem, sicut gaudium
& tristitia, timor & audacia, & alia huius-
modi, & circa huiusmodi passiones sic op-
positas oportet esse vnam & eandem vir-
tutem, cum enim virtus moralis in quadam
medietate consistat, medium in contrariis
Prima secundum S. Thom.

est principaliter circa operationes, & secundario circa passionem, quia est principaliter circa bonitatem propriam operationi, & secundario circa communem. Quomodo autem virtutes circa passionem sunt principaliter, secundario, circa operationes, clarum est: temperantia enim & liberalitas principaliter respiciunt affectum, & consequenter operationes ut provenientes ab affectibus, proprietas in huiusmodi maxime consideratur affectus, in illis autem operibus ipsi.

¶ Super Questionem sexagesimam articulum quintum.

¶ Num secundum San Thomam liberalitas & magnificencia sint in appetitu sensibili, vel potius in voluntate.

Questio. *¶* Missis sigillatim articulis tertio & quarto, quia ille in secundo articulo hic in quinto tangitur: in articulo quinto dubium primo occurrit simpliciter & ad hominem de subiecto numeratarum virtutum: de quo sic simpliciter singularum in propriis tractatibus in secunda secunde erit discussio vero ad hominem hic occurrit: videtur enim Author subiecto contrarius de subiecto liberalitatis & magnificencie. Nam hic tranque ponit in appetitu sensibili, illam in concupiscibili, hanc in irascibili: & circa passionem sicut alias enumerat virtutes. In primo autem sententia distincta articulo 4. questione 3. & in primo contra Gentilem, cap. 9. & quod plus videtur superius in prima parte questione 2. articulo 2. ad primum expressit ponit eas in voluntate, & non in parte sensibili: & circa operationes ut distinguuntur contra passionem.

¶ Ad hoc dicitur quod in corpore, liberalitas quia magnificencia respicit passionem & operationem, illam propinque, hanc remote: & quod inquit respicit operationem cum sua materia, puta sumptus pecunie est in voluntate: pro quanto respicit passionem, est in concupiscibili, & probatur hanc esse mentem Authoris, quia vii pecunie, quod est principalis actus istarum virtutum, est actus voluntatis, ut patet superius. Sed solutio nihil valet, quia cum una virtus non possit esse in duabus potentibus subiectis equaliter, aut liberalitas erit in concupiscibili, ut subiecto voluntatis: aut econverso, non secundum, ut patet nec primum, nisi ratione electionis participat: quod est commune omnibus virtutibus appetitus sensibili. ergo. Præterea, Author in prima parte non solum affirmat has esse in voluntate, sed negat eas esse in parte sensibili.

passionibus secundum eandem rationem instituitur, sicut & in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album & nigrum. Secundo, quia diversæ passionem inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes: puta secundum impulsu ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem: & ideo diversæ passionem concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales: quia eorum motus secundum quandam ordinem se invicem consequuntur: ut oportet ad idem ordinari: scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum: sicut ex amore procedit concupiscencia, & ex concupiscencia peruenit ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis: quia ex odio sequitur fuga: & ad hominem de vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passionem irascibilis non sunt vniuersi ordinis, sed ad diversam ordinantur: nam audacia & timor ordinantur ad aliquod magnum periculum, spes & desperatio ad aliquod bonum arduum: ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumens virtuti. & ideo circa has passionem diversæ virtutes ordinantur, ut oportet temperantia circa passionem concupiscibilis, fortitudo circa timores & audacias, magnanimitas circa spem & desperationem, mansuetudo circa iras.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnes passionem conveniunt in vno principio & fine communi, non autem in vno proprio principio seu fine. unde hoc non sufficit ad virtutem virtutis morales. *¶* Ad secundum dicendum, quod sicut in naturalibus idem est principium, quo recedat ab vno principio, & acceditur ad aliud. & in rationalibus est eadem ratio contrarietatis: ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ, rationi consentit, est eadem contrarietatis passionum.

¶ Ad tertium dicendum, quod illæ tres passionem ad idem obiectum ordinantur secundum quandam ordinem, ut dictum est: & ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.



AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum. Sicut enim sunt obiecta operationum: sed virtutes morales, quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum. ad eandem enim virtutem iustitiæ pertinet emere vel vendere domum, & equum: ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passionem distinguuntur per obiecta passionum. *¶* Præterea, Passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensibili. sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habitum, quam ad diversitatem actuum. diversitas igitur obiecta, quæ non diversificat speciem passionis, non diversificabit speciem virtutis morales: ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis: & similiter est de aliis.

unde ponere virtutem subiectum, contradicere illi. Præterea, Stante illa solutione, pari ratione potest fieri solutio in voluntate, & consequenter proprie in dissonantiam ipsa respicit passionem audaciam: & operationem, puta depellationem hostium: & secundum istam operationem collat, quod potest attribui Deo: & tamen Author expresse negat de fortitudine: quia est circa passionem. Dicendum est ergo: ut mihi videtur, quod Author aliena opinione superius in prima parte & in libro contra Gentiles, ubi ex proposito hanc non tractant: & sequens alios in anterioribus scriptis antequam ad summam speculam huius Summe ascendit, illa dixit, nunc vero secundum propriam sententiam determinat sic, quod virtutes morales sunt in secunda secunda, ita quæ etiam alius proposuit, confirmat hanc determinationem: & ratio est (ut ibi dicitur) quia istæ virtutes non sunt virtutes morales: numerus vnde vnde in numerum denotatur, & legatur, sunt decem. Vbi vero enumerando virtutes ultimo loco, dicitur & iustitia, delectatio est, ut eutrapelia de voluptate, cum vero post subiungit, siquid addatur iustitiæ, quæ est circa operationes, erunt omnes duodecim, numerus duodecim in vnde numerum, & legatur, sunt omnes vnde decem. Ratio autem quare hanc saluati non potest, est: tum quia refert se ad Aristotelem, qui, ut patet in secundo Ethicorum, medietatem ponit, sed decem virtutes & duas passionem: & ultra has iustitiam & virtutes rationales, quia iustitia non est virtus circa passionem, sed operationem: ut patet in Ethicorum & hic in articulo tertio. Et scito Nouit, quod Author cum non rationibus concludens numerum virtutum moralium, dicitur, sic igitur patet, quod secundum Aristotelem, &c. non inferat hoc articulo solo, sed iuncto precedenti in quo fortitudinem & mansuetudinem distinguitur tertio & quarto Ethicorum & propterea enumerando virtutes, has connumeravit, licet earum in hoc articulo non meminerit.

¶ Præterea, Magis & minus non diversificat speciem, sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis & minus: ergo omnia delectabilia pertinent ad vnam speciem virtutis: & eadem ratione omnia terribilia, & similiter de aliis, non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum. *¶* Præterea, Sicut virtus est operatiua boni, ita est impediuiua mali: sed circa concupiscencia bonorum sunt diversæ virtutes, sicut temperantia circa concupiscencia delectationum tactus, & eutrapelia circa delectationes ludii: ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

¶ SED CONTRA est, quod casitas est circa delectabilia venereorum, abstinentia vero est circa delectabilia ciborum, & eutrapelia circa delectabilia ludorum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet: perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensibili. unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passionem autem secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitiuum, causant diversas passionum species: secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum, non est autem idem motus rationis & appetitus sensitiui. unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum: sicut quando una virtus est circa multas passionem, ut dictum est: & aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum quæ non causat diversitatem passionum: cum circa vnam passionem puta delectationem, diversæ virtutes ordinantur. Et quia diversæ passionem ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes (ut dictum est) ideo diversitas obiectorum quod respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, puta quod aliquid sit bonum absolute, & aliquid bonum cum aliqua arduitate, & quia ordine quodam ratio inferioris hominis partes regit, & etiam se ad exteriora extendit, & ideo etiam secundum quod vnum obiectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, & secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem: & per consequens naturæ est diversificare virtutes: bonum igitur hominis quod est obiectum amoris, concupiscencie & delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem, & hoc siue ordinatur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam, siue ordinatur ad bonum hominis in ordine ad alios. & omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem. Sic igitur si consideretur aliquid bonum, si quidem sit sensum tactus apprehensum, & ad consuetudinem humanæ vite pertinet in individuo, vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum & venereorum) erit pertinens ad virtutem temperantiæ, delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem

¶ virtutem

virtutem circa arduum secundum diversam passionem, timorem, atque audaciam, & itam veritatem. Diversitas denique obiecti absque diversitate materie & passionis diversitatem virtutis faciens, inuenitur in veritate, amicitia, & eutrapelia, seu urbanitate, omnes enim circa dicta & facta humana & delectationem seu amorem secundum distincta sunt obiecta, scilicet manifestacionem, affabilitatem, & delectationem. Coincidit autem manifestacione intertem manifesta est intentio perantia & fortitudinem, quarum materia & passio & obiectum diversificantur.

¶ In eodem articulo in calce corporis articuli aduersus, quod licet corrupta est, nec in aliquo codice inuenire potui verum textum. Vnde quia Aristotelem affect ex secundo Ethicorum corrigendum duxi quo ad tres dictiones, quarum duæ sunt mutandæ, & vna delendæ: ubi prius, in littera dicitur, quod secundum Aristotelem, sunt vnde virtutes morales circa passionem: numerus numerus vnde vnde in numerum denotatur, & legatur, sunt decem. Vbi vero enumerando virtutes ultimo loco, dicitur & iustitia, delectatio est, ut eutrapelia de voluptate, cum vero post subiungit, siquid addatur iustitiæ, quæ est circa operationes, erunt omnes duodecim, numerus duodecim in vnde numerum, & legatur, sunt omnes vnde decem. Ratio autem quare hanc saluati non potest, est: tum quia refert se ad Aristotelem, qui, ut patet in secundo Ethicorum, medietatem ponit, sed decem virtutes & duas passionem: & ultra has iustitiam & virtutes rationales, quia iustitia non est virtus circa passionem, sed operationem: ut patet in Ethicorum & hic in articulo tertio. Et scito Nouit, quod Author cum non rationibus concludens numerum virtutum moralium, dicitur, sic igitur patet, quod secundum Aristotelem, &c. non inferat hoc articulo solo, sed iuncto precedenti in quo fortitudinem & mansuetudinem distinguitur tertio & quarto Ethicorum & propterea enumerando virtutes, has connumeravit, licet earum in hoc articulo non meminerit.

¶ In responsionibus ad argumenta eiusdem articuli diligentius notat primam, tertiam & vltimam. Primam quidem, quia ex ea habet differentiam inter vnam operationem & vnam passionem in diversificando: virtutem, ex hoc quod passio repugnat rationi, operatio autem non, & subtiliter dixit: quia quum habitu ad rationem constituitur virtus obiectum, & diversitas habitus diversificat speciem: passio quæ secundum se importat aliquid abducentis a ratione, importat aliquid per diversam habitudinem ad rationem.

¶ Ad secundum dicendum, quod alia ratione diversificantur passionem, & alia virtutes: sicut dictum est. *¶* Ad tertium dicendum, quod magis & minus non diversificat speciem nisi proportionate, importat aliquid per diversam habitudinem ad rationem.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. Quia enim ex opposito diuiduntur, sunt simul natura (ut dicitur in Prædicamentis) & sic vnum non est altero: principalis: sed omnes virtutes ex opposito diuiduntur genus virtutis, ergo nulla earum debent dici principales. *¶* Præterea, Finis principalior est his quæ sunt ad finem, sed virtutes theologice sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem: ergo virtutes morales non debent dici principales seu cardinales, sed magis theologice.

¶ Præterea, Principalis est quod per essentiam, quum quod est per participationem: sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam: virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem: ut supra dictum est. ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales. *¶* SED CONTRA est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud, Beati pauperes spiritu. Scimus virtutes esse quatuor cardinales: scilicet temperantiam, prudentiam, fortitudinem, & iustitiam, autem sunt virtutes morales, ergo virtutes morales sunt cardinales.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimus loqui de virtute humana, virtus autem perfecta rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus. huiusmodi Prima secunda S. Thom.

egens virtute ad consonā reddendam ipsam rationi: & secunda diversitas proprii obiecti materiam diversimode ad rationem se habere potest, & sic diversa virtutis obiecta constituit, operatio autem quia secundum se rationi non repugnat secundum omne sui obiecti materiam, eodem modo ad rationem se habet, tertia autem, quia hic habet quasi exceptionem ab illa maxima, & minus non variant speciem: duo autem quasi exceptionem, quia reuera non est exceptio, sed per accidens magis & minus variant hic speciem: quia per ad rationem, ut in littera dicitur. Vltima autem, quia autem est tota & semper memoria mandanda: vnum tamen restat mirandum in hoc materia, quare Aristoteles nullam virtutem moralem posuit circa passionem: istiusmodi sunt quædam infima, & competunt hominibus, secundum quod conuenit cum brutis. Circa bonum igitur virtutem absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscencie vel delectationis aut amoris, est liberalitas: circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est magnificencia: circa bonum vero quod est honoris, quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quædam virtus quæ vocatur philotimia, id est amor honoris, si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est magnanimitas. unde liberalitas & philotimia videntur esse in concupiscibili, magnificencia vero & magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitate habere: sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis, quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod præbet se alteri, vel in his, quæ serio sunt, id est in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem: vel in his, quæ sunt ludu, id est in actionibus ordinatis ad delectationem tantum: quæ non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquid alteri dupliciter. Vno modo, ut delectabilem decentibus verbis & factis: & hoc pertinet ad quandam virtutem, quam Aristoteles nominat amicitiam, & potest dici alteri, ut manifestum, per dicta & facta: & hoc pertinet ad aliam virtutem, quæ nominatur veritatem, manifestat enim propinquitatem accedit ad rationem quam delectatio, & seria quum iocosa, unde & circa delectationes ludorum est virtus, quam Philosophus eutrapeliam nominat. Sic igitur patet, quod secundum Aristotelem sunt vnde decem virtutes morales circa passionem, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificencia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia & iustitia, & distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur iustitia, quæ est circa operationes, erunt omnes vnde decem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnia obiecta eiusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem, non autem omnia obiecta eiusdem passionis secundum speciem: quia operationes non repugnant rationi sicut passionem.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod alia ratione diversificantur passionem, & alia virtutes: sicut dictum est. *¶* AD TERTIVM dicendum, quod magis & minus non diversificat speciem nisi proportionate, importat aliquid per diversam habitudinem ad rationem.

¶ AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. Quia enim ex opposito diuiduntur, sunt simul natura (ut dicitur in Prædicamentis) & sic vnum non est altero: principalis: sed omnes virtutes ex opposito diuiduntur genus virtutis, ergo nulla earum debent dici principales. *¶* Præterea, Finis principalior est his quæ sunt ad finem, sed virtutes theologice sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem: ergo virtutes morales non debent dici principales seu cardinales, sed magis theologice.

¶ Præterea, Principalis est quod per essentiam, quum quod est per participationem: sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam: virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem: ut supra dictum est. ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales. *¶* SED CONTRA est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud, Beati pauperes spiritu. Scimus virtutes esse quatuor cardinales: scilicet temperantiam, prudentiam, fortitudinem, & iustitiam, autem sunt virtutes morales, ergo virtutes morales sunt cardinales.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimus loqui de virtute humana, virtus autem perfecta rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus. huiusmodi Prima secunda S. Thom.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. Quia enim ex opposito diuiduntur, sunt simul natura (ut dicitur in Prædicamentis) & sic vnum non est altero: principalis: sed omnes virtutes ex opposito diuiduntur genus virtutis, ergo nulla earum debent dici principales. *¶* Præterea, Finis principalior est his quæ sunt ad finem, sed virtutes theologice sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem: ergo virtutes morales non debent dici principales seu cardinales, sed magis theologice.

¶ Præterea, Principalis est quod per essentiam, quum quod est per participationem: sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam: virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem: ut supra dictum est. ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales. *¶* SED CONTRA est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud, Beati pauperes spiritu. Scimus virtutes esse quatuor cardinales: scilicet temperantiam, prudentiam, fortitudinem, & iustitiam, autem sunt virtutes morales, ergo virtutes morales sunt cardinales.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimus loqui de virtute humana, virtus autem perfecta rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus. huiusmodi Prima secunda S. Thom.

responsionem ad primum. & inde aspectus quam bene de analogia nominum alibi explicatus.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

Articulus secundus

ad primum ad articulum tertium 66. quæstionis.

q. 77. art. 3. ad arg. 1. ratio est intellectus & moralium virtutum.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

Articulus tertius

ad primum ad articulum tertium 66. quæstionis.

q. 77. art. 3. ad arg. 1. ratio est intellectus & moralium virtutum.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

Articulus quartus

ad primum ad articulum tertium 66. quæstionis.

q. 77. art. 3. ad arg. 1. ratio est intellectus & moralium virtutum.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

Articulus quintus

ad primum ad articulum tertium 66. quæstionis.

q. 77. art. 3. ad arg. 1. ratio est intellectus & moralium virtutum.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

Articulus sextus

ad primum ad articulum tertium 66. quæstionis.

q. 77. art. 3. ad arg. 1. ratio est intellectus & moralium virtutum.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

Articulus septimus

ad primum ad articulum tertium 66. quæstionis.

q. 77. art. 3. ad arg. 1. ratio est intellectus & moralium virtutum.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

Articulus octavus

ad primum ad articulum tertium 66. quæstionis.

q. 77. art. 3. ad arg. 1. ratio est intellectus & moralium virtutum.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

Articulus nonus

ad primum ad articulum tertium 66. quæstionis.

q. 77. art. 3. ad arg. 1. ratio est intellectus & moralium virtutum.

a Super Quæstionibus sexagesimæ primæ Articuli secundum.

di enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum constare autem quod perfectum est principaliter imperfecto. & ideo virtutes, quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. huiusmodi autem sunt virtutes morales. & inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodam modo moralis est secundum materiam: ut ex supradictis patet. unde conuenienter inter virtutes morales ponuntur illæ, quæ dicuntur principales, seu cardinales.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quando genus virtutum diuiditur in suas species, tunc partes diuisionis ex quo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei vna species sit principalior & perfectior alia: sicut homo aliis animalibus. Sed quando est diuisio aliquid analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius & posterius, tunc nihil prohibet, vnum esse principalem altero, etiam secundum communem rationem: sicut substantia principaliter dicitur ens quam accedens. & talis est diuisio virtutum in diuersa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem inuenitur in omnibus.

AD SECUNDVM dicendum, quod virtutes theologice sunt supra hominem: ut supra dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humane, sed superhumane, vel diuine. **AD TERTIVM** dicendum, quod alie virtutes intellectuales & prudentia est principalior, quam morales, quantum ad subiectum: non tamen sunt principales quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

ARTICVLVS II.

a Virtus sunt quatuor virtutes cardinales.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directrix aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet. id quod est directrix aliorum, principaliter est. ergo prudentia sola est virtus principalis.

Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales: sed ad operationes morales ordinantur per rationem practicam & appetitum rectum: ut dicitur in 6. Ethicorum. ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

Præterea, inter alias etiam virtutes vna est principalior altera: sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in 2. Moralium, in quatuor virtutibus tota bona operis structura confluit.

RESPONDEO dicendum, quod numerus aliquorum accipi potest, aut secundum principia formalia, aut secundum subiecta, & utroque modo inueniuntur quatuor cardinales virtutes: principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum: quod quidem dupliciter potest considerari. Vno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit: & sic erit vna virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo, & hoc vel circa operationes, & sic est iustitia, vel circa passionem, & sic necesse est esse duas virtutes. ordinem enim rationis necesse est ponere circa passionem, considerata repugnancia ipsarum ad rationem: quæ quidem potest esse dupliciter. Vno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, & sic necesse est quod passio reprimatur: & ab hoc denominatur temperantia. Alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dicitur: sicut timor periculorum vel laborum. & sic necesse est, quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat, & ab hoc denominatur fortitudo. Et similiter secundum subiecta idem numerus inuenitur. Quadruplex enim inuenitur subiectum huius virtutis, de qua

nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit, & rationale per participationem, quod diuiditur in tria, id est in voluntatem, quæ est subiectum iustitiæ: & in concupiscibilem, quæ est subiectum temperantiæ: & in irascibilem, quæ est subiectum fortitudinis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus, sed alia ponuntur principales vnaquæque in suo genere.

AD SECUNDVM dicendum, quod rationale per participationem diuiditur in tria: ut dictum est.

AD TERTIVM dicendum, quod omnes alie virtutes, quarum vna est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, & quantum ad subiectum, & quantum ad rationes formales.

ARTICVLVS III.

a Virtus alie virtutes magis debent dici principales, quam illæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod alie virtutes magis debeant dici principales, quam illæ. Id enim quod est maximum in vnoquoque genere, videtur esse principalis: sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4. Ethicorum, ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

Præterea, illud, per quod alie virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. sed humilitas est huiusmodi: dicit enim Gregorius, quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat quasi paleas in ventum portat, ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

Præterea, illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum, sed hoc pertinet ad patientiam secundum illud Iacobi. Patientia opus perfectum habet, ergo patientia debet poni principalis.

SED CONTRA est, quod Tullius in sua Rhetorica ad has quatuor omnes alias reducit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor rationes rationis virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inueniuntur, sicut bonum consistens in consideratione rationis, principaliter inuenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra dictum est. Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti & debiti, principaliter inuenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate, bonum autem refranandi passionem, principaliter inuenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus: bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum, præcipue inuenitur in periculis mortis: contra quæ difficillimum est stare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Vno modo secundum communes rationes formales. & secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes, ut puta quod omnis virtus, quæ facit bonum, in consideratione rationis, dicatur prudentia: & quod omnis virtus, quæ facit bonum debiti & recti in operationibus dicatur iustitia: & omnis virtus, quæ cohibet passionem & deprimat, dicatur temperantia: & omnis virtus, quæ facit firmitatem animi contra quascunque passionem, dicatur fortitudo. & sic multi loquuntur de illis virtutibus, tam sacri Doctores quam etiam Philosophi: & sic alie virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes obiectiones. Alio vero modo possunt accipi, secundum quod iste virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in vnaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes contra alias diuise, dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalem materiam: puta quod prudentia dicatur quæ præcepta est iustitia quæ est circa actiones debitas inter æquales, temperantia, quæ reprimat concupiscentias delectationum tactus fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis. Et sic etiam cessant obiectiones: quia alie virtutes possunt habere aliquas alias principalitates: sed iste dicuntur principales ratione materiam, ut supra dictum est.

ARTICVLVS IIII.

a Virtus quatuor virtutes cardinales debent abinuenire.

AD QUARTVM sic proceditur. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diuersæ virtutes, & abinuenire distinctæ. Dicit enim Gregorius in 22. Moralium, Prudentia vera non est, quæ iustitia & temperantia & fortis non est, nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta & prudens non est: nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans & iusta non est: nec vera iustitia, quæ prudens, & fortis & temperans non est. hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent abinuenire.

Præterea, si prædictæ quatuor virtutes essent abinuenire, non esset difficultas, quod dicitur in 1. De moribus Ecclesiæ, quod est difficillimum est habilius ut rectius audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius. & secundum hoc fortitudo dicitur temperata. temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum

tem distinctæ: diuersæ enim species eiusdem generis non denominantur se inuicem. ergo prædictæ virtutes non sunt abinuenire distinctæ.

Præterea, Eorum quæ abinuenire sunt distinctæ, quod est vniuersum, non attribuitur alteri: sed illud quod est temperantia, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius in primo libro, de officiis. Iure ea fortitudo vocatur, quando vnusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emolitur, atque inficitur. De temperantia etiam dicit, quod modum vel ordinem seruat omnium, quæ vel agenda vel dicenda arbitramur. ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt abinuenire distinctæ.

Præterea, Philosophus dicit in 2. Ethicorum, quod ad virtutem hæc requiruntur. Primum quidem si sciens, deinde si eligens, & eligens propter hoc tertium autem si firme. & immobiliter habeat & operetur: sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est recta ratio agibilium. Secundum scilicet eligere ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refranatis. Tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quæ videtur ad iustitiam pertinere aliud, scilicet firmitas & immobilitas pertinet ad fortitudinem. ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. ergo non distinguuntur abinuenire.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro. De moribus Ecclesiæ, quod quadripartita dicitur virtus ex ipsius moris vario affectu: & subiungit de prædictis quatuor virtutibus. prædictæ ergo quatuor virtutes sunt abinuenire distinctæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, prædictæ quatuor virtutes dupliciter à diuersis accipiuntur, quidam enim accipiunt eas prout significant quasdam generales condiciones humani animi, quæ inueniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscunque actibus, vel materiis: iustitia vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacunque materia: temperantia vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscunque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur: fortitudo vero sit quædam dispositio animi, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem contra quoscunque impetus passionum, vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distinctæ non important diuersitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam, & fortitudinem. Culibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, conuenit quædam firmitas, ut à contrario non moueatur: quod dictum est ad fortitudinem pertinere. ex hoc vero, quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti, quod dicebatur ad iustitiam pertinere, in hoc vero, quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus seruet & ultra se non extendat, quod dicebatur pertinere ad temperantiam: solum autem hoc quod est discretionem habere (quod attribuebatur prudentiæ) videtur distinguere ab aliis tribus inquantum hoc est ipsius rationis per se actum, alia vero tria important quandam participationem rationis per modum applicationis cuiusdam ad passionem vel operationem. Sic igitur secundum prædicta prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus: sed alie tres non essent virtutes distinctæ abinuenire. Manifestum est enim quod vna & eadem virtus, & est habitus & est virtus, & est moralis. Alii vero & melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales, vnaquæque quæ quidem illarum ad vnam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est. & secundum hoc manifestum est, quod prædictæ virtutes sunt diuersæ habitus secundum diuersitatem obiectorum distinctæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod iste quatuor virtutes denominantur abinuenire per redundantiam quandam. id enim quod est prudentia, redundat in alias virtutes, inquantum à prudentia dirigitur, vnaquæque vero aliarum redundat in alias etiam ratione, quod quæ potest esse difficillius, potest & id, quod minus est difficile, unde qui potest refranare concupiscentias delectabilium secundum tactum ne modum excedat, quod est difficillimum, ex hoc ipso redit habitus, ut refranet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius. & secundum hoc fortitudo dicitur temperata. temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum

tem distinctæ: diuersæ enim species eiusdem generis non denominantur se inuicem. ergo prædictæ virtutes non sunt abinuenire distinctæ.

Præterea, si prædictæ quatuor virtutes essent abinuenire, non esset difficultas, quod dicitur in 1. De moribus Ecclesiæ, quod est difficillimum est habilius ut rectius audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius. & secundum hoc fortitudo dicitur temperata. temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum

tum scilicet ille, qui per fortitudinem habet animam firmam contra pericula mortis. quod est difficillimum est habilius ut rectius audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius. & secundum hoc fortitudo dicitur temperata. temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum

Præterea, si prædictæ quatuor virtutes essent abinuenire, non esset difficultas, quod dicitur in 1. De moribus Ecclesiæ, quod est difficillimum est habilius ut rectius audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius. & secundum hoc fortitudo dicitur temperata. temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum

AD TERTIVM dicendum, quod ille quatuor generales virtutum condiciones, quas ponit Philosophus, non sunt propria prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum iam dictum.

ARTICVLVS V.

a Virtus virtutes cardinales communiter dicuntur in virtutibus politis, purgatoris, purgati animi exemplares.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter huiusmodi quatuor virtutes diuidantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias & politas. Vt enim Macrobius dicit in 2. super Somnium Scipionis, virtutes exemplares sunt quæ in ipsa diuina mente consistunt: sed Philosophus in 10. Ethicorum dicit, quod ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam, & prudentiam attribueret, ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

Præterea, virtutes purgati animi dicuntur, quæ sunt abique passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius, quod temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus obliuisci, fortitudinis autem passionem ignorare, non vincere. dictum est autem supra quod huiusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt.

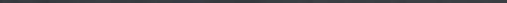
ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

Præterea, virtutes purgatorias dicuntur eorum, quæ quadam humanorum fuga solis se inferunt diuinis: sed hoc videtur esse vitiosum. Dicit enim Tullius in 1. De officiis. Quod qui despiciere se dicunt, quæ plerique mirantur, scilicet imperia & magistratus, his non modo laudi, verum etiam vitio dandum puto, ergo non sunt aliqua virtutes purgatorias.

Præterea, virtutes politas esse dicuntur, quibus boni viri reipublice consulunt, vbi que tuerentur: sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur: ut Philosophus dicit in 1. Ethicorum. ergo alie virtutes non debent dici politæ.

SED CONTRA est quod Macrobius ibidem dicit, Plotinus inter Philosophia professores cum Platone princeps quatuor sunt inquit quaternarum genera virtutum: ex his prima politice vocatur, secunde purgatoria, tertie autem iam purgati animi, quarta exemplares.

RESPONDEO dicendum, quod si autem Augustinus in libro De moribus Ecclesiæ oportet quod anima aliquid sequatur ad hoc, quod ei possit virtus innasci: & hoc Deus in presentiarum sibi per hoc, quod si sequimur humanæ virtutis in periculis, potest recte eligi quod exemplar humanæ virtutis in periculis, potest recte eligi Deo præexistat, sicut & in eo præexistit omne nium rerum rationes: Sic igitur virtus potest dici politæ. Prima secundæ S. Thom.



*sic redificans illam materiam & secundum se & secundum comparationem ad
alias ex defectu namq[ue] recte regulæ in huiusmodi comparationibus provenit,
quod habitatus animus in castitate & nō in paupertate liberalitate fortis-
Prima secundæ S. Thom. RR dñe*

accidit in proposito, quo ex fide, peccatum est. dicit gloss. Aug. Vbi deest agnitio veritatis, fallax est virtus etiam in bonis moribus.

AD PRIMVM ergo dicendum quod virtutes, ibi accipiuntur secundum imperfectionem rationem virtutis: alioquin si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipitur, bonum facit habentem & per consequens in malis esse non potest.

AD SECUNDVM dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

AD TERTIVM dicendum, quod etiam charitas excedat scientiam & prudentiam, tamen prudentia dependet a charitate, ut dictum est: & per consequens omnes virtutes morales infusa.

ARTICVLVS III.

¶ Virum charitas possit esse sine virtutibus moralibus.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit vnum: indubium est quod plura ordinantur: sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda: ut patet per id quod dicitur prima ad Cor. 13. Charitas patiens est, benigna est, &c. ergo videtur quod habita charitate alie virtutes superflueant.

Præterea, Qui habet habitum virtutis de facili operatur ea, quæ sunt virtutis, & ei secundum se placet: unde & signum habitus est delectatio, quæ fit in opere, ut dicitur in 2. Et hic sed multi habent charitatem abque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur: neque eis secundum se placet, sed solum secundum quod referuntur ad charitatem: ergo multi habent charitatem, qui non habent alias virtutes.

Præterea, Charitas in omnibus sanctis inuenitur: sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent. Dicit enim Beatus, quod sancti magis humilantur de virtutibus, quas non habent, quam de virtutibus, quas habent, gloriantur: ergo non est in necessarium, quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

SED CONTRA est, quod per charitatem tota lex impletur. Dicitur enim Ro. 13. quod qui diligit proximum, legem implet: sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales: quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum: ut dicitur in 5. Ethicorum. ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Aug. etiam dicit in quadam epistola, de connexionem adiuvare quod charitas includit in se omnes virtutes cardinales.

RESPONDEO dicendum, quod cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales, cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratia, quam in operibus natura: sic autem videmus in operibus nature, quod non inuenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inueniantur in ea quæ sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inueniuntur organa, quibus perfici possunt opera, ad quæ peragenda anima habet potestatem. Mani-

festum est autem, quod charitas inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. & sic patet, quod virtutes morales infusa non solum habent connexionem propter prudentiam, sed propter charitatem: & quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad hoc, quod actus inferioris potentie sit perfectus, requiritur, quod non solum ad sit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem, qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes, quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis & motiva respectum earum quæ sunt ad finem: & ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

AD SECUNDVM dicendum, quod quandoque contingit, quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, & per consequens non sentit delectationem & complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superueniens: sicut ille qui habet habitum scientia, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam, vel aliquam infirmitatem. & similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas, quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis: quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrarie dispositiones.

AD TERTIVM dicendum, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum ratione iam dicta: quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICVLVS IIII.

¶ Virum fides & spes possint esse sine charitate.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod fides & spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologice, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis: sed virtutes morales infusa non possunt esse sine charitate, ergo neque fides & spes.

Præterea, Nullus credit nisi volens: ut Augustinus dicit super Ioan. sed charitas est in voluntate, sicut perfectio eius, ut supra dictum est. ergo fides non potest esse sine charitate.

Præterea, Augustinus dicit in Enchiridio, quod spes sine amore esse non potest. amor autem est charitas. de hoc enim amore ibi loquitur. ergo spes non potest esse sine charitate.

SED CONTRA est quod Matthæi primo dicitur in glossa, quod fides generat spem, spes vero charitatem: sed generans est prius generato, & potest esse sine eo. ergo fides potest esse sine spe & spes sine charitate.

non ratione efficiuntur, quoniam eadem numero qualitas affirmatur & negatur virtutis secundum diversa tempora: tamen dicitur ergo Author, quod fides & spes sine charitate non sunt virtutes, quia non sunt in statu virtutis cum charitate autem sunt virtutes, quia sunt in statu virtutis quare autem & quomodo hoc accidit secundum rationem in litera positam facile apparet recedentibus quo ad fidem de eius subiecto, quod est intellectus, non absolute, sed a voluntate motus. Ex hoc enim patet, quod actus fidei, scilicet credere Deo, quoniam non sit ab intellectu absolute, exigit necessarium intellectum motum a voluntate ad talem actum: aliter non esset credere nec fidei actus, ac per hoc bene credere exigit intellectum bene motum a voluntate: quod esse non potest nisi voluntas sit bene affecta Deo, quod est per charitatem: & sic fides est in suo perfecto statu ex hoc, quod bene subiectum habet dispositum & sic est virtus, similiter quoque accidit in spe: quoniam subiectum eius est voluntas affecta meritis & propterea actus eius, scilicet expectare beatitudinem a Deo, exigit in voluntate meritum, ut ne quo non esset sperare: sed habere merita contingit dupliciter, scilicet in intentione tantum, & in re. Et si quidem voluntas speret absolute tantum meritis, in intentione actus qui dicitur spei, sed imperfectus vero speret affectu meritis in re, tunc spes est in suo perfecto statu, habens debitum in proprio subiecto dispositionem: & sic est virtus, &c.

In eodem quarto articulo nota Nouitrie cuncta illud. Credere est aliquid propria voluntate assentire, quod Scotus in 4. distinctio. tertij sententia in questione litterali nescio quo spiritu doctus, non vult intellectum moueri a voluntate sed sufficit eam non contra mouere: assent enim, quod aliter sequeretur quod propositio in intellectu, alia esse paria posset voluntas imperata credulitatem. Sed tunc experimur, quod credere est voluntarium, quare affirmaciones & dubitationes ad alteram partem sunt a persuasionibus & apparentibus: unde obiecto sufficit ad determinandum intellectum ad alteram partem determinate ably formidine alterius partis, ut obiectum fidei est, oportet voluntate sup-

plete mouendo intellectum ad assentum ably formidine, alioquin fides actus iniquus erit: potest carere sufficienti causa, nec incoherens ex sola voluntate credere alia esse paria: enim voluntas terminat potentiam rationalem ad alterum contrarium, ad que neutraliter se habet, ut dicitur 9. Metaphisicæ determinat intellectum ad alteram partem contradictionis credendam & sic Medicus ex solo odio determinat arte ad occidendum infirmum, ita ex solo amore alicuius quantumcunque extranei determinatur quis ad credendum id, cuius nullam habet rationem.

In eodem quarto articulo dubium est de proportionali similitudine in litera posita inter fides & spe ad charitatem, & virtutes morales acquiras ad prudentiam & ratio dubij est: quia, ut dictum est, hic est sermo de perfectione & im-

perfectio virtutis quod ad statum ex hoc enim sequitur, aut quod virtutes morales sunt virtutes secundum essentiam, licet non quoad statum similitudo proportionalis tenet. Cuius rationem tenet dictum est, dum dicitur est, quod sine recta ratione habens temperantiam dispositio tantum ad virtutem esse potest: aut quod similitudo hic proportionalis non tenet.

AD HOC dicitur, quod dupliciter intelligi potest, virtutes morales sine recta ratione esse. Primo ut sint qualitates habituales vices anime ad temperantiam, ad iustitiam, &c. absque recta ratione omnino. Et si sic esset, huiusmodi habitus non essent virtutes aliquo modo, sed dispositiones ad virtutes: quia deest eis essentialis principium, ut patet ex diffinitione virtutis, & si in hoc sensu verba litteræ suscipiantur, tunc aut velut exemplariter allata, aut secundum similitudinem aliqualem, puta in hoc quod non sunt virtutes simpliciter, sed inchoationes virtutum, exponenda sunt. Secundo intelligi possunt, ut tales habitus sint sine recta ratione perfecta, que est prudentia, & sic similitudo optime currit: quoniam qualitates habituales vices anime ad temperantiam, recta, ad iustitiam, &c. secundum rectam rationem imperfectam extenduntur: puta quia adhuc non habuit ad recte præcipiendum in comparationibus diversarum materiarum, sed paulatim ad hoc tenduntur: sunt virtutes secundum essentiam, sed non perfecte: quia non sunt in statu virtutis, propter quod diximus eas non esse connexas, & secundum

RESPONDEO dicendum, quod fides & spes sicut & virtutes morales, dupliciter considerari possunt. Vno modo secundum inchoationem quandam. Alio modo secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus perfecta dicitur ex hoc, quod potest in opus perfecte bonum, quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit: sed etiam bene fit. alioquin si bonum fit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum. unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis, sicut in alioquin operetur iusta, bonum quidem facit, sed non erit opus perfecte virtutis nisi hoc bene fiat, id est secundum electionem rectam: quod est per prudentiam, & ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Si igitur fides & spes sine charitate possunt quidem aliquantulum esse perfecte autem virtutis rationem sine charitate non habent, cum enim fidei opus sit credere Deo: credere autem sit alicui propria voluntate assentire si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum, quod autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem, omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit in 14. de ciui. Dei. Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus: sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe: nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo, qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate: si autem hoc expectet ex meritis quæ non dum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus. & hoc potest esse sine charitate, & ideo fides & spes possunt esse sine charitate, sed sine charitate proprie loquendo, virtutes non sunt. nam ad rationem virtutis pertinet, ut non solum secundum ipsam aliquod boni operemur, sed etiam bene: ut dicitur in 2. Ethicorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia: prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate: utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis: fides autem & spes secundum proprias rationes nec a prudentia, nec a charitate dependent: & ideo sine charitate esse possunt: licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod ratio illa procedit de fide, quæ habet perfectam rationem virtutis.

AD TERTIVM dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ iam habet: quod non est sine charitate.

ARTICVLVS V.

¶ Virum charitas possit esse sine fide & spe.



AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod charitas possit esse sine fide & spe. Charitas enim est amor Dei. sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita fide vel spe futuræ beatitudinis. ergo charitas potest esse sine fide & spe.

Præterea, Charitas est radix omnium vir-

tutum secundum illud Ephes. 3. In charitate radicati & fundati: sed radix aliquando est sine ramis. ergo charitas potest esse aliquando sine fide & spe & aliis virtutibus.

Præterea, In Christo fuit perfecta charitas & ipse tamen non habuit fidem & spem, quia fuit perfectus comprehensor ut infra dicitur. ergo charitas potest esse sine fide & spe.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo. quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Proverb. 8. Ego diligentes me diligo. spes etiam est quæ introducit ad charitatem: ut supra dictum est. ergo charitas non potest haberi sine fide & spe.

RESPONDEO dicendum, quod charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum, quæ quidem super amorē addit mutuum redamationem cum quadam communicatione mutua: ut dicitur in 8. Ethicorum. Et quod hoc ad charitatem pertinet, patet per id quod dicitur 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Et prima ad Cor. 1. dicitur. Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filij eius. Hæc societas hominis ad Deum, quæ est quadam familiaris conuersatione cum ipso, inchoatur quidem hic in presenti per gratiam, perficitur autem in futuro per gloriam: quorum vtrumque fide & spe tenetur. unde sicut aliquis non possit cum aliquo amicitiam habere, si discederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conuersationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas nisi fidem habeat per quam credat huiusmodi societatem & conuersationem hominis cum Deo, & speret se ad hanc societatem pertinere, & sic charitas sine fide & spe nullo modo esse potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod charitas non est qualiscunque amor Dei: sed amor Dei, qui diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem & spem.

AD SECUNDVM dicendum, quod charitas est radix fidei & spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis: sed fides & spes secundum rationem propriam, præsupponuntur ad charitatem, ut supra dictum est: & sic charitas sine eis esse non potest.

AD TERTIVM dicendum, quod Christus deus fuit fides & spes, propter id quod est aliquid imperfectum in eis: sed loco fidei habuit apertam visionem: & loco spei, plenam comprehensionem: & sic fuit perfecta charitas in eo.

QVAESTIO SEXAGESIMA
De aequalitate virtutum, in sex articulis distincta.



DEINDE considerandum est de aequalitate virtutum.

PRIMVM, utrum virtus possit esse maior vel minor.

SECUNDVM, utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

TERTIVM, de comparatione virtutum morali-
Prima secundum S. Thom.

hoc fuit huiusmodi virtutes se habent ad prudentiam, ita fides & spes ad charitatem virtutibus enim colliguntur de facili status ex substantia rationis & indispotione subiecti virtutes enim morales habent pro subiecto appetitum, ut subest recte rationi perfecta, quæ est prudentia simpliciter, & fides & spes intellectum motum a voluntate perfectam, & voluntatem affectum meritis præsentibus, quorum vtrumque sola charitas habetur: & quoniam littera prudentiam plures nominat, ideo hic sensus eligendus videtur.

In eodem quarto articulo in responsione ad primum, aduerte Nouitrie, quod Author distinguit virtutes in eas secundum proprias rationes, temperantia, &c. & in eas ut virtutes perfecte rationis habent, ita, quod considerat fidem inquantum fides: & rursus fidem inquantum est simpliciter virtus: & sic de aliis: & intendit, quod in hoc est differentia inter fidem infusam & prudentiam infusam, quod licet neutra inquantum virtus possit esse sine charitate, fides tamen inquantum fides, esse potest sine illa: quia potest habere sine illa opus suum saluatur enim sine illa intellectus motus a voluntate ad credendum Deo secundum regulam diuinæ reuelationis, licet non perfecte: prudentia autem infusa nec inquantum prudentia potest esse sine charitate: quia inquantum prudentia dependet magis a ultimo, quam a finibus proximis: sicut scientia a primis principijs. & propterea licet non potest esse sine moralibus infusis, fortiori non potest esse sine charitate. Ex prædictis autem patet, quod aliter se habet charitas ad fidem & spem, & aliter ad morales acquisitas, illæ enim non constituantur in esse virtutis secundum essentiam, nec secundum statum per charitatem aut aliquid eiusdem dum imperantur ab ea, ad superiorum ordinem referuntur. illæ autem ex charitatis presentia fortiorum perfectionem statum: propter quod Scotus in trigesima distinctio tertij, tenens fidem & spem esse perfectas virtutes, sicut morales sine charitate, minus perspicaciter vidit.

In articulo quinto eundem questionis nihil scribendum occurrit.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

Super Questionis sexagesime quintæ articulum quintum.

ta duas contra Stoic
rationes alterum ex
timidine medij, altera

Non est inuentus similis illi, qui confert

ua- thore: ita quod non di-
cam

¶ Ad hoc dicitur, q. quia de nobilitate inter
dictum est, ideo Author breuiter pertrahien-
tanguntur, scilicet modus operadi viciuſq;
ſalutis: nanq; & particularitas extra condit
appetitus. tendere autem ad extra & habere

is, hanc rationem affect, in qua duc
, & conditiones obiectorum: vniuer
siones sunt obiectorum rationis &
e in se, modi sunt operis ad mille appe

¶ Nam ex quomodo virtutes intellectuales
habitus non autem virtutes.
¶ In eodem articulo dubium est, quia Author videtur
Prima secundæ 5. Thomæ.

in calce articuli quasi re- *Quarto.*
na 4. uast

Ε. 1. 1. 1. 1. 1.

Quæstio.

7.60. 278.1.

Am

materialis pura nobilitas: prout etiam dicitur in philosophia
autem moralis sub ratione boni: ubi autem ratio nobili-
tatis absolutior. Aduerte secundo ne decipiat materia intelli-
genda ut artis: & propterea neges eam nobiliorē simpliciter. B.

code, applicato ad minus vniuersale, quam sit vni-
ad fingulare, quoniam prudentia est etia fingulari-
lum ab appetitu naturali. talis finis, sed perfecta vi-

...ale iynaculis, vel etiam
um, & rursus mota non lo-
rute inclinante in talem fi-
nem

virtute eorum, quæ sunt ad finem, ergo, responsio literæ est ad
bitu conclusionis id est virtus moralis est respectu finis
rum, quæ sunt ad finem, ergo, responsio literæ est ad

prudentia respectu eo-
minorem, dicens, quod

et & bona redificans in his que sunt ad alterum,
nn 5 a. 4. Septe

et & bona redificans in his que sunt ad alterum,
nn 5 a. 4. Septe

¶ Super Quaestione sexagesima sexta Articuli quinti.

¶ Nunc autem dicendum, quod prudentia considerat ea quibus peruenitur ad felicitatem: sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientie respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientie: sed quia sapientia in hac vita est imperfecta respectu principalis obiecti, quod est Deus: ideo actus sapientie est quidam inchoatio seu participatio future felicitatis: & sic propinquius se habet ad felicitatem, quam prudentia.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. de anima. Vna notitia praefertur alteri, aut ex eo quod est nobilior, aut propter certitudinem. Si igitur subiecta sint equalia in bonitate & nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus: sed illa quae est minus certa de inferioribus & maioribus, praefertur ei, quae est magis certa de inferioribus rebus: unde Philosophus dicit in 2.

¶ Præterea, De ratione virtutis est, quod ordinat hominem ad felicitatem, est enim virtus dispositio perfecti ad optimum: ut dicitur in 7. Physic. sed prudentia est recta ratio agibilium, per quam homo ad felicitatem perducitur: sapientia autem non considerat humanos actus: quibus ad beatitudinem peruenitur, ergo prudentia est maior virtus quam sapientia.

¶ Præterea, Quāto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior: sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus diuinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in 12. de Trin. Quia diuina incomprehensibilia sunt secundum illud Iob 16. Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram, ergo scientia est maior virtus quam sapientia.

¶ Præterea, Cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum: sed sapientia concludit ex principis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut & alia scientia, ergo intellectus est maior virtus quam sapientia.

¶ SED CONTRA, est quod Philosophus dicit in 6. Ethicor. quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto: obiectum autem sapientie præcellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in principio Metaph. Et quia per causam iudicatur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus, inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & eius est ordinare omnes, & ipsa est quasi architectonica, respectu omnium.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in 6. Ethicor. maximū eorum, quae sunt in mundo, esset homo. Unde dictum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius econuerso, quia spiritualis iudicat omnia, & ipse a nemine iudicatur, ut dicitur 1. ad Corinth. 2. Non enim prudentia habet se intrinsece de altissimis quae considerat sapientia: sed imperat de his, quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam peruenire: unde in hoc est prudentia seu politica ministra sapientiae, introducit enim ad eam praeparans ei viam sicut ostiarius ad regem.

¶ Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus peruenitur ad felicitatem: sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientie respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientie: sed quia sapientia in hac vita est imperfecta respectu principalis obiecti, quod est Deus: ideo actus sapientie est quidam inchoatio seu participatio future felicitatis: & sic propinquius se habet ad felicitatem, quam prudentia.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. de anima. Vna notitia praefertur alteri, aut ex eo quod est nobilior, aut propter certitudinem. Si igitur subiecta sint equalia in bonitate & nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus: sed illa quae est minus certa de inferioribus & maioribus, praefertur ei, quae est magis certa de inferioribus rebus: unde Philosophus dicit in 2.

De calquod magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere, etiam debili & topica ratione. Et in primo De partibus animalium dicitur, quod amabile est magis paruum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio homini maxime in statu huius vitae non potest perfecte aduenire, ut fit quasi eius possessio: sed hoc solius Dei est: ut in 1. Metaph. sed tamen illa modica cognitio, quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alij cognitioni praefertur.

¶ Ad quartum dicendum, quod veritas & cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum: cognitio enim quid est totum, & quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte, cognoscere autem rationem entis & non entis, & totius & partis, & aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei, & ideo sapientia non solum videtur principis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis sicut etiam alia scientia, sed etiam iudicando de eis, & disputando contra negantes, unde sequitur quod sapientia sit maior virtus, quam intellectus.

¶ Virtus charitatis sit maxima inter virtutes theologicas.

¶ SEXTVM sic proceditur. Videtur quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu: spes autem & charitas in vi appetitiua, ut supra dictum est, videtur quod fides comparetur ad spem & charitatem: sicut virtus intellectualis ad moralem: sed virtus intellectualis est maior morali, ut ex dictis patet: ergo fides est maior spe & charitate.

¶ Præterea, Quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse maius eodem spei, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem: praesupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchiridion. Addit enim quandam motum protensionis in rem amatam, ergo spes est maior charitate.

¶ Præterea, Causa est potior effectu: sed fides & spes sunt causa charitatis. Dicitur enim Matth. 1. in gloss. quod fides generat spem, & spes charitatem, ergo fides & spes sunt maiores charitate.

¶ SED CONTRA est quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 13. Nunc autem manent spes, fides, charitas, tria haec, maior autem horum est charitas. ¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto, cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum, sed ex eo quod vna se habet propinquius ad obiectum, quam alia: & hoc modo charitas est maior aliis, nam alia important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto, est enim fides de non visis, spes autem de non habitis, sed amor charitatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, & etiam amans per affectum trahitur ad vniorem amati propter quod dicitur 1. Ioh. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc modo non se habent fides & spes ad charitatem, sicut prudentia ad virtutem moralem: & hoc propter duo. Primo quidem, quia virtutes theologicae habent obiectum quod est supra animam humanam, sed prudentia & virtutes morales sunt circa ea, quae sunt infra hominem: in his autem, quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio, quam cognitio: perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscendo, dilectio vero secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam: id autem quod est supra hominem, nobilior est in seipso, quam sit in homine: quia vnumquodque est in altero per modum eius, in quo est: econuerso autem in his, quae sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitiuos ad morales virtutes pertinentes: sed fides non moderatur motum appetitiuum tendentem in Deum qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit obiectum: motus autem appetitiuus in obiectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephesios 3. Superuenientem scientiae charitatem Christi.

¶ Ad secundum dicendum, quod spes praesupponit amorem eius quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiae: quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud: charitas autem importat amorem amicitiae, ad quam peruenitur spe, ut supra dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens: sic enim calor ignis est potior quam anima, ad quam disponit materiam, quod patet esse falsum, sic autem fides generat spem & spes charitatem: secundum scilicet quod vna disponit ad alteram.

QVAESTIO SEXAGESIMA
Septima De virtutibus de ratione post hanc vitam, in sex articulis diuisa.

¶ IN DE considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam. ¶ Primo, utrum virtutes morales maneat post hanc vitam. ¶ Secundo, utrum virtutes intellectuales. ¶ Tertio, utrum fides. ¶ Quarto, utrum remaneat spes. ¶ Quinto, utrum maneat aliquid fidei, vel spei. ¶ Sexto, utrum maneat charitas.

¶ Virtus virtutes morales maneat post hanc vitam.

¶ PRIMVM sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneat post hanc vitam. Homines enim in statu futurae gloriae erunt similes Angelis, ut dicitur Mat. 22. sed ridiculum est, in Angelis, ponere virtutes morales: ut dicitur in 10. Ethicor. ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

¶ Præterea, Virtutes morales perficiunt hominem in vita actiua: vita actiua non manet post hanc vitam, dicit enim Gregorius in 6. Mora. Actiua vitae opera cum corpore transeunt, ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

¶ Præterea, Temperantia & fortitudo, quae sunt virtutes morales sunt irrationalium partium: ut Philosophus dicit in 3. Ethic. sed irracionales partes animae corrumpuntur corrupto corpore: quod sunt actus organorum corporum, ergo videtur quod virtutes morales non maneat post hanc vitam.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Sap. 1. quod iustitia perpetua est & immortalis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 24. De Trin. Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse in alia vita homines esse beatos sola cognitione naturae (in qua nihil est melius, aut amabilius, ut Augustinus ibidem) ea scilicet naturae, quae creatur omnes naturas. Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in huiusmodi virtutibus aliquid est formale, & aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in eis virtutibus inclinatio quadam partis appetitiuae ad passionem vel operationem secundum modum aliquem: sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est, quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent quātum ad id quod est materiale in eis: non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae & delectationis ciborum & venereorum, neque etiam timores & audaciae circa pericula mortis, neque etiam distributiones & communicationes rerum quae veniunt in vltim praesentis vitae. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam: inquantum ratio vniuersalis, relictissima erit circa ea, quae ad ipsum pertinent secundum statum illum, & vis appetitiua omnino mouebitur secundum ordinem rationis in his, quae ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit, quod prudentia ibi erit sine vilo periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, ut prudentia sit nullum bonum Deo praepone, vel aquare, fortitudinis ei firmissimè inhærere, temperantia nullo defectu noxio delectari de iustitia vero manifestus est quod actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo: quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus, quātum ad id quod materiale est in eis, sicut de iustitia quātum ad commutationes & distributiones, de fortitudine quātum ad terribilia & pericula, de temperantia quātum ad concupiscentias prauas.

¶ Et similiter dicendum est ad secundum: ea enim quae sunt actiua vitae materialiter se habent ad virtutes.

¶ Ad tertium dicendum, quod status post hanc vitam est duplex. Vnus quidem ante resurrectionem, quando animae erunt a corporibus separatae. Alius autem post resurrectionem, quando animae iterato corporibus suis vniuntur. In illo ergo resurrectionis

statu erit vires irrationales in organis corporeis, sicut & nunc sunt: unde & poterit irascibilis esse fortitudo, & in concupiscentia temperantia, inquantum vtrique vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi.

¶ In primo articulo quae virtutes sexagesimae primae scilicet Nouitiae, quod diffundit litterae de formali & materiali p. p. q. 77. et non est de ipsa essentia sic. ¶ virtutis, tota enim remanet, sed de actu eius, quia non remanet re. q. 63. art. 1. frangens aut impellens vel stimans passionem, quae sunt materiae eius: sed perfecti appetitus ad obediendum rationem, & secundum proprietatem dicitur quod etiam quidem ibi virtutes, sed alio modo.

¶ Virtus virtutes intellectuales maneat post hanc vitam.

¶ SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non maneat post hanc vitam. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 13. scientia destruetur, & ratio est, quia ex parte cognoscimus, sed sicut cognitio scientiae est ex parte, id est imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quādiu haec vita durat, ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

¶ Præterea, Philosophus dicit in Praedicationibus, quod scientia cum sit habitus, est qualitas difficilis mobilis: non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel egritudine: sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem, ergo scientia & aliae virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

¶ Præterea, Virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum: sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam eo quod nihil intelligit anima sine phantasmate, ut dicitur in 2. De anima. Phantasmata autem post hanc vitam non manent cum non sint nisi in organis corporeis: ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

¶ SED CONTRA est, quod firmior est cognitio vniuersalium, & necessarium, quam particularium & contingentium: sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium & contingentium, puta eorum, quae quis fecit, vel passus est, secundum illud Luc. 16. Recordare, quia receperis bona in vita tua, & Lazarus similiter mala, ergo multo magis remaneat cognitio vniuersalium & necessarium, quae pertinet ad scientiam & ad alias virtutes intellectuales.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut in primo dictum est, quidā posuerunt quod species intelligibiles non permanet in intellectu possibili nisi quādiu actu intelligitur, nec est aliqua conseruatio specierum cessante consideratione actuali nisi in viribus sensitiuis, quae sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginatiua & memoria: huiusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore: & ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit: contra Arist. qui in 3. De anima dicit, quod intellectus possibilis est in actu, cum sit singularis: sicut sciens, cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu. Est etiam contra rationem,

1

Q V A E S T. LXVIII.

illa, ut actus ordinatur ex
instinctu spiritus sancti.
Ad primum autem contra
rationem dicitur, quod
veritas est rationem
mouere voluntatem ex
parte obiecti regulando
ac precipiendo: ut pa-
tet ex supra dictis, virtu-
tesque non omnes, sed
morales esse dispositio-
nes appetitus ut mobi-
lis à ratione: quoniam
sunt in eo veritatis
est per participationem
appetitus autem non est
pure mobilis: sed motus
mouens, ut dicitur in
tercio de anima, & pro-
pterea non est fideliter in-
terpretatio nisi ad bo-
num sensum dicere vir-
tutes non esse nisi dispo-
sitiones mobiles: et tamen
virtutes & dona sunt
dispositiones mobiles à
ratione & spiritu san-
cto, quod sunt per-
fectiones mouentes: sunt
enim instrumenta seu
patientia mouenda se-
cundum seipsa vires a-
nimæ vtentes virtuti-
bus & donis.

Ad secundum dicitur,
quod non est similitudo
de beatitudinis & do-
nis, ut in q. sequenti pa-
tebit: quoniam adus can-
tum sunt beatitudinis
dona vero habitus.
Ad tertium dicitur,
quod ratio illa aut assu-
mit saltem, aut non con-
cludit ad propositum, nā
propositio dicens, quod
per idē aliquid est pro-
portionatum secundo &
Infra q. 3. primo mouenti potest
habere duos sensus. Pri-
mus est quod eadem est
forma qua mediante a-
liquo fit à secundo &
primo motore: & hic sen-
sus est verus, & intentus
videtur à Scoti: patet
in probatione de cæco
illuminato, & de habitu
in voluntate: constat
enim quod per eadē for-
mam visio fit à vidente
& Deo scilicet per poten-
tiam visivam, & simili-
ter testis: per habitum
iustitiae à volente me-
ta, & à Deo, & c. sed ius-
ta hunc sensum nihil
concluditur contra nos:
sed potius pro nobis, nō
eōdē: quia nulla virtus
est talis forma qua se-
cundum mouens, puta
homo potest in actum
qui elicitur à dono spi-
ritus sancti: & sic talis
est minor, scilicet quod
virtutis habitus reddat
potestatem proportiona-
tam secundo mouenti:
puta si iustitiam potest
vel humilitatem contra
superbiam: sed suffi-
cienti remedium potest
adhiberi ad omnia
ista tollenda per virtutes.
ergo dona non
sunt necessaria homini
ad salutem.

Ad quartum dicitur,
quod non est similitudo
de beatitudinis & do-
nis, ut in q. sequenti pa-
tebit: quoniam adus can-
tum sunt beatitudinis
dona vero habitus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum dona sint necessaria homini ad salutem.



DE SECVNDVM sic
proceditur. Videtur, quod
dona non sunt necessaria
homini ad salutem. Do-
na enim ordinantur ad
quandam perfectionem
vltra communem perfe-
ctionem virtutis, non autem est homini
necessarium ad salutem, ut huiusmodi per-
fectionem consequatur, quæ est vltra com-
munem statum virtutis, quia huiusmodi
perfectio non cadit sub præcepto, sed sub
consilio. ergo dona non sunt necessaria ho-
mini ad salutem.

Præterea, Ad salutem hominis sufficit, quod
homo se bene habeat & circa diuinā, &
circa humanā: sed per virtutes theologi-
cas homo se habet bene circa diuinā, per
virtutes autem morales circa humanā. ergo
dona non sunt homini necessaria ad sa-
lutem.

Præterea, Gregor. dicit in 2. Mora. quod
spiritus sanctus dat sapientiam contra stul-
ticiam, intellectum contra hebetudinem,
consilium contra præcipitationem, fortitu-
dinem contra timorem, scientiam contra
ignorantiam, pietatem contra duritiam,
puta si iustitiam potest, vel humilitatem
contra superbiam: sed suffi-
cienti remedium potest adhiberi ad omnia
ista tollenda per virtutes. ergo dona non
sunt necessaria homini ad salutem.

SED CONTRA. Inter do-
na summum videtur esse sapientiam, in-
fimum autem timor: vtique autem ho-
minum necessarium est ad salutem, quia de
sapientia dicitur Sapient. 7. Neminem diligit
Deus nisi eum qui cum sapientia inhabi-
tat. Et de timore dicitur Eccl. 1. Qui sine
timore est, non poterit iustificari. ergo e-
tiam alia dona media sunt necessaria ad sa-
lutem.

RESPONDEO dicendum, quod
sicut dictum est, dona sunt quædam hominis

ARTIC. II.

perfectiones, quibus homo disponitur ad
hoc, quod bene sequatur instinctum diu-
inum: unde in his, in quibus non sufficit in-
stinctus rationis, sed est necessarius Spi-
ritus sancti instinctus. per consequens est ne-
cessarium donum. Ratio autem hominis
est perfecta dupliciter à Deo. Primo qui
dem naturali perfectione, secundum scilicet
lumen naturale rationis. Alio autem mo-
do quadam supernaturali perfectione per
virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et
quævis hæc secunda perfectio sit maior
quam prima, tamen prima perfectio per-
fectioni modo habetur ab homine, quam se-
cunda: nam prima habetur ab homine qua-
si plena possessio, secunda autem habetur
quasi imperfecta: imperfecte enim diligimus
& cognoscimus Deum. Manifestum est au-
tem, quod vnumquodque quod perfecte
habet naturam vel formam aliquam, aut
virtutem, potest per secundum illam opera-
ri, non tamen exclusa operatione Dei, qui
in omni natura & voluntate interius ope-
ratur: sed id, quod imperfecte habet natu-
ram aliquam, vel formam, aut virtutem, non
potest per se operari nisi ab altera mouea-
tur: sicut Sol, quia est perfecte lucidus, per
seipsum potest illuminare: Luna autem, in
qua est imperfecte natura lucis, non illu-
minat nisi illuminata: Medicus etiam qui
perfecte nouit artem medicinæ, potest per
se operari, sed discipulus eius, qui nondum
est plene instructus, non potest per se ope-
rari, nisi ab eo instruitur. Si igitur quan-
tum ad ea, quæ substant humanæ rationi in
ordine, scilicet ad finem connaturalem ho-
mini, homo potest operari per iudicium ra-
tionis, si tamen etiam in hoc homo adieua-
tur à Deo per speciale instinctum, hoc
erit superabundantis bonitatis: unde secun-
dum Philosophos, non quicumque habebat
virtutes morales acquiras, habebat virtu-
tes heroicas, vel diuinas: sed in ordine ad fi-
nem vltimum, supernaturalem, ad quem
ratio mouet, secundum quod est aliquati-
ter & imperfecte informata per virtutes
theologicas, non sufficit ipsa ratio. ratio-
nis, nisi de super addit instinctus & morio
Spiritus sancti, secundum illud Rom. 8. Qui
Spiritu Dei aguntur, filij Dei sunt & hæ-
redes. Et in Psal. 142. dicit, Spiritus tuus
bonus deducet me in terram rectam, quia sci-
licet in hereditatem illius terræ beatorum
nullus potest peruenire nisi moueatur &
deducatur à Spiritu sancto. Et ideo ad il-
lum finem consequendum, necessarium est
homini habere donum Spiritus sancti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod
dona excedunt communem perfectionem
virtutum, non quantum ad genus operum
eo modo, quo consilia præcedunt præcepta:
sed quantum ad modum operandi, secun-
dum quod mouetur homo ab altiori prin-
cipio.

Ad secundum dicendum, quod per virtu-
tes theologicas & morales nō ita perficitur
homo in ordine ad vltimum finem, quin
semper indigeat moueri quodam supe-
riori instinctu Spiritus sancti, ratione iam
dicta.

Ad tertium dicendum, quod rationi hu-
manæ non sunt omnia cognita, neque om-
nia possibilia siue accipiat ut perfecta per-
fectione naturali, siue accipiat ut perfecta
theologicis virtutibus: unde non potest
quantum ad omnia repellere stultitiam, &
alia huiusmodi, de quibus fit mentio: sed
ille, cuius scientiæ & potestati omnia sub-
sunt, sua morione ab omni stultitia & igno-
rantia & hebetudine & duritia, & ceteris
huiusmodi nos tutos reddit, & ideo dona
Spiritus sancti, quæ faciunt nos bene se-
quentes instinctum ipsius, dicuntur contra
huiusmodi defectus dari.

Q V A E S T. LXVIII.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum dona Spiritus sancti sint habitus.



In prædic.
qualitat.
tunc.

Cap. 4. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

D TERTIVM sic proceditur. Videtur
quod dona Spiritus sancti non sint habitus.
Habitibus enim est qualitas in homine ma-
nens: est enim qualitas difficile mobilis, ut
dicitur in Prædicamentis, sed proprium
Christi est, quod dona Spiritus sancti in eo
quiescant, ut dicitur Iohan. Et Iohan. pri-
mo dicitur, Super quem videris Spiritum
descendentem, & manentem super eum, hic est qui baptizat.
Quod exponens Gregor. in secundo Moralium dicit, In cun-
ctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore sem-
per singulariter permanet. ergo dona Spiritus sancti non sunt
habitus.

Præterea, Dona Spiritus sancti perficiunt hominem, secun-
dum quod agit à Spiritu Dei, sicut dictum est, sed inquan-
tum homo agit à Spiritu Dei, se habet quodammodo ut in-
strumentum respectu eius: non autem conuenit ut instrumen-
tum perficiatur per habitum, sed principale agens, ergo dona
Spiritus sancti non sunt habitus.

Præterea, Sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione di-
uina, ita donum prophetiæ, sed prophetia non est habitus: non
enim habitus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregor.
dicit in 1. Homilia Ezech. ergo neque etiam dona Spiritus sancti
sunt habitus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit discipulis,
de Spiritu sancto loquens, Io. 14. Apud vos manebit, & in vobis
erit. Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis
eius. ergo dona eius manent in hominibus, ergo nō solum sunt
actus vel passionis, sed etiam habitus permanentes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, dona
sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc,
quod homo bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum
est autem ex supra dictis, quod virtutes morales perficiunt
vim appetitivam, secundum quod participat aliquantulum ratio-
nem, in quantum scilicet nata est moueri per imperium rationis.
hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in
comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se
habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem, vir-
tutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appeti-
tivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi. unde &
dona Spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perfi-
citur ad prompte obediendum Spiritui sancto.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Gregor. ibidem
soluit, dicens, quod in illis donis, sine quibus ad vitam perueni-
ri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper ma-
net, sed in aliis non semper manet. Septem autem dona sunt ne-
cessaria ad salutem, ut dictum est. unde quantum ad ea Spiritus
sanctus semper manet in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instru-
mento, cuius non est agere, sed solum agere: tale autem instrumen-
tum non est homo, sed sic agit à Spiritu sancto, quod etiam
agit in quantum est liberi arbitrij, unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia est de donis, quæ sunt
ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salu-
tis. unde non est simile.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum conuenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur.



Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

Art. 2. q. 2.

D QVARTVM sic proceditur. Videtur quod
inconuenienter septem dona Spiritus sancti enume-
rentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor
pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapien-
tia, intellectus, scientia & consilium, quod pertinet ad pruden-
tiam: nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est
quinta virtus intellectualis: similiter etiam ponitur aliquid per-
tinens ad iustitiam, scilicet pietas, & aliquid pertinens ad forti-
tudinem, scilicet fortitudo: donum, nihil autem ibi pertinens
ad temperantiam, ergo insufficienter enumerantur dona.

Præterea, Pietas est pars iustitiæ: sed circa fortitudinem non
ponitur aliqua pars eius, sed ipsa fortitudo, ergo non debuit
poni pietas, sed ipsa iustitia.

Præterea, Virtutes theologicæ maxime ordinat nos ad Deum.
cum ergo dona perficiant hominem secundum quod mouetur
à Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia
ad theologicas virtutes.

Præterea, Sicut Deus timetur, ita etiam amatur, & in ipsum
aliquis sperat, & de eo delectatur: amor autem spes & delecta-
tio sunt passionis conuiuiæ timori, ergo sicut timor ponitur
donum, ita & alia tria debent poni dona.

Præterea, Intellectui adiungitur sapientia, quæ regit ipsum: for-
titudini autem consilium, pietati vero scientia, ergo & timori

ARTIC. III. ET IIIL

debut addi aliquod donum directiuum in-
conuenienter ergo septem dona Spiritus
sancti enumerantur.

SED IN CONTRARIVM est
authoritas Scripturæ Ila. 11.

RESPONDEO dicendum, quod causa necessaria distin-
guendi dictum est, dona sunt quidam habi-
tibus perfectientes hominem ad hoc, quod
prompte sequatur instinctum Spiritus san-
cti, sicut virtutes morales perficiunt vim
appetitivam ad obediendum rationi: sicut
autem vires appetitivæ nata sunt moueri
per imperium rationis, ita omnes vires hu-
manæ nata sunt moueri per instinctum
Dei, sicut à quadam superiori potentia: &
ideo in omnibus viribus hominis, quæ pos-
sunt esse principia humanorum actuum, si-
cut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet
in ratione & in vi appetitiua. ratio au-
tem est speculatiua & practica, & in vi
appetitiua consideratur apprehensio veritatis, quæ
pertinet ad inuentionem & ad iudicium
de veritate. Ad apprehensionem igitur ve-
ritatis pertinet speculatiua ratio per in-
tellectum, practica vero per consilium: ad
recte autem iudicandum speculatiua qui-
dem per sapientiam, practica vero per sci-
entiam pertinet: appetitiua autem virtus in
his quidem, quæ sunt ad alterum, pertinet
per pietatem: in his autem, quæ sunt ad se-
ipsum, pertinet per fortitudinem contra
timorem periculorum: cōtra concupiscentiam
vero inordinatam delectabilem per
timorem: secundum illud Proverb. 16. Per
timorem Domini declinat omnis à malo.
Et in Psalm. 118. Confige timore tuo carnes
meas, à iudiciis enim tuis timui. Et sic pa-
tet, quod hæc dona extendunt se ad omnia,
ad quæ se extendunt virtutes, tam intellectu-
ales, quam mora-
les.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod dona Spiritus
sancti perficiunt hominem in his, quæ pertinent ad bene vi-
uendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora facilitata:
est enim ars ratio recta non agibilis, sed factibilis, ut dicitur
in sexto Ethicorum. Potest tamen etiam dici, quod quan-
tum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum san-
ctum, qui est principaliter mouens, non autem ad homines,
qui sunt quædam organa eius dum ab eo mouentur. Tempe-
rantia autem respondet quodammodo donum timoris: sicut
enim ad virtutem temperantiam pertinet secundum eius pro-
priam rationem, ut aliquis recedat à delectationibus prauis
propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet, quod
aliquis recedat à delectationibus prauis propter Dei timo-
rem.

Ad secundum dicendum, quod nomen iustitiæ imponitur à re-
ctitudine rationis, & ideo nomen virtutis est conuenientius
quam nomen doni: sed nomen pietatis importat reuerentiam,
quam habemus ad patrem & ad patriam. Er quia pater om-
nis Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut August.
dicit 10. De ciuitat. Dei, & ideo conuenienter donum quo ali-
quis propter reuerentiam Dei bonum operatur ad omnes, pie-
tas nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non mouetur
à Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum vniatur, si-
cut instrumentum nō mouetur ab artifice, nisi per contactum,
aut per aliquam aliam vniōnem. Prima autem vniō hominis est
per fidem, spem, & charitatem. unde istæ virtutes præsuppo-
nuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. unde omnia
dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivatio-
nes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, spes & delectatio habent
bonum pro obiecto, summum autem bonum Deus est. unde
nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologi-
cas, quibus anima coniungitur Deo: timoris autem obiectum
est malum, quod Deo nullo modo competit. unde non importat
coniunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus
rebus propter reuerentiam Dei: & ideo non est nomen virtutis
theologicæ, sed doni quod eminentius retrahit à malis, quam
virtus moralis.

Ad quartum dicendum, quod per sapientiam diriguntur ho-
minis intellectus & hominis affectus: & ideo ponuntur duo
correspondentia sapientiæ tanquam directiuo: ex parte quidem
intellectus donum intellectus, ex parte autem affectus donum
timoris: ita & alia tria debent poni dona.

Præterea, Intellectui adiungitur sapientia, quæ regit ipsum: for-
titudini autem consilium, pietati vero scientia, ergo & timori
Prima secundæ S. Thom. o o timoris: ita

timoratio enim timendi Deum precipue sumitur ex consideratione excellentie diuine quam considerat sapientia.

ARTICVLVS V.

¶ Per omnia dona Spiritus sancti sunt connexa.

DONUM QVINTVM sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 12. Alij datur per Spiritum sermo sapientie, alij sermo scientie secundum eundem Spiritum, scilicet sapientia & scientia inter dona Spiritus sancti computantur. ergo dona Spiritus sancti dantur diuersis, & non connectuntur sibi inuicem in eodem.

¶ Præterea, Aug. dicit in 14. de ciuit. Dei, quod scientia non possent fideles plurimi, quamuis polletat ipsa fidelem concordantur aliquid de donis, ad minus donum timoris, ergo videtur quod dona non sint de necessitate connexa in vno & eodem.

¶ Præterea, Greg. in 1. Moral. dicit, quod minor est sapientia si intellectu caret, & valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat. vnde est consilium cui opus fortitudinis deest, & valde fortitudo destituitur, nisi per consilium fulciatur. nulla est scientia, si vilitatem pietatis non habet, & valde inutilis est pietas, si scientia discretione caret: timor quoque ipse si non has virtutes habuerit, nullum opus bonæ actionis surgit, ex quibus videtur quod vnum donum possit sine alio haberi: non ergo dona Spiritus sancti sunt connexa.

¶ SED CONTRA est, quod ibidem Gregor. præmittit, dicens, Illud in 10. filiorum conuicio periclitandum videtur, quod semetipsos inuicem pascunt: per filios autem Iob. de quibus loquitur, significatur dona Spiritus sancti. ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc, quod sibi inuicem reficiunt.

¶ RESPONDEO dicendum, quod huius quæstionis veritas de facili ex præmissis potest haberi: dictum est enim supra, quod sicut vires appetituæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimē rationis, ita omnes vires anime disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum mouentem. Spiritus autē sanctus habitat in nobis per charitatem, secundum illud Ro. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis: sicut & ratio nostra perficitur per prudentiam, vnde sicut virtutes morales connectuntur sibi inuicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi inuicem in charitate: ita scilicet, quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod sapientia & scientia vno modo possunt considerari secundum quod sunt gratia gratis data: prout scilicet aliquis abundat in tantum in cognitione rerum diuinarum & humanarum, ut possit etiam fideles instruere & aduersarios confundere: & sic loquitur ibi. Apostolus de sapientia & scientia: vnde signanter fit mentio de sermone sapientie & scientie, alio modo possunt accipi prout sunt dona Spiritus sancti, & sic sapientia & scientia nihil aliud sunt, quam quædam perfectiones humane mentis secundum quas disponuntur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione diuinorum & humanorum, & sic patet quod huiusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

¶ Ad secundum dicendum, quod Aug. loquitur de scientia, exponens prædictam authoritatem Apostoli, vnde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data, quod patet ex hoc, quod subdit, aliquid enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est: aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum & pijs opuletur, & contra impios defendatur: quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut vno modo conexio virtutum cardinalium probatur per hoc, quod vna earum perficitur quodammodo per aliam: ut supra dictum est, ita Greg. eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc, quod vnum sine alio non potest esse perfectum. Vnde præmittit dicens, Valde singula quælibet destituitur, si non vna virtus alij virtuti suffragetur, non ergo datur intellectus, si esset sine sapientia, non posset esse donum: sicut temperantia, si esset sine iustitia non esset virtus.

ARTICVLVS VI.

¶ Per omnia dona Spiritus sancti resonant in patria.

DONUM SEXTVM sic proceditur. Videtur quod dona Spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregor. 2. Moral. quod Spiritus sanctus contra singula tentamenta lepre donis erudit mentē, sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud Ier. 2. Non occident, & non nocebunt in monte sancto

ARTIC. V. VI. ET VII.

meo, ergo dona Spiritus sancti non erunt in patria.

¶ Præterea dona Spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est, frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt: actus autem quorundam donorum in patria esse non possunt. Dicit enim Greg. in 1. Moral. quod intellectus facit audire penetrare: & consilium prohibet esse precipitem, & fortitudo facit non metuere aduersa: & pietas replet cordis viscera operibus misericordie, hæc autem non competunt statui patriæ, ergo huiusmodi dona non erunt in statu glorie.

¶ Præterea, Donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplatiua, ut sapientia & intellectus, quædam in vita actiua, ut pietas & fortitudo, sed actiua vita cum hac vita terminatur: ut Gregor. dicit in 6. Moral. ergo in statu glorie non erunt omnia dona Spiritus sancti.

¶ SED CONTRA est, quod Ambro. dicit in lib. de Spiritu sancto, Ciuitas Dei illa Ierusalem caelestis non metu alius cuius flumini terrestri abluuntur, sed ex vita fonte procedens Spiritus sanctus, cuius nos breui fatiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantibus videtur affluere pleno septem virtutum spiritualium seruens meatu.

¶ RESPONDEO dicendum, quod de donis dupliciter possumus loqui. Vno modo quantum ad essentiam donorum, & sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per authoritatem Amb. inductam. Cuius ratio est: quia dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti, quod præcipue erit in patria quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur 1. ad Cor. 15. & quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possumus considerari quantum ad materiam circa quam operantur, & sic in presenti habent operationem, circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu glorie: & secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Gregor. loquitur ibi de donis, secundum quod competunt statui presenti, sicut enim donis protegemur contra tentamenta malorum, sed in statu glorie cessantibus malis per dona Spiritus sancti perficiemur in bono.

¶ Ad secundum dicendum, quod Gregor. in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu presenti, & aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim quod sapientia mentem de æternorum spe & certitudine reficit, quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet, & de intellectu dicit quod in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat: quæ audita transit, quia non docebit vir fratrem suum, ut dicitur Ier. 31. sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod prohibet esse precipitem, quod est, necessarium in presenti: & iterum, quod ratione animum replet, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod aduersa non metuit, quod est necessarium in presenti: & iterum, quod confidentia cibos apponit, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero vnum tantum ponit, scilicet, quod ignorantie ieiunium superat, quod pertinet ad statum presentem, sed quod addit. In ventre mentis, potest figuratim intelligi repleto cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit, quod cordis viscera misericordie operibus replet, quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum presentem, sed ipse intus affectus proximorum per viscera designatur, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordie opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod premit mentem, ne de presentibus superbiat, quod pertinet ad statum presentem: & quod de futuris cibos spei confortat, quod etiam pertinet ad statum presentem, quantum ad spem: sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis & ibi obtentis.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam: opera enim actiua vite non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplatiuam, quæ est vita beata.

ARTICVLVS VII.

¶ Per omnia dona Spiritus sancti attendatur secundum enumerationem Ista. 11.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attenditur secundum enumerationem, quia enumerantur Ista. 11. illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit: sed maxime requirit Deus ab homine timorem. Dicitur enim Deuter. 10. Et nunc Israel quid dominus Deus tuus petit a te, nisi vt timeas dominum Deum tuum? Et Malach. 1. dicitur, Si ego dominus, ubi timor meus? ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

¶ Præ

¶ Præterea, Pietas videtur esse quoddam bonum vniuersale. Dicit enim Apostolus 1. ad Thimotheum. 5. Quod pietas ad omnia vitia est: sed bonum vniuersale præfertur particularibus bonis, ergo pietas, quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

¶ Præterea, Scientia perficit iudicium hominis: consilium autem ad inquisitionem pertinet, sed iudicium præeminet inquisitioni, ergo scientia est potius donum, quam consilium: cum tamen post enumeretur.

¶ Præterea, Fortitudo pertinet ad vim appetitiuam, scientia autem ad rationem, sed ratio est eminentior quam vis appetitiua, ergo & scientia est eminentius donum, quam fortitudo, quæ tamen primo enumeratur: non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

¶ SED CONTRA est quod August. dicit in libro De ser. Domini in monte, Videtur mihi septiformis operatio Spiritus sancti, de qua Ista. loquitur his gradibus sententia: conseruare de quibus fit mentio Matth. 5. sed inter eos ordinis: nam ibi, scilicet in Ista, numeratio ab excellentioribus coepit, hic vero ab inferioribus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod dignitas donorum dupliciter potest attendi. Vno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a suis principijs: alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis, & in virtutibus: quia dona ad omnes actus potentiarum anime perficiunt hominem ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est. vnde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus: & in ipsis virtutibus intellectualibus conseruatur præferuntur actiuis, ut sapientia intellectui, & scientia prudentia & arti: ita tamen quod sapientia præferatur intellectui, & intellectus scientia, sicut prudentia & synesis eubulia. Ita etiam in donis sapientia & intellectus, & scientia & pietas, & fortitudo & timor: in quibus etiam pietas præferatur fortitudini, & fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, & fortitudo temperantia: sed quantum ad materiam fortitudo & consilium præferuntur scientia & pietati, quia scilicet fortitudo & consilium habent in arduis locum pietas autem & etiam scientia in communibus. Sic igitur dignitas donorum ordini enumerationis respondet, partim quoniam simpliciter secundum quod sapientia & intellectus omnibus præferuntur: partim autem secundum ordinem materiam, secundum quod consilium & fortitudo præferuntur scientia & pietati.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod timor maxime requiritur quasi primordium quoddam perfectionis donorum. Quia inimum sapientia timor Domini: non propter hoc quod sit ceteris dignus, prius enim est secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. 16. quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

¶ Ad secundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod ad non odium viliis est.

¶ Ad tertium dicendum, quod scientia est præferatur consilio ratione iudicij: tamen consilium præferatur ratione materiam: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in 3. Ethic. sed iudicium scientia in omnibus locum habet.

¶ Ad quartum dicendum, quod dona directius, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur, a potentius, ratio enim appetituæ præeminet, ut regulans regulato, sed ratione materiam adiungitur consilium fortitudini, sicut directius exequenti: & similiter scientia pietati, quia scilicet consilium & fortitudo in arduis locum habent: scientia autem & pietas etiam in communibus, & ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiam numerantur ante scientiam & pietatem.

ARTICVLVS VIII.

¶ Per omnia virtutes sunt præferenda donis.

DONUM OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod virtutes sint præferenda donis. Dicit enim August. in decimoquinto. De Trinitate, de charitate loquens, Nullum est istud Dei dono excellentius: solum est quod diuidit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ, dantur & alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil profunt: sed

charitas est virtus: ergo virtus est potior donis Spiritus sancti.

¶ Præterea, E2. quæ sunt priora naturaliter, videtur esse potiora, sed virtutes sunt priora donis Spiritus sancti. Dicit enim Gregor. in 1. Moral. quod donum Spiritus sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem & temperantiam format, & sic eandem mentem sepe mox virtutibus, id est donis temperantiam, contra aulitiam sapientiam, contra hebetudinem intellectum, contra precipitationem consilium, contra timorem fortitudinem, contra ignorantiam scientiam, contra duritiam pietatem, contra superbiam Dei timorem, ergo virtutes sunt potiores donis.

¶ Præterea, Virtutibus nullus male vti potest, vt Augustin. dicit, donis autem potest, aliquis male vti. Dicit enim Gregor. in 1. Moral. quod hostiam nostram precibus immolamus ne sapientia eleuet, ne intellectus dum subtiliter currit, oberrat: ne consilium dum se multiplicat, confundat: ne fortitudo dum fiduciam præbet, præcipitem ne scientia dum nouit, & non diligit, inflat: ne pietas dum se infra rectitudinem inclinat, in torquetur timor dum plus iusto trepidat, in desperationis foueam mergat, ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus sancti.

¶ SED CONTRA est, quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, vt patet in authoritate inducta. & sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non possunt, sunt ergo dona potiora virtutibus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, virtutes in tria genera distinguuntur, sunt enim quædam virtutes theologice, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologice sunt, quibus mens humana Deo coniungitur, virtutes autem intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur, virtutes autem morales sunt, quibus vires appetituæ perficiuntur ad obediendum rationi. Donus autem Spiritus sancti sunt, quibus omnes vires anime disponuntur ad hoc, quod subdantur motioni diuina. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo vnitur Spiritui sancto mouenti, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva. Vnde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas: ita virtutes theologice præferuntur donis Spiritus sancti, & regulant ea. Vnde Gregor. dicit in 1. Moral. quod neque ad denarij perfectionem septem filij, id est septem dona perueniunt, nisi in fide, spe, & charitate fuerit omne quod agunt. Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires anime in comparatione ad ipsum sanctum mouentem, virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem, quod ad altiores motorem oportet maiori perfectione mobilis esse dispositum. Vnde perfectiora sunt dona virtutibus.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod charitas est virtus theologica, de qua concedimus, quod sit potior donis.

¶ Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter. Vno modo ordine perfectionis & dignitatis, sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi, & hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectuales & moralibus: posteriora vero priora virtutibus theologis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis: sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei, quantum ad actum: & sic virtutes morales & intellectuales præcedunt dona, quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

¶ Ad tertium dicendum, quod sapientia & intellectus & alia huiusmodi, sunt dona Spiritus sancti, secundum quod per charitatem informantur, qui non agit perperam: ut dicitur 1. ad Corinth. 13. & ideo sapientia, & intellectus, & alia huiusmodi nullus male vti potest, secundum quod sunt dona Spiritus sancti, sed ad hoc, quod a charitatis perfectione non recedant, vnum ab altero adiungetur, & hoc est quod Gregor. intendit dicere.

Prima secundæ S. Thom.

QVAEST.

DE BEATITUDINIBUS. Considerandum est de beatitudinibus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum beatitudines a donis & virtutibus distinguantur. Secundo, de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam. Tercio, de numero beatitudinum. Quarto, de convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICVLVS I.

Præmiis beatitudines distinguantur à virtutibus.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod beatitudines à virtutibus & donis non distinguantur. Augustinus enim in libro De sermone domini in monte, attribuit beatitudines in Matthei enumeratas donis Spiritus sancti. Ambrosius autem super Lucam etiam propter se finit beatitudines ibi enumeratas quædam virtutibus cardinalibus, ergo beatitudines non distinguuntur à virtutibus & donis.

Præterea, Humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, & lex æterna, ut supra dictum est. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam. Spiritus sancti, ut ex dictis patet, ergo non potest esse aliquid aliud, pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes & dona, non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

Præterea, In enumeratione beatitudinum ponitur mitas & iustitia & misericordia: quæ dicuntur esse quædam virtutes, ergo beatitudines non distinguuntur à donis & virtutibus.

SED CONTRA est, quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ non sunt virtutes: nec dona, sicut paupertas & luctus & pax, differunt ergo beatitudines à virtutibus & à donis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ: dicitur enim aliquis iam finem habere propter spem finis obtinendi, unde & Philosophus dicit in 1. Ethicorum quod pueri dicuntur beati propter spem. Et Apostolus dicit Roman. 8. Spe salui facti sumus. Spes autem de fine consequendo inlucet ex hoc, quod aliquid convenienter mouetur ad finem, & appropinquat ad ipsum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis mouetur aliquis, & appropinquat per operationes virtutum, & præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit spiritus sanctus, ad cuius obedientiam & sequelam per dona perficimur, & ideo beatitudines distinguuntur quidem à virtutibus & donis: non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus & Ambrosius attribuunt beatitudines donis & virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est, & ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus. Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectionibus, attribuit eas donis spiritus sancti.

AD secundum dicendum, quod ratio illa probat, quod non sunt alij habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes & dona.

AD tertium dicendum, quod mitas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de iustitia & misericordia, &c. quoniam hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen dominis: quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia, circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est.

Præmiis beatitudines distinguantur à virtutibus.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod præmia, quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est. sed obiectum spei beatitudo est futura, ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

Præterea, Luc. sexto ponuntur quædam poenæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur. Vx vobis, qui estis saturati, quia esurietis: vx vobis qui videtis nunc, quia lugebitis & flebitis, sed istæ poenæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur: secundum illud Iob vigesimo primo. Ducunt in bonis dies suos, ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

Præterea, Regnum calorum, quod ponitur præmium pauperum, est beatitudo celestis, ut Augustinus dicit 19. de ciuitate Dei. plena etiam satoritas non nisi in futura vita habetur: secundum illud Psalm. 6. Satiabor dum apparuerit gloria tua, visio etiam Dei & manifestatio filiationis diuine ad vitam futuram pertinent: secundum illud 1. Cor. 13. Nunc filij Dei sumus, & nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est, ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte, ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus: nam illa omnia, modis & in angelicam formam mutatis, quæ post hanc vitam promittuntur, nullis verbis exponi possunt.

RESPONDEO dicendum, quod circa ista præmia expostores sacre Scripturæ, diuersimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Luc. Augustinus vero dicit ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homeliis quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primo quidem propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti. Alio modo per quandam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in virtutibus etiam in hac vita, aliter enim haberetur spes fructificationis arboris, cum vireat frondibus: & aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea, quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam: ea vero quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinent ad futuram vitam: vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis: & sic præmia pertinent ad præsentem vitam, cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum & donorum, potest sperare de eo, quod perueniet ad perfectionem vitæ, & ad perfectionem patriæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine, sicut de ultimo fine, potest etiam esse & de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psalm. 27. In Deo sperauit cor meum, & adiutus sum.

AD secundum dicendum, quod mali est interdum in hac vita temporales poenæ non patiuntur, patiuntur tamen spirituales, unde Augustinus dicit in 1. Confessione, iussisti domine, & sic est, ut poenæ sibi sit inordinatus animus. Et Philosophus dicit in 9. Ethicorum, De malis, quod contemnit ipsorum animam, hoc quidem huc trahit, illud autem illic. Et postea concludit, Si autem sic miserum est, malum esse, fugiendum est malitiam intente, & similiter e converso boni, est in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt à spiritualibus etiam in hac vita: secundum illud Matth. 9. & Mar. 10. Centuplum accipietis, etiam in hoc seculo.

AD tertium dicendum, quod omnia ista præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur, nam regnum calorum, ut Augustinus dicit, potest intelligi perfecta sapientia: initium secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terre significat affectum bonum animæ, quiescentis per desiderium in stabilitate hereditatis perpetuæ per terram significatam. Consolantur autem in hac vita per spiritum sanctum, qui paracletus, id est consolator dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo, de quo Dominus dicit, Meus cibus est ut faciam.

faciam voluntatem Patris mei. In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita purgato oculo per dominum intellectus, Deus quod unumodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui mortis suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, filij Dei nominantur, tamen hæc perfectius erunt in patria.

ARTICVLVS III.

Præmiis beatitudines distinguantur à virtutibus.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter enumerantur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est, donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplatiuam, scilicet sapientia & intellectus: nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis: sed omnes in his quæ pertinent ad vitam actiuam, ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

Præterea, Ad vitam actiuam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut scientia & consilium: nihil autem ponitur inter beatitudines, quod directe ad actum scientiæ vel consilij pertinere videatur, ergo insufficienter beatitudines tanguntur.

Præterea, Inter dona exequentia in vita actiuæ timor ponitur ad paupertatem pertinere: pietas autem virtutis pertinere ad beatitudinem misericordie: nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens, ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

Præterea, In sacra Scriptura tanguntur multa alia beatitudines, sicut Iob 1. dicitur, Beatus homo qui corripitur à Deo. Et in Psalm. dicitur, Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum. Et Prover. 3. Beatus vir qui inuenit sapientiam, ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

SED CONTRA, videtur quod superflue enumerantur, sicut enim septem dona Spiritus sancti: beatitudines autem tanguntur octo.

Præterea, Luc. sexto ponuntur quatuor tantum beatitudines, superflue ergo enumerantur septem vel octo in Mattheo.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudines istæ convenientissimè enumerantur. Ad cuius evidentiam est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt: quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita actiuâ, quidam vero in vita contemplatiua. Hæc autem tres beatitudines diuersimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimus hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia fallax est & rationi contraria, impediuntur beatitudinis futuræ. Beatitudo vero actiuæ vitæ dispositiua est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplatiua si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo: si autem est imperfecta, est quædam inchoatio eius, & ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi remotas impediuntur voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus, siue sint diuitiæ, siue sint honores: à quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderate eis vitatur: per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur, Beati pauperes spiritu, quod potest referri vel ad contemptum diuitiarum, vel ad contemptum bonorum: quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passionibus, siue irascibilis, siue concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis: donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem diuinam totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur, Beati mites. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus vitando: donum vero eas si necesse fuerit, totaliter abiciendo: quoniam si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, Beati qui lugent.

Actiua vero vita in his consistit præcipue, quæ proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii, & ad primum quidem non virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non reculemus exhibere: quod pertinet ad iustitiam, donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam effectu nos inducit: ut scilicet seruienti desiderio opera iustitiæ impleamus, sicut seruienti desiderio esuriens & sitiens, cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam. Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus, quibus ratio dicit esse donanda.

dum, puta amicis, aut aliis nobis coniunctis: quod pertinet ad virtutem liberalitatis: sed donum propter Dei reuerentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat, unde dicitur Lucæ decimo quarto, Cui facis prandium aut cenam, noli vocare amicos, aut fratres tuos, &c. sed voca pauperes & debiles, &c. quod proprie est misericordie. Et ideo quinta beatitudo ponitur, Beati misericordes. Ea vero, quæ ad contemplatiuam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius: & ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam præmia: ponuntur autem tanquam merita effectus actiuæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplatiuam vitam: effectus autem actiuæ vitæ quantum ad virtutes & dona quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, Beati mundo corde. Quantum vero ad virtutes & dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus actiuæ vitæ est pax, secundum illud Isaie. 1. Opus iustitiæ pax. Et ideo septima beatitudo ponitur, Beati pacifici.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod actus donorum pertinentium ad vitam actiuam exprimitur in ipsis meritis: sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplatiuam, exprimitur in præmiis ratione iam dicta: videre enim Deum responderet dono intellectus, & conformari Deo quadam filiatione adoptiua pertinet ad donum sapientiæ.

AD secundum dicendum, quod in his quæ pertinent ad actiuam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem: ut etiam Philosophus dicit in 2. Ethicorum. Et ideo quia beatitudo aliquid vltimum importat, non computatur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita actiuâ, quos scilicet eliciunt, sicut consilium est actus consilij, & iudicare est actus scientiæ, sed magis attribuuntur eis actus operatiui in quibus diriguntur, sicut scientiæ logere, & consilio misereri.

AD tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari. Quorum vnum est conformitas materiæ: & secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ & consilio tanquam dirigentibus: sed inter dona exequentia distribuuntur, ita quod elucet & sitis iustitiæ, & etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum: mitas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam quod fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere: est enim fortitudo circa passionibus irascibilibus: paupertas vero & luctus pertinent ad donum timoris: quo homo se retrahit à cupiditate & delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum: & sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribui: præcipue enim ad mansuetudinem mouet reuerentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem: ad lugendum autem mouet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos, & rerum mundanarum: secundum illud Eccles. 1. Qui addit scientiam, addit & dolorem. Ad esuriendum autem iustitiæ opera præcipue mouet animi fortitudo: ad miserendum vero præcipue mouet consilium Dei, secundum illud Daniel. 4. Consilium meum regi placeat: peccata elemosynis redime, & iniquitates tuas misericordis pauperum. Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in libro De sermone Domini in monte.

AD quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia: quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam actiuam, vel ad vitam contemplatiuam: unde quod dicitur, Beatus vir qui corripitur à Domino, pertinet ad beatitudinem luctus: quod vero dicitur, Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, pertinet ad munditiam cordis: quod vero dicitur, Beatus vir qui inuenit sapientiam, pertinet ad primum septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis, quæ possunt induci.

AD quintum dicendum, quod octaua beatitudo est quædam confirmatio & manifestatio omnium præcedentium: ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritu & mititate, & aliis sequentibus, prouenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit: unde octaua beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

AD sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas: unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam & temporalem & terrenam beatitudinem nouerant: unde Dominus per quatuor beatitudines quatuor excludit, quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc, quod dicit, Beati pauperes. Secundum est, quod fit bene hominum.

quantum ad corpus in cibis & potibus, & aliis huiusmodi: hoc excludit per secundum quod penit. Beati qui esuritis. Tertium est, quod sit homini bene quantum ad cordis luciditatem: & hoc excludit tertio, dicens, Beati qui nunc letis. Quartum est exterior hominum iudicium: hoc excludit quarto, dicens, Beati eritis cum vos oderint homines. Et sicut Ambrosius dicit, paupertas pertinet ad temperantiam, quia illecebrata non querit luxuries ad iustitiam, quia qui esurunt, compantur, & compatio doloris laetatur, sicut ad prudentiam, cuius est flere occidua: parodum hominum ad fortitudinem.

ARTICVLVS IIIII

¶ Per omnia pramia beatitudinum convenienter enumerantur.



QVARTVM sic proceditur. Videtur quod pramia beatitudinum inconvenienter enumerantur. In regno enim calorum, quod est vita aeterna, bona omnia continentur: posito ergo regno calorum, non oportuit alia pramia ponere.

¶ Præterea, Regnum calorum ponitur pro pramio, & in prima beatitudine, & in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

¶ Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo: sicut Augustinus dicit, in primis autem videtur procedi descendendo: nam possessio terræ est minus quam regnum calorum. Ergo inconvenienter huiusmodi pramia assignantur.

SED CONTRA est autoritas ipsius Domini, pramia huiusmodi proponens.

RESPONDEO dicendum, quod pramia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas, tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his, in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat quatenus id quod naturaliter desiderat, non ubi querere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus & caducis: & ideo pramia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea, quæ in beatitudine terrena aliqui querunt, quæ enim homines in rebus exterioribus, scilicet diuitiis & honoribus, excellentiam quandam & abundantiam, quorum utrinque importat regnum calorum, per quod homo consequitur excellentiam & abundantiam bonorum in Deo: & ideo regnum calorum Dominus pauperibus spiritui reponit. Quarunt autem homines terrores & immites per litigia & bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo: unde Dominus reponit militibus securam & quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quarunt autem homines in concupiscentiis & delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vite labores: & ideo Dominus consolationem vite lugentibus reponit. Aliæ vero due beatitudines pertinent ad opera actiue beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni: & ideo Dominus attribuit illa pramia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedit enim aliqui ab operibus iustitiæ, non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur, & ideo Dominus esurientibus iustitiam, saturitatem reponit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseris alienis: & ideo Dominus misericordibus reponit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur. Aliæ vero due ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem: & ideo secundum convenientiam dispositionum, quæ ponuntur in merito, pramia redduntur, nam munditia oculi disponit ad clare videndum, unde mundis corde diuina visio reponitur. Constituere vero pacem, vel in seipso, vel inter alios manifestat hominem esse Dei imitorem, qui est Deus unitatis & pacis, & ideo pro pramiis redditur ei gloria diuinæ filiationis, quæ est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit, omnia pramia ista vnum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit, & ideo oportuit locum in quo per diuersa bona nobis nota describeretur observata convenientia ad merita, quibus pramia attribuantur.

AD SECUNDVM dicendum, quod sicut octava beatitudo est firmata quædam omnium beatitudinum, ita debentur sibi omnium beatitudinum pramia: & ideo redditur ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia pramia attribui. Vel secundum Ambrosium,

pauperibus spiritui reponitur regnum calorum, quantum ad gloriam animæ, sed pauperes perfectionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

AD TERTIVM dicendum, quod etiam pramia secundum additionem se habent ad invicem: nam plus est possidere terram regni calorum, quam simpliciter habere: multa enim habemus, quæ non firmius & pacifice possidemus, plus est etiam consolari in regno, quam habere & possidere: multa enim cum dolore possidemus, plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari: nam saturitas abundantiam consolationis importat, misericordia vero excedit saturitatem: ut plus scilicet homo accipiat, quam meruerit, vel desiderare poterit, adhuc autem maius est Deum videre, sicut maior est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt, summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

QUESTIO SEPTVAGESIMA

De fructibus Spiritus sancti, in quatuor articulos diuisa.



INDE considerandum est de fructibus.

¶ Et circa hoc queruntur quatuor.

¶ Primo, utrum fructus Spiritus sancti sint actus.

¶ Secundo, utrum differant a beatitudinibus.

¶ Tertio, de eorum numero.

¶ Quarto, de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICVLVS I.

¶ Utrum fructus Spiritus sancti (quos Apostolus nominat ad Galat. 5.) sint actus.



PRIMVM sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. 5., non sint actus. Id enim cum est alius fructus, non debet dici fructus: sic enim in infinitum iterum: sed actum nostrorum est alius fructus. Dicitur enim Sapientia 4. Bonorum laborum gloriosus est fructus. Et lo. 4. Qui meretur mercedem accipit, & fructum congregat in vitam æternam. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

¶ Præterea, sicut Augustinus dicit in 10. De Trinit. Fruuntur cognitio in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit: sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

¶ Præterea, inter fructus Spiritus sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet caritas, mansuetudo, fides, & castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est. Ergo fructus non sunt actus.

SED CONTRA est, quod dicitur Matt. 22. Ex fructu arboris cognoscitur, id est ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

RESPONDEO dicendum, quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id, quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, & quandam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, & ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur secundum hoc igitur nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus. Vno modo, ut dicatur fructus hominis quasi arboris id quod ab eo producitur. Alio modo ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur: non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens: habet enim homo agrum & arborem, quæ fructus non dicuntur, sed solum id quod est ultimum quod scilicet ex agro & arbore homo intendit habere & secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic sibi actus humani fructus dicuntur, operatio enim est actus secundus operantis: & delectationem habet si sit conueniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis: si vero procedat ab homine secundum altiore virtutem, quæ est virtus Spiritus sancti: sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti quasi cuiusdam diuini seminis, sicut in 1. Iohan. 3. Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semina ipsius in eo manent.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi & finis, nihil prohibet aliquid

cuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur: opera igitur nostra in quantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantibus, habent rationem fructus: sed in quantum ordinantur ad finem vite æternæ, sic magis habent rationem finis, unde dicitur Eccl. 2. Flores mei fructus honoris & honestatis.

AD SECUNDVM dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Vno modo secundum quod ly propter, dicit causam finalem: & sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo secundum quod designat causam formalem, & sic propter se aliquis potest delectari in omni eo, quod delectabile est secundum suam formam: sicut patet, quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine: in medicina autem finis non finit in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem: in medicina autem auster, nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem: in actibus autem virtutis non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtute, unde Ambrosius dicit quod opera virtutum dicuntur fructus: quia suos possessores sancta & sincera delectatione reficiunt.

AD TERTIVM dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum: sicut Augustinus dicit, quod fides est credere quod non vides: & caritas est moris animi ad diligendum Deum & proximum: & hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICVLVS II.

¶ Utrum fructus beatitudinibus differant.



SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant: Beatitudines enim attribuantur donis, ut supra dictum est: & ipsa perfectio hominum, secundum quod mouetur a Spiritu sancto, ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus sancti.

¶ Præterea, sicut se habet fructus vite æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est reuera se habent fructus præsentis vite ad beatitudinem præsentis vite, quæ est perfectio præsentis vite æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vite præsentis sunt ipsæ beatitudines.

¶ Præterea, de ratione fructus est, quod sit quiddam ultimum & delectabile: sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est: ergo eadem ratio est fructus beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingu.

SED CONTRA, Quorum species sunt diuersæ, ipsa quoque sunt diuersa: sed in diuersas partes diuiduntur & fructus & beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

RESPONDEO dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quam ad rationem fructus: nam ad rationem fructus sufficit, quod sit aliquid habens rationem ultimi & delectabilem: sed ad rationem beatitudinis vltimus requiritur, quod sit aliquid perfectum & excellens: unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non conuertuntur: sunt enim fructus quæcunque virtuosa opera, in quibus homo delectatur, sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuantur donis, quam virtutibus, ut supra dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod beatitudines sint fructus: non autem, quod omnes fructus beatitudines sint.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

ARTICVLVS III.

¶ Utrum fructus conuenienter enumerentur ab Apostolo.



TERTIVM sic proceditur. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret ad Galat. 5. duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vite: scilicet dilectionem illud Roman. 6. Habemus fructum vestrum in sanctificatione. Et ista

27. dicitur. Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum. Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

¶ Præterea, Fructus est, qui ex spirituali semine exoritur: ut dictum est, sed Dominus Matth. 13. ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet centesimum, sexagesimum, & trigessimum. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

¶ Præterea, Fructus habet in sui ratione, quod sit ultimum & delectabile: sed ratio ista non inuenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis: patet enim & longanimitas videtur in rebus contrariis esse: fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

SED CONTRA, Videtur quod insufficienter & diminute enumerentur: dictum est enim, quod omnes beatitudines fructus dici possunt: sed non omnes hic enumerantur: nihil enim hic ponitur ad actum sapientiæ pertinet, & multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerantur fructus.

RESPONDEO dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conueniens est, & posuit significari per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. 12. x. utraque parte fluminis lignum vite afferens fructus duodecim. Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit, sicut ex semine, vel radice, attendenda est distinctio procedendi fructuum secundum diuersum processum Spiritus sancti in nobis, qui quidem processum attenditur secundum hoc, ut in primo mens hominis in seipso ordinatur, secundo vero ordinatur ad ea quæ sunt iuxta, tertio vero ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipso, quando mens hominis bene se habet in bonis & in malis: prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix, ut supra dictum est: & ideo inter fructus Spiritus sancti primo ponitur caritas: in qua specialiter Spiritus sanctus datur sicut in propria similitudine, cum & ipse sit amor. Unde dicitur Roman. 5. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur gaudium: omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati: charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundum illud 1. Iohan. 4. Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Unde sequela charitatis est gaudium, perfectio autem gaudij est pax quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus: contrariis enim non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in eius fructione ab aliis perturbatur. Et iterum, qui perfecte cor habet in vno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet, unde dicitur in Psalm. 118. Pax multa diligentibus nomen tuum, & non est illis scandalum: quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruatur. Secundo, quantum ad sedationem desiderij fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet, hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbetur, & ut desideria nostra conquiescant in vno, unde post charitatem & gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. primo quidem, ut non perturbetur mens per imminentiā malorum: quod pertinet ad patientiam. Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum: quod pertinet ad longanimitatem, nam cedere bono habet rationem mali, ut dicitur in 1. Thimo. 6.

AD SECUNDVM dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conueniens est, & posuit significari per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. 12. x. utraque parte fluminis lignum vite afferens fructus duodecim. Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit, sicut ex semine, vel radice, attendenda est distinctio procedendi fructuum secundum diuersum processum Spiritus sancti in nobis, qui quidem processum attenditur secundum hoc, ut in primo mens hominis in seipso ordinatur, secundo vero ordinatur ad ea quæ sunt iuxta, tertio vero ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipso, quando mens hominis bene se habet in bonis & in malis: prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix, ut supra dictum est: & ideo inter fructus Spiritus sancti primo ponitur caritas: in qua specialiter Spiritus sanctus datur sicut in propria similitudine, cum & ipse sit amor. Unde dicitur Roman. 5. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur gaudium: omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati: charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundum illud 1. Iohan. 4. Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Unde sequela charitatis est gaudium, perfectio autem gaudij est pax quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus: contrariis enim non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in eius fructione ab aliis perturbatur. Et iterum, qui perfecte cor habet in vno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet, unde dicitur in Psalm. 118. Pax multa diligentibus nomen tuum, & non est illis scandalum: quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruatur. Secundo, quantum ad sedationem desiderij fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet, hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbetur, & ut desideria nostra conquiescant in vno, unde post charitatem & gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. primo quidem, ut non perturbetur mens per imminentiā malorum: quod pertinet ad patientiam. Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum: quod pertinet ad longanimitatem, nam cedere bono habet rationem mali, ut dicitur in 1. Thimo. 6.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod fructus vite æternæ est simpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æternæ futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

AD TERTIVM dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Vnde fructus ibi singulariter nominatur propter virtutem generis: quod in multis speciebus diuiditur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus centesimus, sexagesimus & trigessimus non diuersificantur secundum diuersas species virtutum actuum, sed secundum diuersos perfectionis gradus etiam virtutis, sicut continentia coniugalitatis dicitur significari per fructum trigessimum, continentia vidualis per sexagesimum, virginialis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres euangelicos fructus secundum tres gradus virtutis, & ponuntur tres gradus, quia cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium, & finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum, quod est in tristitia non perturbatur, rationem delectabilis habet: & fides etiam si accipitur prout est fundamentum, habet quandam rationem ultimi & delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Vnde exponitur, fides, id est, de inuisibilibus certitudo.

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit super epistolam ad Gal. Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret quod sunt vel opera carnis, vel fructus spiritus, sed ut ostenderet in quo genere illa vitantur, illa vero sectanda sunt. Vnde potius est distinctio horum vel plures, vel etiam pauciores fructus eorum, ut scilicet peccati & meriti, & tamen omnes donorum & virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad hanc reduci: secundum quod omnes virtutes & dona necesse est quod ordinem mentem aliquo predictorum modorum. Vnde & actus sapientie & quoruncunque donorum ordinantur ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium, & pacem. Ideo tamen potius hanc, quam alia enumeravit: quia hic enumerata magis important vel fructum bonorum, vel sedationem malorum: quod videtur ad rationem fructus pertinere.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum fructus spiritus sancti contrarietur operibus carnis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod fructus non contrarietur operibus carnis, quia Apostolus enumerat, contraria enim sunt in eodem genere, sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus spiritus eis non contrariatur.

Præterea, Vnum vni est contrarium, sed plura enumerat Apostolus opera carnis, quam fructus spiritus. Ergo fructus spiritus & opera carnis non contrariantur.

Præterea, Inter fructus spiritus primo ponitur charitas, gaudium, & pax: quibus non correspondent ea, quæ primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, & impudicitia. Ergo fructus spiritus non contrariantur operibus carnis.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit ibidem, quod caro concupiscit aduersus spiritum, & spiritus aduersus carnem.

RESPONDEO dicendum, quod opera carnis & fructus spiritus possunt accipi dupliciter. Vno modo secundum communem rationem: & hoc modo in comuni fructus spiritus sancti contrariantur operibus carnis: spiritus enim sanctus mouet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem: appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitiuus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem, vnde sicut motus sursum & motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus spiritus. Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, & operum carnis, & sic non oportet, quod singula singulis contraponantur, quia sicut dictum est, Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. Sed tamen secundum quandam adaptationem Augustinus super epistolam ad Gal. contraponit singulis operibus carnis singulos fructus: sicut fornicationi, quæ est amor explende libidi-

nis a legitimo connubio solutus, opponitur charitas, per quam anima coniungitur Deo, in qua etiam est vera castitas, immunditia autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptas: quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem seruitus per quam bellum est gestum aduersus Euangelium Dei, opponitur paci, contra veneficia autem inimicitias & contentiones, animositates, emulationes, & diffentiones, opponuntur longanimitas ad sustinendum mala hominum inter quos viuimus: & ad curandum benignitas, & ad ignoscendum bonitas. haeribus autem opponitur fides, inuidia mansuetudo, ebrietatibus & comestationibus continentia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus eius: sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod bonum contingit vno modo: malum vero omnimodum. Vnde Dionysius dicit 4. cap. de diu. no vnde & vni virtuti plura vitia opponuntur: & propter hoc non est mirum si plura ponuntur opera carnis, quam fructus spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

QVAESTIO SEPTAGESIMA

¶ De vitio, & peccato secundum sex articulos diuisa.

CONSEQUENTER considerandum est de vitio & peccato.

Circa quæ sex consideranda occurrunt. Primo quidem, de ipsis vitio & peccato secundum se. Secundo, de distinctione eorum. Tercio, de comparatione eorum adinuicem. Quarto, de subiecto peccati. Quinto, de causa eius.

Sexto, de effectu ipsius.

Circa primum quaruntur sex. Primo, vtrum vitium contrarietur virtuti. Secundo, vtrum vitium sit contra naturam. Tercio, quid sit peius, vtrum vitium, vel actus vitiosus. Quarto, vtrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. Quinto, vtrum in omni peccato sit aliquis actus. Sexto, de distinctione peccati, quam Augustinus ponit 22. contra Faustum, peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum vitium contrarietur virtuti.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti. Vni enim vnum est contrarium: ut probatur in 10. Metaph. sed virtuti contrariatur peccatum & malitia, non ergo contrariatur ei vitium: quia vitium dicitur etiam si sit in debita dispositione membrorum corporum, vel quarumcunque rerum.

Præterea, Virtus nominat quandam perfectionem potentie: sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinet. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

Præterea, Tullius dicit in 4. de Tusc. questionibus, quod virtus est quædam sanitas animæ: sanitati autem opponitur aegritudo, vel morbus magis quam vitio. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

SED CONTRA est, quod dicit Augustinus in lib. De perfectione iustitiæ, quod vitium est qualitas, secundum quam malus est animus: virtus autem est qualitas, quæ facit bonum habentem, ut ex supradictis patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

RESPONDEO dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis: & id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe: & aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam, aliquid convenienter se habentem, secundum modum suæ naturæ. Vnde Philosophus dicit in 7. Phyl. quod virtus est dispositio perfectæ ad optimum: dico autem perfectæ, quod est dispositio secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur, quod virtus sit bonitas quædam: in hoc enim consistit vniuersumque rei bonitas, quod continentem se habet secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est bonum: ut ex supradictis patet. Secundum hoc igitur tria inueniuntur opponi virtuti, quorum vnum est peccatum: quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur, nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus & debitus, secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur, quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti in malitia: sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim vniuersumque rei esse videtur, quod non sit dispositio secundum quod conuenit suæ

suæ naturæ. Vnde Augustinus dicit in 3. de libero arb. Quod perfectiori naturæ deesse perspexeris, id voca vitium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem, sed peccatum quidem contrariatur secundum quod virtus est operativa boni: malitia autem secundum quod est bonitas quædam: vitia autem propriè secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentie, quæ est principium agendi: sed etiam importat debitam dispositionem eius cuius est virtus, & hoc ideo, quia vnumquodque operatur secundum quod actu est: requiritur ergo, quod aliquid sit in se bene dispositum quod debet esse boni operatiui & secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod sicut Tullius dicit in 4. de Tullianis quæst. morbi & agrotationes partes sunt viciosis: in corporibus enim morbi appellantur totius corporis corruptionem: puta febrem, vel aliquid huiusmodi: a agrotationem vero morbum cum imbecillitate, vitium autem cum partes corporis inter se disident. Et quamuis in corpore quandoque sit morbus sine agrotatione: puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterior præditur a solitis operationibus. In animo tamen, ut ipse dicit, hæc duo non possunt nisi cogitatione secerari. Necesse est enim, quod quandoque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillius redditur ad debitas operationes exercendas: quia vnaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur, id est homo ex opere: ut dicitur Matth. 12. sed vitium animi (ut Tullius ibidem dicit) est habitus, aut affectio animi in tota vite inconstans, & a seipsa diffidenti, quod quidem inuenitur etiam absque morbo vel agrotatione: vt pote cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Vnde in plus se habet vitium, quam agrotatio vel morbus: sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas, nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in 7. Phyl. & ideo virtuti conuenientius opponitur vitium, quam agrotatio vel morbus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum vitium sit contra naturam.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti: videtur dictum est, sed virtutes non sunt in nobis a natura: sed causantur in nobis per infusionem, ad assuetudinem, ut dictum est. Ergo vitia non sunt contra naturam.

Præterea, Ea, quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri, sicut lapis nunquam assuefieri ferri sursum, ut dicitur 2. Ethic. sed aliqui assuefunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

Præterea, Nihil, quod est contra naturam, inuenitur in habitibus illam naturam, ut in pluribus: sed vitia inueniuntur in hominibus ut in pluribus: quia, sicut dicitur Matth. 7. Lata est via, quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam. Ergo vitium non est contra naturam.

Præterea, Peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum: ut ex supradictis patet: sed peccatum diffinitur esse dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei: patet per Aug. 22. contra Faustum. I. autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est, quod vitium sit contra legem, quam sit contra naturam.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in 3. De libero arbit. Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, vitium virtuti contrariatur: virtus autem vniuersumque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum conuenientiam suæ naturæ: ut supra dictum est. Vnde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc, quod est disposita contra id quod conuenit suæ naturæ: vnde & de hoc vnaquæque res vituperatur: a vitio autem, nomen vituperationis detractum creditur: ut Augustinus dicit in 6. De liber. arbit.

Sed considerandum est, quod natura vniuersumque rei potissimè est forma, secundum quam res speciem forsitur: homo autem in specie constituitur per animam rationalem. & ideo id quod est contra ordinem rationis, propriè est contra naturam hominis, inquantum est homo: quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. bonum autem hominis est secundum rationem esse, & malum hominis est præter rationem esse: ut Dionysius dicit 4. c. de diu. no. vnde virtus humana quæ hominem facit bonum, & opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum conuenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtutes esse non censentur a natura secundum suum esse perfectum: ita enim inclinatur ad id, quod est secundum naturam, id est secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetorica sua, quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. & hoc modo vir-

tus dicitur esse secundum naturam: & per contrarium intelligitur, quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est a natura: non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam: inquantum inclinatur ad id quod natura conuenit.

Ad tertium dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis, & sensitiua. Et quia per operationem sensus homines peruenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitiuæ: quam ordinem rationis: plures enim sunt qui assuefuntur principium rei, quam qui ad consummationem perueniunt: ex hoc autem vitia & peccata in hominibus proueniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitiuæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quicquid est contra rationem artificiatum, est etiam contra naturam artis, quia artificiatum producit: lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Vnde eiusdem rationis est, quod vitium & peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, & quod sit contra legem æternam. Vnde Augustinus dicit in 3. De libero arbit. quod a Deo habent omnes naturæ, quod natura sunt: & intantum sunt vitiosa, inquantum ab eius, quæ factæ sunt, arte discedunt.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum vitium sit peius quam actus vitiosus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod vitium, id est habitus malus sit peius quam peccatum, id est actus malus. Sicut enim bonum, quod est diuturnius, est melius: ita malum quod est diuturnius, est peius: sed habitus vitiosus est diuturnior, quam actus vitiosus, qui statim transiunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

Præterea, Plura mala sunt magis fugienda, quam vnum malum: sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

Præterea, Causa est potior quam effectus: sed habitus perficit actum tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu, & in bonitate & in malitia.

SED CONTRA, Pro actu vitioso aliquis iuste puniatur: non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est peior quam habitus vitiosus.

RESPONDEO dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam & actum. Manifestum est autem quod actus in bono & malo præeminet potestate, ut dicitur in 3. Meta. Melius est enim bene agere, quam posse bene agere: & vitiosius est male agere, quam posse male agere. Vnde etiam sequitur, quod habitus in bonitate & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum: ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potestate, ita etiam subdatur actu, quod etiam ex hoc patet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc, quod inclinatur ad actum bonum vel malum. Vnde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. & sic potior est actus in

¶ Super Questionem septagesimam primam articulum secundum.

¶ In articulo 1. eiusdem questionis, in responsione ad 3. additur, quod argumentum est actum, & habilem ingentem difficultatem de ea, quam experimur in nostra specie, singulari miseria. Admittendum quippe est, quod quum omnibus speciebus, quæ videntur tam infra quam supra hominem, statum sit bonum, ut in pluribus sola humana natura in hac iacet miseria, ut maior habeat viciis, & bonum ut paucioribus, & est terminus de malo contra naturam, & bono secundum naturam: Et Author ex Aristotele soluit, dicens, quod causa huius exorbitantie est: dualitas naturarum subordinatarum in homine: quarum vna contrariatur alteri. Ex hoc namque quod in homine est ratio & sensus: & caro concupiscit aduersus spiritum: & a bono sensu inchoamus adiungendo illi alio principio: sed plures sunt inchoationes, quam consummantes manifeste sequitur, quod plures sequuntur bona secundum naturam sensitiuam, quam peruenientes ad sequendum bonum secundum naturam rationalem. Ex hoc autem aliquis malum contra naturam rationalem incurrit: quia in malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum: ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potestate, ita etiam subdatur actu, quod etiam ex hoc patet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc, quod inclinatur ad actum bonum vel malum. Vnde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. & sic potior est actus in

¶ Super Questionem septagesimam primam articulum secundum.

obiecto, quod non finaliter, & sic etiam intelligitur nouum articulum.
In resp. quod ad secundum prædicti 3. articuli intelligitur Nouum duplicem modum recipiendi veritatem, scilicet per se intendendo recessum ab ea: & tunc non differt specie magis & minus, sicut nec in recessu a ratione vel sic: & non per se intendendo: & tunc differt specie: sicut auctus in peccatis ex motibus.
In responsione ad tertium quodammodo articulum istam: & ostendere illius veritatem in his, qui auctus sunt ad habendum eum Iesu Christi patrimonium: & effundunt in motibus, veritatem, &c. sunt enim similes auctus & prodigii, ut in littera dicitur: & expectantia testatur abominabilis, quam vnam nescire licet.

cundum superabundantiam & defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitatis, ergo differunt secundum speciem.

RESPONDEO dicendum, quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, & inordinatio eius prout receditur ab ordine rationis, & legis diuine, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis: vt supra dictum est: sed magis ex parte ipsius actus secundum quod terminatur ad obiectum in quod fertur intentio peccantis: & ideo vbiunque occurrit diuersum motum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diuersa species peccati. Manifestum est autem, quod non est idem motum ad peccandum in peccatis, quæ sunt secundum superabundantiam, & in peccatis quæ sunt secundum defectum quoniam sunt contraria motiua: sicut motum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium: motum autem in peccato infirmitatis est odium earum: unde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi inuicem contraria.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod magis & minus & si non sint causa diuersitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species diferentes prout proueniunt ex diuersis formis: sicut fiduciat, quod ignis est leuior aere: unde Philosophus dicit in 8. Ethic. quod qui posuerunt non esse diuersas species amicitiarum propter hoc, quod dicuntur secundum magis & minus non sufficienter crediderunt signo: & hoc modo superexcedere rationem & deficere ab ea pertinet ad diuersa peccata secundum speciem in quantum consequuntur diuersa motiua.

AD SECUNDVM dicendum, quod intentio peccantis non est, vt recedat a ratione: & ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiæ, & defectus propter recessum ab eadē rationis rectitudine: sed quandoque ille, qui dicit falsum, intendit veritatem occultare: unde quantum ad hoc non refert, utrum dicat vel plus vel minus sit tamen a veritate recedere non sit præter intentionem, tunc manifestum est quod diuersis causis aliquis mouetur ad dicendum plus vel minus: & secundum hoc diuersa est ratio falsitatis: sicut patet de iactatore qui superexcedit dicendo falsum, quarens gloriam, & de deceptore, qui dimittit euadens debiti solutionem: unde & quædam falsæ opiniones sunt sibi inuicem contrarie.

AD TERTIUM dicendum, quod prodigii & illiberalis potest esse aliquis secundum diuersa: vt scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigius in dandis, ex omissione contrarium rationis: quia alienum & quia factum.

In art. eodem prædictum q. 72. Dabitur occurrit quomodo stant ista simul, scilicet circumstantia nunquam dat speciem nisi ratione alterius motui, vt obiectum seu finis proculdubio per se, quia ab his quæ sunt per accidens, non sumitur species: & omnis circumstantia transmutans actum de bono in malum, dat peccatum speciem: sicut enim hæc regula in q. 3. assignata, quod cum quicquid præter intentionem actui voluntario coniunctum sit non per se obiectum sit, & omne innotum præter intentionem coniunctum voluntario actui oportet diceri, aut quod nullus actus sit ex bono malus ex circumstantia ignota, quandoque malus, aut circumstantia det speciem absque hoc, quod actus obiectum sit per se motum voluntarium: vt finis est, quia, Ioannes exercens de sua signatam, minus prouide omnes signatæ, peccat patrem in hoc & infinitis similibus circumstantiis actum de bono malum: & nulli interuenit per se obiectum illius speciei, cuius est illa circumstantia: puta patricii, vel homicidii, quomodo ergo consonant dicta, & in qua specie sunt ista peccata, non apparet.

AD QUARTVM dicendum, quod multiplex dicitur modus scilicet ex consequenti, ex materia, ex omissione, ex negligentia.

Ex consequenti quidem quia sicut aliquis actus est ex consequenti volutus, ita obiectum proprium illius actus est ex consequenti intendere: vt gratia in exemplo alio, sicut ille volens impruidenter sagittare ex consequenti voluit actum periculis consequentibus, ita ex consequenti intendit proprium periculis obiectum: ac per hoc actus impruidentis sagittandi non habet in se speciem accidentalem: sed hæc via implicat contradictionem, quoniam eo ipso quod aliquid sit habet consequenter ad actum, & obiectum, intentum est extra latitudinem speciei actus, nec est dare species accidentales respectu actus interioris voluntatis: quoniam ad 2. q. 3. art. 1. obiecto est illud, ad 3. q. 3. art. 2. quod est eius q. 3. art. 2. finis, licet finalis ipse: eo q. 3. art. 2. principaliter altera: art. 4. ad 1. cum finis est sub fine, vt 2. q. 3. art. 2. circumstantia sit, vt mox 2. diffin. 36. dicitur: unde licet circumstantia sit accidentis, ma q. 2. art. 2. dat speciem, eo ipso transiit 6. q. 2. art. 1. in substantiam, quia transiit ad finem in obiectum: unde est substantialis differentia actus in q. 3. art. 10. superius patet.

do quæ non debet: nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diuersa.

ARTICVLVS IX.

De diuersis speciebus peccati secundum diuersas circumstantias.

NONVM sic proceditur. Videtur quod vitia & peccata diuersificentur specie secundum diuersas circumstantias: quia vt dicit Dion. 4. cap. de di. no. malum contingit ex singularibus defectibus: singulares autem defectus sunt corruptiones singularem circumstantiarum: ergo ex singulis circumstantiis corruptis singula species peccatorum consequuntur.

De di. no. malum contingit ex singularibus defectibus: singulares autem defectus sunt corruptiones singularem circumstantiarum: ergo ex singulis circumstantiis corruptis singula species peccatorum consequuntur. Præterea, peccata sunt quidam actus humani: sed actus humani inrerunt accipiunt speciem a circumstantiis, vt supra habitum est: ergo peccata differunt specie secundum quod diuersæ circumstantiæ corruptuntur. Præterea, diuersæ species gula assignantur secundum particulas, quæ in hoc versiculo continentur, Præpropere, laute, nimis ardentem, stadiolæ: hæc autem pertinent ad diuersas circumstantias: nam præpropere est antequam oportet: nimis plus quam oportet, & idem patet in aliis, ergo species peccati diuersificantur secundum diuersas circumstantias.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 3. & 4. Ethic. quod singula vitia peccant agendo pluraquam oportet, & quando non oportet, & similiter secundum omnes alias circumstantias: non ergo secundum hoc diuersificantur peccatorum species.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, vbi occurrit aliud motum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motum ad peccandum est finis & obiectum: contingit autem quandoque quod in corruptionibus diuersarum circumstantiarum est idem motum: sicut illiberalis ab eodem mouetur, quod accipiat quando non oportet, & vbi non oportet, & plus quam oportet, & similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecunie congreganda: & in talibus diuersarum circumstantiarum corruptiones non diuersificant species peccatorum, sed pertinent ad vnam & eandem peccati speciem. Quandoque vero contingit quod corruptiones diuersarum circumstantiarum proueniunt a diuersis motibus: puta quod aliquis præpropere comedat, potest prouenire ex hoc, quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis: quod vero appetat immoderatum cibum potest contingere propter virtutem

speciem a morte spirituali, sed fornicatione per se inuenta: quæ ergo ex consequenti vel materialiter vel per accidens coniunguntur, quamuis uocamenta & mala, vt patet exemplo nunc allato, non trahunt in se speciem, quamuis prægrauent peccatum: trahunt autem in se speciem, si inuenta essent.

Ex omissione autem ignorantia, & negligentia, quæ sunt species omissionis, quia in huiusmodi peccatis interuenit omisio vel scilicet, vel consilij vel sollicitudinis omisio aut propria species foris non ex actu, qui per accidens annectitur, sed ex proposito genere, etiam si nullus interueniat actus qui enim omittit audire missam, vacat illa hora laudo, non specificat omisio ex actu laudis, quæ accedens iungitur omissionis peccato: sed ex diuino cultu, cum contrariatur omisio illa. Unde in huiusmodi peccatis tantum illi, quæ sunt omissionis secundum speciem habet, sed hoc nihil est, quia peccata ista sunt peccata commissionis, occidens enim hominem impruidenter sagittando, dicens malum de proximo non animo detrahendi, abscondens ignoranter aliquem a peccato, vel censura, a qua non potest, & alia huiusmodi non omittendo, sed committendo contra legem peccant. Præterea, hoc non est soluere, sed quasi mutare questionem: nam commune est commissionibus & omissionibus, quod omnes sub eodem hinc motui cadentes, ad eandem speciem spectent.

unde sicut quædam natura potentem ad conuertendum multum cibum, quod autem aliquis appetat cibos delictuosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo: unde in talibus diuersarum circumstantiarum corruptiones inducunt diuersas peccati species.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod malum in quantum huiusmodi, priuatio est, & ideo diuersificatur specie secundum ea, quæ priuantur: sicut & cetera priuationes: sed peccatum non fortitur speciem ex parte priuationis vel auersionis, vt supra dictum est, sed ex conuersione ad obiectum actus. **AD SECUNDVM** dicendum, quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motum. **AD TERTIUM** dicendum, quod in diuersis speciebus gula diuersa sunt motiua, sicut dictum est.

QUESTIO SEPTUAGESIMA
De comparatione peccatorum adinuicem, in decem articulis diuisa.

IN DE considerandum est de comparatione peccatorum adinuicem. Et circa hoc quærantur decem. Primo, utrum omnia peccata & vitia sint connexa. Secundo, utrum omnia sint paria. Tercio, utrum grauitas peccatorum attendatur secundum obiecta. Quarto, utrum secundum dignitatem virtutis, quibus peccata opponuntur. Quinto, utrum peccata carnalia sint grauiora, quam spiritualia. Sexto, utrum secundum causas peccatorum attendatur grauitas peccatorum. Septimo, utrum secundum circumstantias. Octauo, utrum secundum quantitatem nocuentem. Nonno, utrum secundum conditionem personæ, in quam peccatur. Decimo, utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggregetur peccatum.

ARTICVLVS I.

Utrum omnia peccata sint connexa.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Iacobi 2. Quicunque rotam legem seruauerit, offendat autem in vno. factus est omnium reus: sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia sicut Amb. dicit, peccati est transgressio legis diuine, & celestium inobedientia mandatorum: ergo quicquid peccat in vno peccato, subiicitur omnibus peccatis.

Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam: sed qui caret vna virtute, caret omnibus, vt patet ex supradictis: ergo qui peccat vno peccato, priuatur omnibus virtutibus: sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet vnum peccatum, habet omnia peccata.

Præterea, Virtutes omnes sunt connexæ, quæ conueniunt in vno principio, vt supra habitum est: sed sicut virtutes conueniunt in vno principio, ita & peccata: quia sicut amor Dei qui facit ciuitatem Dei, est principij & radix omnium virtutum: ita amor sui, qui peccatorum est, vt patet per Aug. 14. De ciui. Dei.

ergo etiam omnia vitia & peccata sunt connexa ita vt qui vnum habet, habeat omnia. **SED CONTRA.** Quædam vitia sunt sibi inuicem contraria, vt patet per Philosophum in 3. Ethic. sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata & vitia sibi esse inuicem connexa.

RESPONDEO dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem: aliter intentio peccantis ad diuertendum a ratione: cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est vt ipsius rationis regulam sequatur: & ideo omnium virtutum intentio in idem tendit: & propter hoc omnes virtutes habent connexionem adinuicem in ratione recta agibili, quæ est prudentia, sicut supradictum est: sed intentio peccantis non est ad hoc, quod recedat ab eo, quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem fortitur. Huiusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diuersa, nullam connexionem habentia adinuicem: imo eam interdu sunt contraria. Cum igitur vitia & peccata specie habeant secundum illud ad quod conuertuntur, manifestum est quod secundum illud, quod perficit speciem peccatorum, nullam connexionem habent directam vel indirectam: quod autem peccata adinuicem non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad vnitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ sed potius in recedendo ab vnitare ad multitudinem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Iacobus loquitur de peccato non ex parte conuersionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est: sed loquitur de eis ex parte auersionis, in quantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato: omnia autem legis mada sunt ab vno & eodem, vt ipse ibidem dicit: & ideo idem Deus contemnitur in omni peccato, & ex hac parte dicit, quod qui offendit in vno, factus est omnium reus: quia scilicet vno peccato peccando incurrit pena reatu ex hoc quod contemnit Deum: ex cuius contemptu prouenit omnium peccatorum reatus. **AD SECUNDVM** dicendum, quod sicut supra dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccati veniale virtutem non tollit: peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, in quantum auerit a Deo, sed vnius actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ: sed si multipliciter actus, intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ: quia exclusa excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quamcunque virtutem, agit contra prudentiam: sine qua nulla virtus moralis esse potest, vt supra habitum est. & ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum & formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam: remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primo quidem, quia vni virtuti plura vitia opponuntur: ita quod virtus potest priuari per vnum eorum, etiam si alterum eorum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, vt supra dictum est: unde remanentibus alicuius inclinationibus virtutis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

AD TERTIUM dicendum, quod amor Dei est congregatiuus in quantum affectu hominis a multis ducit in vnum: & ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent, sed amor sui disgregat affectu hominis in diuersa: prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia quæ sunt varia & diuersa: & ideo vitia & peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

Secundum 5. Thomam, p. p. gloria

QV AEST. LXXIII.
ARTICVLVS II.

¶ *Primum grauitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Hoc enim peccare est facere quod non licet. Et eodem modo, in omnibus reprehenditur ergo peccare vno & eodem modo est alio grauius.

¶ Præterea, Omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis: quæ ita se habet ad actus humanos sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transire: sed lineas transire est æqualiter, & vno modo, etiam si aliquis longius recedat vel propinquius sit. Quia priuationes non recipiunt magis vel minus: ergo omnia peccata sunt æqualia.

¶ Præterea, Peccata virtutibus opponuntur: sed omnes virtutes æquales sunt: Tullius dicit in Paradoxis. Ergo omnia peccata sunt paria.

¶ SED CONTRA est, quod Dominus dicit ad Pilatum Ioan. 16. Qui tradidit me tibi, maius peccatum habet, & tamen contra quod Pilatus aliquid peccatum habuit. Ergo vnum peccatum est maius alio.

¶ RESPONDEO dicendum, quod opinio Stoicorum fuit quod Tullius prosequitur in paradoxo, quod omnia peccata sunt paria. & ex hoc etiam deriuatus est quorundam hæreticorum error qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes penas inferni esse pares. & quantum ex verbis Tullij percipitur, Stoici dicebantur ex hoc, quod considerabant peccatum ex parte priuationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione. Vnde simpliciter estimantes, quod nulla priuatio fuisse magis & minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inueniet duplex priuationem generis. Est enim quædam simplex & pura priuatio, quæ consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est priuatio vite: & tenebra est priuatio luminis: & tales priuationes non recipiunt magis & minus, quia nihil residuum est de habitu opposito: vnde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, & tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum: & similiter non est magis tenebrosa domus si luceat per operta plures velaminibus quam si sit operta vno solo velamine totum lumen includente. Est autem alia priuatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ quidem priuatio magis consistit in Corruptum, quam in Corruptum esse: sicut ægritudo, quæ priuat debitam commensurationem humorum: tamen quod aliquid eius remaneat, alioquin non remaneret animal viuum. & simile est de turpitudine, & aliis huiusmodi. Huiusmodi autem priuationes recipiunt magis & minus ex parte eius, quod remanet de habitu contrario: multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, virum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitis & peccatis: sic enim in eis priuatur debita commensuratione rationis: vt non totaliter ordo rationis tollatur: alioquin malum si sit integrum, destruit seipsum, vt dicitur in 4. Ethic. nō enim posset remanere substantia actus vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis, & ideo multum interest ad grauitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est, quod nō omnia peccata sunt paria.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem, quam habent: vnde illa quæ maiorem deordinationem continent, sunt magis illicita: & per consequens grauiora peccata.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset priuatio pura.

¶ Ad tertium dicendum, quod virtutes sunt æquales proportionaliter in vno & eodem: tamen vna virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem vnus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, vt supra habitum est. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem: non autem vitia seu peccata.

ARTICVLVS III.

¶ *Primum grauitas peccatorum attendatur secundum obiecta.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod peccatorum grauitas non varietur secundum obiecta. Grauitas enim peccati pertinet ad modum vel qualiter ipsius peccati: sed obiectum est materia ipsius peccati: ergo secundum diuersa obiecta

ARTIC. II. III. ET IIII.

est peccatorum grauitas non varietur. ¶ Præterea, Grauitas peccati est intensio malitiæ ipsius: peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conuersionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile: sed magis ex parte auersionis. Ergo grauitas peccatorum non varietur secundum obiecta.

¶ Præterea, Peccata quæ habent diuersa obiecta, sunt diuersorum generum: sed ea quæ sunt diuersorum generum, non sunt comparabilia vt probatur in 7. Physic. Ergo vnum peccatum non est grauius altero secundum diuersitatem obiectorum.

¶ SED CONTRA, Peccata recipiunt speciem ex obiectis, vt ex supra dictis patet, sed aliquorum peccatorum vnum est grauius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto, ergo grauitas peccatorum differt secundum obiecta.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, grauitas peccatorum differt modo quo vna ægritudo est alia grauior: sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per conuenientiam ad naturam animalis: ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione actus humani secundum conuenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem, quod tanto est grauior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principij: sicut ægritudo, quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vite, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est: vnde oportet etiam quod peccatum sit tanto grauius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium, quod est prius in ordine rationis: ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine: & ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est grauius: obiecta autem actuum sunt fines eorum, vt ex supra dictis patet, & ideo secundum diuersitatem obiectorum attenditur diuersitas grauitatis in peccatis: sicut patet, quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem: homo autem ordinatur vltimus in Deum sicut in finem. Vnde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est grauius peccato, quod est circa res exteriores, sicut furtum: & adhuc est grauius peccatum quod immediate contra Deum committitur: sicut infidelitas, blasphemia, & huiusmodi in ordine quorundamlibet horum peccatorum vnum peccatum est grauius altero: secundum quod est circa aliquod principium, vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia grauitatis, quæ attenditur penes obiecta, est prima & principalis quasi consequens speciem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod obiectum est si materia circa quam terminatur actus: habet tamen rationem finis secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, vt supra dictum est. forma autem actus moralis dependet ex fine, vt ex superioribus patet.

¶ Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita conuersione ad aliquod bonum commutabile, sequitur auersio ab incommutabili bono: in qua perficitur ratio mali: & ideo oportet, quod secundum diuersitatem eorum, quæ pertinent ad conuersionem, sequatur diuersa grauitas malitiæ in peccatis.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem adinueniunt in vno genere secundum quod ordinantur ad vltimum finem: & ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

ARTICVLVS IIII.

¶ *Primum grauitas peccatorum attendatur secundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod grauitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur, vt scilicet maiori virtuti grauius peccatum opponatur, quia, vt dicitur Prover. 15. In abundantia iustitiæ virtus maxima est: sicut autem dicit Dominus Matth. 5. Abundans iustitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

¶ Præterea, In 2. Ethic. dicitur quod virtus est circa difficile & bonum ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile: sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

¶ Præterea, Caritas est maior virtus, quæ fides & spes: vt dicitur 1. ad Cor. 13. Odiū autem, quod opponitur charitati, est minus peccatum, quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei & spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

¶ SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 8. Ethic. quod pessimū optimo contrarium est: optimum autem in moralibus est

QV AEST. LXXIII.

est maxima virtus, pessimū autem grauisimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur grauisimum peccatum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum: vno quidem modo principaliter & directè, quod scilicet est circa idem obiectum: nam contraria circa idem sunt. & hoc modo oportet, quod maiori virtuti opponatur grauius peccatum: sicut enim ex parte obiecti attenditur maior grauitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis. Vtrunque enim ex obiecto speciem sortitur, vt ex supra dictis patet. Vnde oportet, quod maximæ virtuti directè contrarietur maximum peccatum, quasi maximè ab eo distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum: quantum enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario: ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet: & sic manifestum est, quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet: sicut etiam sanitas, quando fuerit maior, tanto etiam minores discrepantias excludit, & per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione, quæ attenditur secundum cohibitionem peccati: sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet. ¶ Ad secundum dicendum, quod maiori virtuti, quæ est circa bonum magis difficile, contrarietur directè peccatum quod est circa malum magis difficile: vtrique enim inuenitur quædam eminentia ex hoc quod ostenditur voluntas procliuor in bonum vel in malum ex hoc, quod difficultate non vincitur. ¶ Ad tertium dicendum, quod charitas non est quicunque amor, sed amor Dei: vnde non opponitur ei quodcunque odium directè, sed odium Dei, quod est grauisimum peccatum.

ARTICVLVS V.

¶ *Primum peccata carnalia sunt minoris culpe, quam spiritualia.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpe quam peccata spiritualia. Adulterium enim grauius peccatum est, quam furtum. Dicitur enim 1. Thim. 6. Non grandis est culpa cum quis furatus fuerit, qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam: sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale: adulterium autem ad luxuriam quæ est peccatum carnale: ergo peccata carnalia sunt maioris culpe.

¶ Præterea, Aug. dicit super Leuit. quod Diabolus maximè gaudet de peccato luxuriæ & idololatriæ: sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpe.

¶ Præterea, Philosophus probat in 7. Ethic. quod incontinens concupiscentia est turpior, quam incontinens ira: sed ira est peccatum spirituale secundum Greg. 31. Moralium: concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est grauius quam peccatum spirituale.

¶ SED CONTRA est, quod Grego. dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpe, & maioris infamie, quam spiritualia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod peccata spiritualia sunt maioris culpe quam peccata carnalia: quod non est sic intelligendum quasi quolibet peccatum spirituale sit maioris culpe: quolibet peccato carnali, sed quia considerata hac sola differentia spiritualitatis & carnalitatis: grauiora sunt, quam cetera peccata ceteris paribus, cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti: nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum: cuius est conueni ad Deum, & ab eo auerti: peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus. ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale conueni: & ideo peccatum carnale in quantum huiusmodi habet plus de conuersione: propter quod etiam est maioris adhesionis, sed peccatum spirituale habet plus de auersione: ex qua procedit ratio culpe: & ideo peccatum spirituale in quantum huiusmodi, est maioris culpe. Secunda ratio potest sumi ex parte eius, in quem peccatur: nam peccatum carnale, in quantum huiusmodi est in corpus proprium quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quam Deus & proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia: & ideo peccata spiritualia in quantum huiusmodi, sunt maioris culpe. Tertia ratio potest sumi ex parte mori: quia quanto est grauius impulsio ad peccandum, tanto homo minus peccat, vt infra dicitur. peccata autem carnalia habent vehe-

ARTIC. V. ET VI.

mentius impulsio, id est ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam: & ideo peccata spiritualia in quantum huiusmodi, sunt maioris culpe.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiæ: & quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci: vt glo. dicit ad Ephes. 5. super illud, Omnis fornicator, aut immundus aut auarus: & tunc est grauius adulterium, quam furtum, quanto homini charior est vxor quam res possessa.

¶ Ad secundum dicendum, quod Diabolus dicitur maximè gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximè adheerentia & difficilè ab eo homo potest eripi: infatigabilis est enim delectabilis appetitus, vt Philosophus dicit in 3. Ethic.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit, Turpius est esse incontinentem concupiscentia, quam incontinentem ira: quia minus participat de ratione: & secundum hoc etiam dicit in 3. Ethic. quod peccata intemperantiæ sunt maximè exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis & brutis: vnde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur: & inde est, quod sicut Grego. dicit, quod sunt maioris infamie.

ARTICVLVS VI.

¶ *Primum grauitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.*

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod grauitas peccatorum attendatur secundum causam peccati. Quanto enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius movet ad peccandum, & ita difficilius potest ei resisti: sed peccatum diminuitur ex hoc quod difficilius resistitur peccanti, vt non faciliè resistat peccato: peccatum autem quod est ex infirmitate, leuius indicatur, non ergo peccatum habet grauitatem ex parte suæ causæ.

¶ Præterea, Concupiscentia est generalis quædam causa peccati. vnde dicit gloss. super illud Rom. 7. Nam concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet, sed quanto homo fuerit victus maior concupiscentia, tanto est minus peccatum: grauitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

¶ Præterea, Sicut rectitudo rationis est causa virtuosius actus: ita defectus rationis videtur esse peccati defectus: rationis quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum: tantum quod qui caret vlti rationis omnino excusatur a peccato: & qui ex ignorantia peccat, leuius peccat, ergo grauitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

¶ SED CONTRA, Multiplicata causa, multiplicatur effectus: ergo si causa peccati maior fuerit peccatum erit grauius.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in genere peccati, sicut & in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Vna, quæ est per se & propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi: comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum: vt dicitur in gloss. super illud Matt. 7. Non potest arbor bona fructus malos facere: & huiusmodi causa quanto fuerit maior tanto peccatum erit grauius: quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo grauius peccat. Alia vero causa peccati accipiuntur quasi extrinsecæ & remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. Quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis: & ex tali causa augetur peccatum: grauius enim peccat cuius voluntas intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Alia vero cause sunt, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam: & ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moueri liberè ex se ipsa secundum iudicium rationis: vnde cause, quæ diminunt iudicium rationis (sicut ignorantia) vel quæ diminunt liberum motum voluntatis (sicut infirmitas vel violentia, aut metus, aut aliquid huiusmodi) diminunt peccatum sicut & diminuit voluntarium: tantum quod si actus sit omnino inuoluntarius, non habet rationem peccati.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de causa mouente extrinsecâ quæ diminuit voluntarium: in corp. ar. cuius quidem causa augmentum diminuit peccatum, vt dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis: sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum: Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic maior concu-

sibi ipsi infert in his, quæ sub sunt dominio propriæ voluntari-
 sicut in rebus, possessis habet minus de peccato, quam si aliter
 infertur; quæ propriæ voluntate hoc agit: sed in his, quæ non
 subdantur dominio voluntatis (sicut sunt naturalia & spiri-
 tualia)

¶ sunt peccata. Sed quod voluntas possit & debeat super singulos motus sensu-
alitas autem voluntatis presentire, non videtur consonum: quod videtur, quod
est obligatio ad impossibile in reali executione singularum praeventionum.
Si tamen auctoritas Augustini & Authoris veneranda pensetur, & ratio in li-
tera insinuat, non apparebit hoc dissonum. Cum enim peccatum veniale sit
imperfectum quod in ge-
nere moris & peccati:
propter quod & sine de-
liberatione committitur,
consequens est quod im-
perfecta ratio potentia
& debiti sufficiat ad co-
supra. g. missionem ipsius: unde
p. 2. ad 2. concedere, quod est in
Et infra q. nobis imperfecta pote-
29. art. 1. c. ad reprimendum vel
p. 2. di. 2. obviandum singulis mo-
q. 1. art. 2. ribus malis: quia dum
ad 3. attendo vii, & do opo-
Et q. 2. tam res sanctae, inhiat
art. 1. alius: attamen talium
Et mal. q. 7. perfectia potentia cum
art. 1. c. aliqui debiti sufficiat
Et quod 4. ad rationem talis pec-
art. 2. cor. cati imperfecti.

ARTICVLVS III.

QUARTVM sic procedi-
tur. Videtur quod in sensualitate
possit esse peccatum mortale. A-
ctus enim ex obiecto cognosci-
tursed circa obiecta sensualitatis contringe
peccare mortaliter: sicut circa delectabilia
carnis: ergo actus sensualitatis potest esse
peccatum mortale: & ita in sensualitate pec-
catum mortale inuenitur.

¶ Præterea, Peccatum mortale contrariatur
virtuti, sed virtus potest esse in sensualitate,
temperantia enim & fortitudo sunt virtu-
tes irrationabilium partium, vt Philosophus
dicit in 2. Ethico. ergo in sensualitate potest
esse peccatum mortale, cum contraria sint
nata fieri circa idem.

¶ Præterea, Veniale peccatum est dispositio
ad mortale: sed dispositio & habitus sunt in
eodem, cum igitur veniale peccatum sit in
sensualitate, vt dictum est: etiam mortale
peccatum esse poterit in eodem.

SED CONTRA est quod Augu-
stinus dicit in lib. retractationum, & habetur in
glos. Ro. 7. inordinatus concupiscentie mo-
tus, qui est peccatum sensualitatis, potest et-
iam esse in his, qui sunt in gratia, in quibus
tamen peccatum mortale non inuenitur,
ergo inordinatus motus sensualitatis non
est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod
sicut inordinatio corrumpens principium
vitæ corporalis, causat corporale mortem,
ita etiam inordinatio corrumpens princi-
pium spiritalis vitæ, quod est finis vlti-
mus, causat mortem spiritualem peccati
mortalis, vt supra dictum est: ordinare au-
tem aliquid in finem, non est sensualitatis,
sed solum rationis: inordinatio autem a fi-
ne non est nisi eius, cuius est ordinare in fi-
nem: unde peccatum mortale non potest
esse in sensualitate, sed solum in ratione.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
actus sensualitatis potest occurrere ad pec-
catum mortale, sed tamen actus peccati mor-
talis non habet, quod actus peccati mortale
ex eo, quod est sensualitatis: sed ex eo quod
est rationis, cuius est ordinare in finem: &
veniale peccatum mortale est in sensualitate.

¶ Nam veniale peccatum mortale est in sensualitate.

Questio. In hoc eodem quarto articulo est dubium: quia doctrina Authoris non vi-
detur rationi consona, dum peccatum veniale conceditur in sensualitate, id est
appetitu sensitivo, & mortale negat in eadem: nam si intendit de sensualitate
secundum id, quod est ei verbum proprium, vt quicquid peccatum negandum est
quia omne peccatum est aut in voluntate aut in aliqua potentia, vt subest vo-
luntati vel inordinatio de sensualitate vt subest voluntati, vt quicquid peccatum
dum est, quous diuersimodo de sensualitate veniale vt imperfecte, mortale vt perfecte
esse voluntati, contingit dupliciter, scilicet vt mouetur, & vt non reprimetur,
ad quod sit in sensualitate vt subest voluntati mouetur, & peccatum mortale,
& non sibi, sed voluntati tribuitur: actus vero, qui sit ab eo vt subest voluntati,
non reprimetur, est suus, & est peccatum veniale, & sibi tribuitur, sed hæc ratio
nihil valet: quoniam contra passionem membra, quæ remotiores sunt a
ratione peccati, quæ passionem appetitus sensitivi, esse peccata mortalia, quod
sunt voluntatis voluntate non reprimetur: vt patet in muliere, quæ etiam
voluntate taceret alio ipsum cognoscente. Ratio quoque in promptu est con-
tra hanc responsionem: quia cuius est mouere & non mouere quan-
do oportet, ubi oportet, &c. Dicendum est ergo, quod ratio quare veniale at-
tribuitur sensualitati, & mortale non nisi cum specificatione, vt scilicet mor-
& voluntate, potest esse duplex. Prima quæ tacta est in precedenti nominata,
quia scilicet mortale est in sensualitate vt subest deliberationi, veniale autem
est ab ea vt subest quomodolibet voluntati: hinc enim fit, vt quia deliberatio est
propria actus partis superioris, vt actus ex ea pendens non tribuitur inferi-
oribus, nisi cum specificatione participata motionis: actus autem ex ea non

pendentes relinquuntur inferioribus. Secunda est profunda & inuenta ab Authore
ex natura viri animæ & resolutionis actui in propria principia: vices namque
animæ nostræ in parte sensitiua sicut in cognoscendo sunt secundæ se excellen-
tes totam naturam brutorum: vt patet in cognitiua & reminiscencia habentibus
collatum vim particularium, ita in appetendo sunt secundæ se excellen-
tes totam naturam brutorum
per hoc, quod appetunt
cum quâlibet libertate ita,
quod non solum ex hoc,
quod actualiter mouen-
tur, vel non mouentur a
voluntate: sed seipsas, quia
sunt tales (quod superius
vocalimus) quia sunt
volentes, sunt quodam-
modo libere: dico autem
quodammodo, quia non
habent tantum liberta-
tis, vt possint in actu
deliberatum, sed vesti-
gium quoddam libertatis
fortiter sunt ex eleuati-
one in naturam rationa-
lem a quo fluunt: quæ
autem vires appetitus sen-
sitiui vt a voluntate mo-
ue, & mouentes a parte
superiori tantum liberta-
tis participat, vt etiam
in deliberato: actus pos-
sunt unde fit, vt actus vo-
luntatis sensualitatis,
quoniam totus elicitur
ab ipso appetitu sensi-
tuo resoluitur sit in
propria principia secun-
dum illam statum ratio-
nem resoluitur in sen-
sualitatem, quam habet
ab ea secundum se, secun-
dum illam vero, quam
habet ab eadem non se-
cundum seipsum, sed vt
mota est ab altero, re-
soluitur in illud alteru,
vel in ipsam vt mota est
ab illo altero, & quia
peccare consistit in age-
re, & propterea ad hoc,
q. aliqua potentia peccet
mortaliter, non sufficit
quod sit mota a volunta-
te: sic enim manus pec-
catorum peccat, sed o-
portet vt secundum se
libere agat: oportet q.
secundum modum prop-
ria libertatis potentia
attribuamus ei peccare:
quo fit vt quia sensuali-
tas secundum se habet
tantum libertatis, vt suffi-
ciat ad peccatum veniale,
ideo peccatum veniale ei
tribuitur: quia vero non
habet tantum rationali-
tatis, vt possit peccatum
mortale (quia non est ei)
reprimere boni rationis vt finem: ideo ei non attribuitur peccatum mortale: &
quia eius vt mota a superiori est tendere ordinare in boni rationis vt finem:
ideo est sibi vt mota a ratione peccatum mortale & virtutis actus tribuitur vt
principio: & consequenter vt subiecto, vt iam dictum est. Ad obiecta ergo dicitur,
quod Author loquitur de sensualitate nostra secundum id q. est ei proprium:
vt patet in responsione ad primu: & propterea negauit ab ea mortale cum prius tri-
buerat veniale: ideo patet non esse parè rationem. Ex articulis autem secundo &
diligenter inspectis facile patere potest, hanc esse veram mentem Authoris.

Ideo peccatum mortale non attribuimus
sensualitati, sed rationi.
¶ Ad secundum dicendum, quod actus vir-
tutis non perfitur per id, quod est sensu-
litas tantum, sed magis per id quod est ra-
tionis & voluntatis, cuius est eligere: nam
actus virtutis moralis non est sine electio-
ne: unde semper cum actu virtutis moralis,
qui perficit vim appetitivam, est etiam actus
prudencie quæ perficit vim rationalem: &
idem est etiam de peccato mortali, sicut
dictum est.

¶ Ad tertium dicendum, quod dispositio
tripliciter se habet ad id, ad quod disponit.
Quandoque enim est idem: sicut scientia in
choara dicitur esse dispositio ad scientiam
perfectam. Quandoque autem est in eodem,
sed non idem: sicut calor est dispositio ad
formam ignis. Quandoque vero nec idem
nec in eodem: sicut in his, quæ habent ordi-
nem adinuicem, vt ex vno perueniatur in
aliud, sicut bonitas imaginationis est dispo-
sicio ad scientiam, quæ est in intellectu, &
hoc modo veniale peccatum, quod est in
sensualitate, potest esse dispositio ad pec-
catum mortale, quod est in ratione.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum peccatum possit esse in ratione.

QUINTVM sic procedi-
tur. Videtur quod peccatum
cum possit esse in ratione.
Cuiuslibet enim potentia pec-
catum est aliquis defectus ipsius: sed de-
fectus rationis non est peccatum, sed ma-
gis excusat peccatum: excusatur enim ali-
quis a peccato propter ignorantiam, ergo
in ratione non potest esse peccatum.

¶ Præterea, Primum subiectum peccati est
voluntas, vt dictum est: sed ratio præcedit
voluntatem, cum sit directiua ipsius, ergo
peccatum esse non potest in ratione.

¶ Præterea, Non potest esse peccatum nisi
circa ea, quæ sunt in nobis: sed perfectio &
defectus rationis non est eorum, quæ sunt
in nobis: quidem enim sunt naturaliter ra-
tione deficientes, vel ratione solertes, ergo
in ratione non est peccatum.

SED CONTRA est quod
Augustinus dicit in lib. 12. De Trin. quod
peccatum est in ratione inferiori, & in ra-
tione superiori.

¶ Respicere boni rationis vt finem: ideo ei non attribuitur peccatum mortale: &
quia eius vt mota a superiori est tendere ordinare in boni rationis vt finem:
ideo est sibi vt mota a ratione peccatum mortale & virtutis actus tribuitur vt
principio: & consequenter vt subiecto, vt iam dictum est. Ad obiecta ergo dicitur,
quod Author loquitur de sensualitate nostra secundum id q. est ei proprium:
vt patet in responsione ad primu: & propterea negauit ab ea mortale cum prius tri-
buerat veniale: ideo patet non esse parè rationem. Ex articulis autem secundo &
diligenter inspectis facile patere potest, hanc esse veram mentem Authoris.

¶ In responsione ad tertium eiusdem quarti articuli, non turbetur ex exemplo
caloris disponentis ad formam ignis pro eo quod dicitur esse in eodem sub-
iecto. Exemplum in primis est, & veritate de subiecto partiali, id est mate-
ria quæ disponitur ad formam ignis calore, & suscipit illam.

¶ Superius Quæstio septuagesima quarta. Articulus quintus.

In articulo eodem q. 4. quæstio. hoc solū dicendum occurrit, quia ratio secundum
se est simpliciter & aliorum ordinatiua in finem: & deordinatiua ab illo libere
libertate perfecta, radicaliter tamē (libertas enim formaliter est primo volun-
tatis) ideo ad rationem inordinatam est mortaliter malū, si inordinatio in po-
testate nostra est, propter quod vt quod modo contingit mortalem multam in
ratione inueniunt, libidines scilicet & cognoscendo & in diuersis affectibus in
cognoscendo tam negatiui, q. vocatur ignorantia, quæ postquam, q. vocatur
error, non semper habet rationem mali moraliter, sed negatiui solum quando po-
test, & debet quis scire: postquam autem quando potest, non est ens absque peccato
habere scienter opinionem falsam de triangulo, cum potest habere veram, vel non
falsa, saltem suspensendo credulitate, quæ non nullum malū intellectus sit falsa
opinio de quocumque, propter quod in lucra in responsione ad secundu cōclu-
ditur, q. in ratione est peccatum, vt defectus eius est voluntarius: defectus autem
in diuerso, vt in littera dicitur, semper est malus moraliter, q. de ratione sua
claudere voluntariū formaliter directio enī impeditur: si impeditur autē, vt supra
dictum

RESPONDEO dicendum, quod
peccatum cuiuslibet potentia consistit in
actu ipsius, sicut ex dictis patet. Habet au-
tem ratio duplicem actum. Vnum quidem
secundum se in comparatione ad proprium
obiectum, quod est cognoscere aliquod
verum. Alius autem actus rationis est, in-
quantum est directiua aliarum virtutum. Vtro-
que igitur modo contingit esse peccatum
in ratione. Et primo quidem inquantum
errat in cognitione veri: quod quidem tunc
imputatur ei ad peccatum, quando habet
ignorantiam vel errorem circa id quod po-
test & debet scire. Secundo, quando inor-
dinatur actus inferiorum virtutum vel im-
perat: vel etiam post deliberationem non
coercet.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod ratio illa procedit de defectu rationis,
quod pertinet ad actum proprium respectu
proprij obiecti, & hoc quando est defectus
cognitionis eius, quod quis non potest sci-
re: tunc enim talis defectus rationis non est
peccatum, sed excusat a peccato: sicut patet
in his, quæ per furiosos committuntur. Si
vero sit defectus rationis circa id quod ho-
mo potest, & debet scire, non omnino ho-
mo excusatur a peccato: sed ipse defectus
imputatur ei ad peccatum, defectus autem
interpretatur, & con-
sistit in eam sit in vo-
luntate, & imperium
vel non imperium re-
prehensionis illius sit in
ratione: consequens est,
quod non oportet as-
sumere sollicitudinem de
subiecto huius peccati ma-
gis quam aliorum, sed
quoniam beatissimus,
& doctissimus Augu-
stinus, attribuerat pec-
catum mortale delecta-
tioni rationis inferiori: id-
circo vt hic saluaret hanc
doctrinam articulum, ex
quo enucleare substa-
tiam peccati dicimus de-
fectum: vt dictum est.

¶ In responsione ad pri-
mum in eodem articu-
lo duo scito, Nouit.
Primum, quod delectatio
dicitur esse in ratione
vt in primo motu, eo
modo quo imperium di-
citur primum mouens.
Secundo, quod quia Au-
thor intendit saluare,
quod huiusmodi pec-
catum sit in ratione vt in
subiecto: ideo repetit re-
gulam superius habitam,
scilicet, quod æqua est
extensio principij, & sub-
iecti in materia pec-
catorum: vt inde discat
quod delectatio est in
ratione subiectiue, tan-
quam imperante, in ap-
petitu autem tanquam
in efficiente.

¶ Superius Quæstio
septuagesima quarta.
Articulus sextus.

Articulo sexto eius-
dem septuagesime quæ-
stio. videtur mihi
quod Author obre-
uerentiam diui Augu-
stini articulum hunc
& sequentem appose-
rit: quoniam enim ex dictis
iam constat, omne pec-
catum esse in illa poten-
tia, quæ est proximum
eius principium libe-
re, seu rationale ali-
quo modo, & delectatio
morosa sit in concupi-
sibili, saltem quando-
que vt mota est a supe-
riori, si cetera peccata
intemperantie, & con-
sistat in eam sit in vo-
luntate, & imperium
vel non imperium re-
prehensionis illius sit in
ratione: consequens est,
quod non oportet as-
sumere sollicitudinem de
subiecto huius peccati ma-
gis quam aliorum, sed
quoniam beatissimus,
& doctissimus Augu-
stinus, attribuerat pec-
catum mortale delecta-
tioni rationis inferiori: id-
circo vt hic saluaret hanc
doctrinam articulum, ex
quo enucleare substa-
tiam peccati dicimus de-
fectum: vt dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut su-
pra dictum est, cum de actibus voluntatis
& rationis ageretur, voluntas quodam-
modo mouet & præcedit rationem. & ra-
tio quodammodo voluntatem. Vnde &
motus voluntatis dici potest rationalis, &
actus rationis potest dici voluntarius: &
secundum hoc in ratione inuenitur pec-
catum, vel prout est defectus eius volun-
tarius, vel prout actus rationis est princi-
pium actus voluntatis.

¶ Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum peccatum morose delecta-
tione sit in ratione.

SEXTVM sic procedi-
tur. Videtur quod peccatum moro-
se delectationis non sit in ratio-
ne. Delectatio enim importat mo-
tum appetitiuæ virtutis, vt supra dictum
est: sed ratio est vis apprehensiva, ergo pec-
catum consensus in actum non est in ratio-
ne superiori.

¶ Præterea, Ratio superior intendit rationi-
bus æternis inspicendis & consulendis: vt
Aug. dicit 12. De Trin. sed quandoque con-
sensus in actum non consulit rationibus
æternis: non enim semper homo cogitat
de rebus diuinis, quando consentit in ali-
quem actum, ergo peccatum consensus in
actum, non semper est in ratione superiori.

¶ Præterea, Sicut per rationes æternas etiam
interiores delectationes, vel alias passiones,
sed consensus in delectationem absque hoc,
quod opere statatur implendum, est ratio-
nis inferioris: vt dicit Aug. 12. De Trin. ergo
etiam consensus in actum peccati debet in-
terdum attribui rationi inferiori.

¶ Præterea, Sicut ratio superior excedit in-
feriorem, ita ratio excedit vim imaginati-
uam: sed quandoque procedit homo in a-
ctum per apprehensionem virtutis imagi-
natiuæ absque omni deliberatione rationis:
sicut est aliquis ex impræmeditato mouet
manum aut pedem, ergo etiam quandoque
potest ratio inferior consentire in actum
peccati absque ratione superiori.

SED CONTRA est quod Aug. dicit 12.
De Trin. Si in consensione male vtendi rebus,
sensu rationis inferioris, consensus in actum

in ratione, quandoque quidem inquantum
est directiua humanorum actuum. Manife-
stum est autem, quod ratio non solum est
directiua exteriorum actuum, sed etiam in-
teriorum passionum, & ideo quando defi-
cit ratio in directione interiorum passio-
num, dicitur esse peccatum in ratione, sicut
etiam quando deficit in directione exte-
riorum actuum. Deficit autem in directione
passionum interiorum dupliciter. Vno mo-
do quando imperat illicitas passiones sicut
quando homo ex deliberatione prouocat
sibi motum iræ, vel concupiscentiæ. Alio
modo quando non reprimat illicitum pas-
sionis motum: sicut cum aliquis postquam
deliberat, quod motus passionis insur-
gens est inordinatus, nihilominus circa ip-
sum immoratur, & ipsum non expellit: &
secundum hoc dicitur peccatum delecta-
tionis morose esse in ratione.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod
delectatio quidem est in vi appetitiua, sicut
in proximo principio, sed in ratione est si-
cut in primo motu: secundum hoc quod
supra dictum est, quod actiones, quæ non
transcunt in exteriorem materiam, sunt si-
cut in subiecto in suis principiis.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio a-
ctum proprium illicitum habet circa pro-
prium obiectum, sed directione habet cir-
ca omnia obiecta inferiorum virtutum, quæ
per rationem dirigi possunt, & secundum
hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta
pertinet ad rationem.

¶ Ad tertium dicendum, quod delectatio
dicitur morosa non ex mora temporis: sed
ex eo, quod ratio deliberans circa eam im-
moratur: nec tamen eam repellit tenens, &
voluens libenter, quæ statim vt attigerunt
animum, respui debuerunt, vt Augustinus dicit
12. De Trinitate.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum peccatum consensus in actum sit in ratione
superiori.

SEPTIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod peccatum con-
sensus in actum, non sit in ratio-
ne superiori. Consensus enim est
actus appetitiuæ virtutis: vt supra habitum
est: sed ratio est vis apprehensiva, ergo pec-
catum consensus in actum non est in ratio-
ne superiori.

¶ Præterea, Ratio superior intendit rationi-
bus æternis inspicendis & consulendis: vt
Aug. dicit 12. De Trin. sed quandoque con-
sensus in actum non consulit rationibus
æternis: non enim semper homo cogitat
de rebus diuinis, quando consentit in ali-
quem actum, ergo peccatum consensus in
actum, non semper est in ratione superiori.

¶ Præterea, Sicut per rationes æternas etiam
interiores delectationes, vel alias passiones,
sed consensus in delectationem absque hoc,
quod opere statatur implendum, est ratio-
nis inferioris: vt dicit Aug. 12. De Trin. ergo
etiam consensus in actum peccati debet in-
terdum attribui rationi inferiori.

¶ Præterea, Sicut ratio superior excedit in-
feriorem, ita ratio excedit vim imaginati-
uam: sed quandoque procedit homo in a-
ctum per apprehensionem virtutis imagi-
natiuæ absque omni deliberatione rationis:
sicut est aliquis ex impræmeditato mouet
manum aut pedem, ergo etiam quandoque
potest ratio inferior consentire in actum
peccati absque ratione superiori.

SED CONTRA est quod Aug. dicit 12.
De Trin. Si in consensione male vtendi rebus,
sensu rationis inferioris, consensus in actum

finis delectationem: etiam
 delectationem rationes
 eternas spectant, per-
 tinet etiam ad rationem
 superiorum: quasi vellet
 dicere quod si non acce-
 pterit secundum eter-
 nas rationes, non spebet
 ad superiores, hoc enim
 verum est, quod non spe-
 rat ad superiores se-
 cundum appropriationem
 nisi: quantum spectaret
 ad ipsam secundum rem
 negativam, & hinc sensus
 exprimit ipse Author in
 sequenti articulo, in re-
 sponse ad primum:
 vt ibi declarabitur.

¶ *Super Quæstione
 de peccato secundum Ar-
 ticulum de iuramento.*

¶ In articulo octavo in
 response ad primum
 habes id quod dicitur,
 dum duas response-
 videprimus, quod con-
 sensus in delectationem
 potest esse violationem
 rationis, secundum, quod
 quando est rationalis in-
 ferioris, est eius aduersus
 ab æternis regulis: quia
 deficit in ea ordinatio
 superioris rationis per
 rationes æternas ex hoc
 enim manifeste patet,
 quod dictum est, scilicet
 consensum in delecta-
 tionem moralem inferio-
 ris rationis semper esse
 etiam superioris saltem
 negativam: alioquin
 non saluarentur diffini-
 tio peccati supradicta
 quod est contra legem
 æternam.

¶ In response ad quartum
 cum eiusdem articuli
 de corpore articuli, ha-
 bes, quod & quare delec-
 tatio motu coniuga-
 li de actu matrimonij
 copulato, non est pecca-
 tum mortale: eadem e-
 nim ratio est de consen-
 su in actum & in delec-
 tationem copulati actus:
 & propterea sicut con-
 iugij consensus in actum
 non prohibetur, ita nec
 delectatio eius tam in
 opere, quam in cogita-
 tione, per se loquendo:
 fecus per accidens, puta
 quia vane cogitatur, quia
 periculosus in absentia
 peccaret.

¶ In response ad quintum
 aduerte, quod inter
 materia luxuria & ir-
 licet in veritate non sit
 differentia que ad ratio-
 nem peccati mortalitatis
 tamen in his qui in eter-
 nis materiis mortalibus
 consensus in delectatio-
 nem cogitatur ad rationem
 cogitatoris non est mortale,
 sed veniale, quandoque
 vel nullum, ratio-
 nem vero cogitatoris ad
 semper est mortale, ta-
 men quia in materia lu-
 xuria maxime timeor
 hoc peccatum, multos
 forte creditur peccari,
 ubi non est & contra-
 rii est delectatio de co-
 gitata vindicta, quia
 mæne facere non vult,
 non estimatur, propter quod
 Author in corpore arti-
 culi affectum hominis
 ad actum secundum se
 prefandum docet in hunc

quæ per sensum corporis sentiuntur, ita
 decernitur quodcumque peccatum, vt si
 potestas sit, etiam corpore compleatur, in-
 telligenda est mulier cibum illicitum vivo
 dedisse: per quem superior ratio significa-
 tur: ergo ad rationem superiore pertinet
 consentire in actum peccati.

¶ **R E S P O N D E O** dicendum,
 quod consensus importat iudicium quod-
 dam de eo, in quod consentitur: sicut e-
 nim ratio speculativa iudicat & sententiat
 de rebus intelligibilibus, ita ratio practica
 iudicat & sententiat de agendis. Est au-
 tem considerandum, quod in omni iudicio
 vltima sententia pertinet ad supremum
 iudicatorum: sicut videmus in speculativa,
 quod vltima sententia de aliqua pro-
 positione datur per resolutionem ad pri-
 ma principia, quando enim remanet aliquid
 post principium altius, adhuc per ipsum
 potest examinari id, de quo quæritur: vnde
 adhuc est superius iudicium, quasi non-
 dum data finali sententia. Manifestum est
 autem, quod actus humani regulari pos-
 sunt & regula rationis humane, quæ sumi-
 tur in rebus creatis, quas naturaliter ho-
 mo cognoscit: & vltimus ex regula legis
 diuine, vt supra dictum est: vnde cum re-
 gula legis diuine sit superior, consequens
 est, vt vltima sententia, per quam iudicium
 finaliter terminatur, pertineat ad rationem
 superiore, quæ intendit rationibus æternis,
 cum autem de pluribus occurrit iudi-
 candum, finale iudicium est de eo, quod vltimo
 occurrit. In actibus autem humanis
 vltimo occurrit ipse actus, præambulum
 autem est ipsa delectatio, quæ inducit ad
 actum, & ideo ad rationem superiore pro-
 prie pertinet consensus in actum, ad ratio-
 nem vero inferiore, quæ habet inferius
 iudicium pertinet iudicium præambulum,
 quod est de delectatione: quamvis etiam
 de delectatione superior ratio iudicare pos-
 sit: quia quicquid iudicio subditur inferio-
 ris, subditur etiam iudicio superioris, sed
 non conuertitur.

¶ **A D P R I M U M** Mergo dicendum,
 quod consentire est actus appetitus vir-
 tutis non absolute, sed consequens ad actum
 rationis deliberantis & iudicantis:
 vt supra dictum est, in hoc enim termina-
 tur consensus, quia voluntas tendit in id
 quod est iam ratione iudicatum: vnde con-
 sensus potest attribui & voluntati & ratio-
 ni.

¶ Ad secundum dicendum, quod ex hoc
 ipso, quod ratio superior non dirigit actus
 humanos secundum legem diuinam, impe-
 diens actum peccati, dicitur ipsa consen-
 tire, siue cogitet de lege æterna, siue non:
 cum enim cogitat de lege Dei actum, eam cõtem-
 nitur, cum vero non cogitat, eam negligit per
 modum amissionis cuiusdam: vnde omni-
 bus modis consensus in actum peccati pro-
 cedit ex superiori ratione: quia, vt Augusti-
 nus dicitur. De Triu. non potest peccatum
 facit: peccatum perperandum mente decerni, nisi
 illa mentis intentio penes quam summa po-
 testas est, membra in opus mouendi vel ab
 opere cohibendi male actum cedit aut
 seruiat.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio superior
 per considerationem legis æternæ sicut po-
 test dirigere vel cohibere actum exteriorem,
 ita etiam delectationem interiorem, sed ta-
 men antequam ad iudicium superioris ra-
 tionis deueniat, statim vt sensualitas pro-
 ponit delectationem, inferior ratio per ra-
 tiones temporales deliberans, quandoque
 huiusmodi delectationem acceptat: & tunc
 consensus in delectationem pertinet ad in-
 ferio-rem rationem. Si vero etiam confide-

ratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret: iam ratio consensus ad superiorem rationem pertinebit.

¶ Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginati-
væ est subita, & sine deliberatione: & ideo potest aliquis actum
causare, antequam superior vel inferior ratio eum habeat tem-
pus deliberandi: sed iudicium rationis inferioris est cum delibe-
ratione, quæ indiget tempore: in quo etiam ratio superior delibe-
rare potest: unde si non cohibeat actum peccati, per suam
deliberationem, merito illi imputabitur.

ARTICVLVS VIII.

a ¶ *Virum consensum in delectationem, sit peccatum mortale.*

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod consensus in delectationem, non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem, pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus aternis, vel legi diuinæ; & per consequens nec ab eis averti: sed omne peccatum mortale est per averfionem à lege diuina, vt patet per diffinitionem Augu. de peccato mortali datam, quæ fupra pofita effergo confenfus in delectationem, non eſt peccatum mortale.

¶ Præterea, Confutire in aliquid, non est malum, nisi quia illud est malum, in quod confutitur: sed propter quod vnumquodque, & illud magis, vel saltem non minus: non ergo illud in quod confutitur, potest esse minus malum, quam confensus: sed delectatio sine opere, non est peccatum mortale, sed veniale tantum: ergo nec consensus in delectationem, est peccatum mortale.

¶ Præterea, Declarationes differunt in bonitate & malitia, secundum differentiam operationum: ut dicit Philosophus in 10. Ethic. alia operatio est interior cogitatio: & alia, actus exterior, puta fornicationis: ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate, vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori: & per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrunque cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem, ergo per consequens nec consensus in delectationem.

Præterea, Exterior actus fornicationis vel adulterii, non est peccatum mortale ratione delectationis (quæ etiam inuenitur in actu matrimoniali) sed ratione inordinationis ipsius actus: sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus, ergo non videtur mortaliter peccare.

¶ Præterea, Peccatum homicidij est grauius quàm simplicis fornicationis: sed consentire in delectationem, quæ conlequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. ergo multo minus consentire in delectationem, quæ conlequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

¶ *Præterea, Catio Dominica quondam dicitur pro remissione venialium, vt Aug. dicit, sed consensum in delectationem Augu. docet esse abluendum per orationem Dominicam. Dicit enim in 12. De Trin. quod hoc est longe manus peccatum, quam si opere stantur implendum, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, peccatūque percutiendum atque dicendum, Dimitte nobis debita nostra. ergo consensum in delectationem est peccatum veniale.*

¶ SED CONTRA est quod Aug. post pauca subdit, Totus homo damnabitur nisi hanc, quæ sine volutate operandi, sed tamen cum volutate animi talibus oblectandi solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur; sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. ergo consensus in delectionem, est peccatum mortale.

¶ RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc aliqui di-
versimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt, quòd consen-
sus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tan-
tum. Alij vero dixerunt, quòd est peccatum mortale, & hæc o-
pinio est communior & verifimilior.

Test enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in 10. Ethic. & iterum, cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum, delectatio quolibet potest comparari ad duo. Scilicet ad operationem quam

non potest comparari ad duo, nempe ad operationem, quam
consequitur, & ad obiectum, in quo quis delectatur. Contingit
autem, quod aliqua operatio fit obiectum delectationis, sicut &
aliqua alia res, quia ipsa operatio potest accipi vt bonū & finis,
in quo quis delectatur requiescit, & quādoque quidem ipsamet
operatio, quam consequitur delectatio, est obiectum delectatio-
nis, quantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflecti-
tur in ipsam operationē, sicut in quoddā bonum: puta cum ali-
quis cogitat & delectatur de hoc ipso, quod cogitat, inquit
sua cogitatio placet. Quādoque vero delectatio cōsequens vnā
operationem (puta cogitationem aliquam) habet pro obiecto
aliā operationem, quāli rem cogitāram: & tūc talis delectatio
procedit

procedit ex inclinatione appetitus. non quide in cogitationem, sed in operationem cogitatum. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari. Vno modo de ipsa cogitatione. Alio modo de ipsa fornicatione cogitata. delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam. cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis iniustitiam cogitat de ea quandoque autem hinc peccat omnino: puta cum aliquis vult de ea cogitare, sicut cum vult de ea prædicare vel disputare. Sed ideo per consequens affectio & delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum. vnde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. & secundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato. hoc contingit ex hoc, quod affectio eius inclinatur est in hunc actum. vnde quod aliquis consensit in talem delectationem, hoc nihil aliud est, quam quod ipse consensit in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem: nullus enim delectatur nisi in eo, quod est conforme appetitui eius: quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his, quæ secundum se sunt peccata mortalia est peccatum mortale. vnde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale. vt secunda opinio ponit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod contentus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est, & tamen ipsa ratio inferior potest auerteri a rationibus æternis, quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulas quod est proprium superioris rationis: intendit tamen eis, ut secundum eas regulata; & hoc modo ab eis se auertens, potest peccare mortaliter: nam & actus inferiorum virium, & etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia; secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regularis, eo secundum rationes æternas.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum si
est veniale ex genere, est veniale peccatum: & secundum hoc
potest concludi, quod consensus in delectationem, quæ est de
ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale: sed de
lectatio quæ est in ipso actu fornicationis de genere suo, est
peccatum mortale: sed quod ante consensum sit veniale peccatu-
rum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectiorem
actus quæ quidem imperfectio tollitur per consensum delibe-
ratum superuenientem: unde ex hoc adducitur in suam natu-
ram, ut sit peccatum mortale.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione, quæ habet cogitationem pro obiecto.

¶ Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ habet actum exterioris pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiam si non statuitur impenduntur propter prohibitionem alicuius superioris: unde actus sit inordinatus, et non consequens delectatio erit inordinata.

¶ Ad quintum dicendum, quod etiam contentus in delectationem, quæ procedit ex complacentia actus homicidii cogitatus, est peccator mortalis, non autem contentus in delectationem, quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

¶ Ad sextum dicendum, quod oratio Dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICVLVS IX.

a. ¶ Virum in superiori ratione posui esse peccatum veniale, secundum quod est directum inferiorum virum.

AD NOVVM sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virtutum, id est secundum quod continent in actu peccati. Dicit enim Augustinus 12. De Trin. quod ratio superior inheret rationibus aeternis: sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aeternis. ergo videtur, quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

¶ Præterea, Superior ratio se habet in vita spiritali tanquam principium, sicut & cor in vita corporalī: sed infirmiores cordi sunt mortales, ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

¶ Præterea, Peccatum veniale fit mortale si fiat ex contemptu, sed hoc non videtur cum venialiter, cum ergo consensum rationi deliberatione peccet etiam venialiter, cum ergo consensum rationi superioris semper fit cum deliberatione legis diuinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum diuinæ legis.

net ad rationem superiorem, ut supra dictum est: sed consentit
in actum peccati venialis est peccatum veniale: ergo in superio-
re peccatum veniale.

RESPONDEO dicendum, quod si cum August. dicit in 12. De Trin. ratio superior inhaeret rationibus aeternis conspiciendis, aut confutandis. Conspectendis quidem secundum quod earum veritatem speculatur. Confutandis autem, secundum quod per rationes aeternas de aliis indicat & arguit. Aliis dicitur, aliis debetur, aliis modo discretionis, aliis enim ad vindictam, facile de illa cogitur, delectatur, & aliena a venientia non habet. Et ratio superior delectatur, quia de deo daturus, aliis earum conspiciat ad iudicium spirituum.

dimat ad quod pertinet, quod deinde non
per rationes æternas consentit in aliquem
actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem,
quod inordinatio actus, in quem consenti-
tur, non cōtrariatur rationibus æternis: quia
non est cū averseione a fine ultimo: sed cō-
trariatur actus peccati mortalis: sed præter
eas, sicut actus peccati venialis. vide, quan-
do ratio superior in actum peccati venialis
consentit, non avertitur a rationibus æter-
nis. vide non peccat mortaliter, sed veni-
liter. Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum, quod duplex est infirmitas cordis. Una, quæ est ipsa substantia cordis, & immutat naturalem complexionem ipsius: & talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus eius, vel alius eorum, quæ circumstat cor: & talis infirmitas non semper est mortalis. Est similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando soluitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est rationis æternæ: sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale sed veniale.

¶ Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis diuinæ, sed solum quando peccatum legi diuinæ contrariatur.

ARTICVLVS X.

a ¶ Vtrum in ratione superiori possit esse peccatum tale
veniale secundum seipsam.

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum se ipsam, id est secundum quod inspicit rationes aeternas. Actus enim potest non inueniri esse deficientis nisi per hoc quod inordinat se habet circa suum obiectum, sed obiectum superioris rationis sunt aeternae rationes, a quibus de-

ordinari non est fine peccato mortali, ergo si quis ordinari non potest esse peccatum veniale secundum seipsum.

¶ Præterea, Cum ratio sit vir deliberativa actus rationis, semper est cum deliberatione, sed omnis inordinarius motus in his, quæ Dei sunt fit cum deliberatione, est peccatum mortale, ergo in ratione superiori secundum seipsum, nunquam est peccatum veniale.

¶ Præterea, Contingit quandoq; quod peccatum ex deliberatione est
ne, est peccatum veniale: peccatum autem ex deliberatione est
peccatum mortale per hoc, quod ratio deliberat recurrit ad ali-
quod maius bonum, contra quod homo agens grauitus peccat,
sicut cũ de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est
contra legem Dei, grauitus peccat consentiendo quàm si solum
consideraret quod est contra virtutem moralem: sed ratio su-
perior non potest recurrere ad aliquod aliutius, quàm sit sibi ob-
iectum, ergo si motus ex lurrpensione non fit peccatum mortale,
neque etiam deliberatio superueniens, faciet ipsum esse pecca-
tum mortale: quod patet esse falsum: non ergo in ratione supe-
rioris, sed in ratione inferiori potest esse peccatum veniale.

SED CONTRA. Motus surreptitius inhielicitatis est peccatum veniale: sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam, ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

RESPONDEO dicendum, quod ratio superior in-
fertur in suum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum vi-
rius 80 rum, quæ per ipsam dirigitur. In obiecta enim inferiorum vi-
rium non fertur nisi inquantum de eis consilium rationes æternas.
vnde nõ fertur in ea nisi per modum deliberationis, deliberatus autem

iusmodi discretionem in-
clinatus enim ad vindi-
ctam, facile de illa cogi-
tam, delectatur, & ali-
quis à venerem non faci-
le de cogitationis eius de-
lectatur, quàm: eam con-
cupiscit aduersus spiri-
tum.

4. Super Quadragesimae
septuagesimae & Ar-
ticulum manuum & deci-
mum.

IN articulo nono & *Annulat.*
decimo, siue septuag-
esima quarta, questio.
nihil scribendum occu-
rit, terminum enim no-
titiam habentibus om-
nia clata sunt, opus est
vt Nonius lector diffin-

pueri autem in h
 peritrationis, scilicet
 luntium & coluntio
 nem. & ad hanc fecun
 dam spe dat deliberatio
 & contentus & fecun
 dum hanc dirigit in
 teriora & reflectit super
 scripta, & vocatur illu
 stratio aliorum consideratio
 de proprio obiecto. ut
 aduigiliis ab eand. Al
 tius autem consideratur
 Deus, ut non credatur
 per deliberationem quam
 per subitum motum quon
 iam hic Deus est tan

13
12
11
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
0
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
8

M sic proceditur. Videtur quod inferior ratione non potest veniale, secundum folum quod inspicit ratum. Et hoc videtur per hoc quod superior ratio est sufficientis nisi per hoc se habet circa suum obiectum superioris rationis, et a quibus deinde inferior ratio

2. q. 24. q. 2.
ad 1.
Et
ri. q. 148.
Et mal. 4.
ad 12. c.
ad 17. c.
art. 5.

actus rationis, secundarius motus in his, peccatum mortale. er-
; nunquam est pecca-
peccatum ex surreptio-

liberas recurrit ad ali-
gens grauius peccat.
ratio deliberat quod est
natiendo quam si solum
moralem: sed ratio su-
perius quam sit suū ob-
iectum fit peccatum mortale
propter ipsum esse peccata-
tum ergo in ratione supe-
rioris veniale.

od ratio superior aliter
obiecta inferiorum vi-
ta enim inferiorum vi-
sifuit rationes æternas.
berationis. deliberatus
autem

ARTICV

igitur a passione. unde ponebat omnes vir-
 tutes esse scientias, & omnia peccata esse i-
 gnorantias. in quo quidem aliquoties re-
 fecti sapiebat: quia cum voluntas sit boni,
 vel apparentis boni, nunquam voluntas in
 malum moueretur, nisi id, quod non est bo-
 num, aliquoties rationi bonum appareat:
 & propter hoc voluntas nunquam in ma-
 lum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia,
 vel errore rationis. Unde dicitur Proverb.
 14. Errat qui operatur malum. Sed, quia
 experientio patet, quod multi agunt con-
 tra ea, quorum scientiam habent (& hoc e-
 riam autenticis litteris confirmatur, secun-
 dum illud Luc. 12. Seruus qui cognovit vo-
 luntatem domini sui, & non fecit, plagis
 vulnibulabit multis. Et Iacob. 4. dicitur, Scien-
 ti bonum facere, & non facienti, peccatum
 est illi) non simpliciter verum dixit, sed o-
 portet distinguere, vt Philosophus tradit
 in primo Ethicorum. Cum enim ad recte a-
 tendum homo dirigatur duplici scientia,
 scilicet vniuersali & particulari: vtriusque
 defectus sufficit ad hoc, quod impediatur
 inchoado voluntatis & operis, vt supra di-
 ximus est, contingit ergo quod aliquis ha-
 beat scientiam in vniuersali, puta nullam for-

Ad quam dicendum, quod ille qui habet scientiam in vniuersali, propter passionem impeditur ne possit sub illa vniuersali fumere, & ad conclusionem pertinere: sed affumit sub illa vniuersali, quam suggerit inclinatio passionis & sub ea concludit, vnde Philosophus⁹ dicit in 7. Eth. quod syllogismus incoherens habet quatuor propositiones, duas vniuersales: quarum vna est rationis, puta nullam fornicationem esse continentem, alia est passionis, puta delecta-

ex dictis, rectius
rationeius non ex cui
dentia terminorum
ad rationem absolue, sed
ad rationem motam
a recto appetitu dependet
Eius huius responsio
non es capax, diffingue,
quod rectius rationis
secundum se pendet ex
terminis & forma syl
logismi: sed ut iudican
da a nobis, & prece
ptum pendet ex appeti
tu in moralibus: quia
qualis vnusquisque est,
talis et finis videtur: &

ARTICVLVS IIII
¶ Virum amor sui sit principium omnis peccati.

AD QVARTVM sic procedit. Videtur qd amor
fui non fit principium omnis peccati. Id em, quod
est secundū se bonū & debitū, nō est propriū
causā peccati. sed amor fui est secundū se bonū &
debitū. Vnde præcipitur homini, vt diligat pro-

ARTICVLVS V.
De Viuim conuenienter ponantur causa peccatorum
concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & in-
concupiscentia

AD QVINTVM sic procedi-
tur. Videtur quod inconuenien-
ter ponatur causa peccatorum
esse concupiscentia carnis con-
cupiscentia oculorum, & superbia vite:
Quia secundum Apostolum i. ad Timoth.
vli. Radix omnium malorum est cupiditas,
vbi superbia vite sub cupiditate non con-
tinetur, ergo non debet poni inter causas
peccatorum.

¶ Præterea, Concupiscentia carnis maxime
Prima secunda S. Thom. qq. 4. duob.

1877



ex visione oculorum excitatur: secundum illud Danieli. Species deceptit te. ergo non debet diuidi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

Præterea, Concupiscentia est delectabilis appetitus: ut supra habitum est. delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. ergo debet etiam poni concupiscentia auditus & aliorum sensuum.

Præterea, Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali: ut dictum est. sed nihil hic enumeratur pertinet ad fugam mali: ergo insufficienter causa peccatorum tanguntur.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Ioan. 2. Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vite. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum. unde & ibidem dicitur, quod totus mundus in maligno positus est. ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati. in amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni, vniuersique enim appetit bonum ei, quem amat. Unde manifestum est, quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati, bonum autem dupliciter est obiectum sensibilibus appetitibus, in quo sunt animæ passionis, quæ sunt causæ peccati. Vno modo absolute secundum quod est obiectum concupiscentis. Alio modo sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra dictum est. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est. Vna quidem naturalis, quæ est eorum, quibus natura corporis sustentatur, siue quantum ad conseruationem individui, siue quantum ad conseruationem speciei: siue in venereis, & horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis: eorum scilicet, quæ per sensum carnis sustentationem, aut delectationem non asserunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alienius huiusmodi acceptationis: siue sunt pecunia, ornatus vestium, & alia huiusmodi, & hæc quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum, siue intelligatur concupiscentia oculi, id est ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit in 10. Confess. siue referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vite: nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicitur. Et sic patet, quod ad ista tria reduci possunt omnes passionis, quæ sunt causæ peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passionis concupiscentis: ad tertium autem omnes passionis irascibilis. quod ideo non diuiditur in duo, quia omnes passionis irascibilis naturaliter conformantur concupiscentiæ animalis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat vniuersaliter appetitum cuiuslibet boni, sic etiam superbia vite cõrinetur sub cupiditate. quomodo autem cupiditas secundum quod est speciale virtutum, quod auaritia nominatur, fit radix omnium peccatorum, infra dicitur,

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum, quæ videri oculis possunt, sed solum delectatio oculi, id est cuiuscunque apprehensio virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, & ad plura se extendens: ut dicitur in 2. Mera. & ideo nomen eius transferatur ad omnes alios sensus, & etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in lib. De verbis Domini.

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni (ut supra dictum est) & ideo ponitur solum passionis inclinantes ad bonum tanquam causæ earum, quæ faciunt inordinate fugam mali.

ARTICVLVS VI.

Primum peccatum alienatur propter passionem.

SEXTVM sic proceditur. Videtur quod peccatum non alienatur propter passionem. Augustinus enim ait, quod peccatum est inordinatus amor sui, quod est causa omnis peccati. Si ergo peccatum est inordinatus amor sui, quod est causa omnis peccati, non potest peccatum alienari propter passionem, sed solum per inordinatum appetitum sui.

Præterea, Sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum: sed bona passio ad meritum, quanto magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subuenit. ergo etiam mala passio magis aggrauat peccatum quam alleviat.

Præterea, Quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto grauius videtur peccare: sed passio impellit voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. ergo passio aggrauat peccatum.

SED CONTRA. Passio ipsa concupiscentiæ vocatur tentatio carnis, sed quanto aliquis maiori tentatione prosteritur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum. ergo passio diminuit peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii quod est facultas voluntatis & rationis: passio autem est motus appetitus sensitiui, appetitus autem sensitiuus potest se habere ad liberum arbitrium & antecedenter & consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitiui trahit vel inclinat rationem, vel voluntatem, ut supra dictum est. Consequenter autem secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, reducantur in inferiores: non enim potest voluntas interesse moueri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitiuo. Si igitur accipitur passio secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum: actus enim in tantum est peccatum in quantum est voluntarius & in nobis existens. esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem & voluntatem: unde quanto ratio & voluntas ex se aliquid agunt non ex impulsu passionis, magis est voluntarium & in nobis existens, & secundum hoc passio minuit peccatum in quantum minuit voluntarium: passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis augeret, vel potius est signum magnitudinis eius: in quantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati, & sic verum est, quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conseruationis: grauitas autem peccati magis attenditur ex parte auersionis: quæ quidem ex conseruatione legitur per accidens, id est præ intentionem peccati: causa autem per accidens augmentat, non augmentant effectus, sed solum causa per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio cõsequens iudicium rationis augmentat meritum: si autem præcedat (ut scilicet homo magis ex passione, quam ex iudicio rationis moueatur ad bene agendum) talis passio diminuit bonitatem & laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod est motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus: non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moueretur ad peccandum.

SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quicquid enim casualiter in voluntarium, excuset totaliter a peccato: sed concupiscentia carnis quæ est quedam passio, casualiter in voluntarium secundum illud Gal. 3. Caro concupiscit aduersus spiritum, ut non quæcunque vultis, illa faciatis. ergo passio totaliter excuset a peccato.

Præterea, Passio casualiter ignorantiam quandam in particulari: ut dictum est, sed ignorantia particularis totaliter excuset a peccato: sicut supra habitum est. ergo passio totaliter excuset a peccato.

Præterea, Infirmitas animæ grauior est, quam infirmitas corporis, sed infirmitas corporis totaliter excuset a peccato: ut patet in phreneticis. ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

SED CONTRA est, quod Apostolus Rom. 7. vocat passionem peccatorum non nisi quia peccata exsulant: quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passionis non totaliter a peccato excusat.

RESPONDEO dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis, qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter in voluntarium redditur: unde si sit talis passio, quæ totaliter in voluntarium redditur actum frequentem, totaliter a peccato excuset, alioquin non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam & non in effectum, ut patet in eo, qui voluntarie inebriatur: ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur, quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte, directe quidem id, in quod voluntas fertur: indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibetur, secundum hoc igitur distinguendum est, quia passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert vsum rationis: sicut patet in his, qui propter amorem vel iram insaniunt: & tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum: quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuerit voluntaria sed naturalis, puta cum aliquis ex agitudine, vel aliqua huiusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert vsum rationis, actus omnino redditur in voluntarium: & per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta, quod totaliter intercipiat vsum rationis, & tunc ratio potest passionem excludere, diuertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est. unde talis passio non totaliter excuset a peccato.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, ut non quæcunque vultis, illa faciatis, non est referendum ad ea, quæ sunt per exteriorum actum, sed interiorum concupiscentiæ motum: vellet enim homo nunquam concupiscere malum, sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. 7. Quod odi malum illud facio. vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in continentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis, quæ totaliter excuset, est ignorantia circumstantiæ, quam quidem quis scire non potest debita diligentia adhibita. sed passio casualiter ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum, quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est in voluntaria: esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est, quæ est quedam corporalis infirmitas.

ARTICVLVS VIII.

Primum peccatum quod est ex passio ne possit esse mortale.

DOCTVM sic proceditur. Videtur quod peccatum, quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum diuiditur contra mortale: sed peccatum, quod est ex infirmitate, est veniale: cum habeat in se causam veniæ, cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

Præterea, Causa non est potior effectu: sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est. ergo peccatum, quod est ex passione, non potest esse mortale.

Præterea, Passio abducit a ratione, ut ex dictis patet. sed rationis est conuertere ad Deum vel auerti a Deo, in quo consistit ratio peccati mortalis. peccatum ergo, quod est ex passione, non potest esse mortale.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit Ro. 7. quod passionis peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti. hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. ergo peccatum, quod est ex passione, potest esse mortale.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est, consistit in auersione ab ultimo fine, qui est Deus, quæ quidem auersio pertinet ad intentionem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem: hoc igitur solummodo potest contingere, quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale quia ratio deliberans non potest occurrere quod contingit in futuris moribus. Cum autem ex passione aliquid procedat ad actum peccati vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito. unde ratio deliberans potest huic occurrere: potest enim excludere vel saltem impedire passionem, ut dictum est. unde si non occurrat, est peccatum mortale: sicut videmus, quod multa homicidia & multa adulteria per passionem committuntur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Vno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ: quæ diminuit peccatum: & sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale. Alio modo ex euentu, sicut omne peccatum per penitentiam fit veniale, id est venia consequitur. Tertio modo dicitur veniale ex genere: sicut verbum otiosum & hoc solum veniale opponitur mortali, obiectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conseruationis. Quod autem sit mortale, est ex parte auersionis, quæ per accidens sequitur ad conseruationem, ut dictum est: unde ratio non sequitur. Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur, unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit auerti, vel conuertere ad Deum, si autem totaliter toleretur vsum rationis, iam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QVAESTIO SEPTUAGESIMA.

De causa peccati, quæ est malitia in quatuor articulis diuisa.

INDE considerandum est de causa peccati, quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria peccare.

Secundo, utrum quicunque peccat, ex habitu peccet ex certa malitia.

Tertio, utrum quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, grauius peccet quam ille, qui peccat ex passione.

ARTICVLVS I.

Primum aliquis peccat ex certa malitia. PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod nullus peccet ex industria siue ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industria: seu certa malitia.

Quæstio. 9. ad 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Annos. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

ut causatur ex libero
oralem non quomo-
perfectio quada[m], sed
prout

perfectio quidam, sed
prout

defectus autem ille est ex causa creaturae, scilicet lib. arb. in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. unde defectus iste non reducit in Deum sicut in causam, sed in lib. arb. sicut defectus claudicationis, reducit in tibi curam, sicut in causam, non autem in virtutem motuam, qua tamen causatur quicquid est motus in claudicatione. & secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati: quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, qd Aug. nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res.

¶ Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus: quia scilicet non subditur ei, cui debet subdi, licet homo ipse non intendat principaliter: & ideo homo est causa peccati: sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum: & ideo non est causa peccati.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est supra, actus & habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis privatio, & sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Deus sit causa excitationis & indurationis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa excitationis & indurationis. Dicit enim Aug. lib. 83. quod Deus non est causa eius, quod homo sit deterior, sed per excitationem & obdurationem sit homo deterior. ergo Deus non est causa excitationis & obdurationis.

¶ Præterea, Fulgentius dicit, quod Deus non est vltor illius rei, cuius est actor: sed Deus est vltor cordis obdurati: secundum illud Eccl. 1. Cor. durum male habebit in nouissimo, ergo Deus non est causa obdurationis.

¶ Præterea, Idem effectus non attribuitur causis contrariis, sed causa excitationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sap. 1. Excecauit enim eos malitia eorum. Et etiam Diabolus secundum illud 1. ad Cor. 4. Deus huius seculi excecauit mentes infidelium: quæ quidem causæ videntur esse contrarie Deo, ergo Deus non est causa excitationis & obdurationis.

¶ SED CONTRA est quod dicitur 1. ad 6. Exceca cor populi huius, & aures eius aggraua. Et Rom. 9. dicitur, Cuius vult misereri, & quem vult indurare.

¶ RESPONDEO dicendum, quod excratio & obduratione duo importat. Quorum vnum est motus animi humani in harentis malo & aucti a diuino lumine, & quantum ad hoc Deus non est causa excitationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtrahio gratiæ, ex qua sequitur, quod mens diuinitus non illuminetur ad recte videndum, & cor hominis non emolliatur ad recte viuendum, & quantum ad hoc Deus est causa excitationis & obdurationis. Est autem considerandum, quod Deus est causa vniuersalis illuminationis animarum, secundum illud 1. ad Cor. 1. Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: sicut Sol est vniuersalis causa illuminationis corporum, aliter tamen & aliter. Nam Sol agit illuminando per necessitatem naturæ: Deus autem agit voluntate per ordinem suæ sapientiæ, Sol autem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inueniat in aliquo corpore relinquit illud tenebrum sicut patet de domo, cuius fenestrix sunt clausæ: sed tamen illius obsecrationis nullo modo, causa est Sol: non enim suo iudicio agit, ut lumen interius non immitat sed causa eius est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiæ non immitit illis in quibus obsecrationem inuenit. unde causa subtrahitionis gratiæ est non solum ille qui ponit obsecrationem gratiæ, sed etiam Deus qui suo iudicio gratiam non apponit. & per hunc modum Deus est causa excitationis & aggrauationis aurium & obdurationis cordis. quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ: quæ & perficit intellectum dono sapientiæ, & effectum emolliat igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deferuntur duo sensus, scilicet

licet visus & auditus, quorum vnus deferuit intentioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus: ideo quantum ad visum ponitur excratio, quantum ad auditum, aurium aggrauatio, quantum ad effectum, obduratione.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum excratio & induratio ex parte subtrahitionis gratiæ sunt quædam poenæ, ex hac parte eis homo non fit deterior, sed deterior factus per culpam, licet incurrit, sicut & cæcitas poenæ.

¶ Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

¶ Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excitationis meritoria, sicut culpa est causa poenæ, & hoc etiam modo diabolus excrare dicitur in quantum inducit ad culpam.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum excratio & obduratione semper ordinentur ad salutem eius, quod excrat & obduratur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod excratio & obduratione semper ordinentur ad salutem eius, qui excrat & obduratur. Dicit enim Aug. in Ench. quod Deus cum sit summus bonus nullo modo permitteret fieri aliquid malum, nisi posset ex quolibet malo eicere bonum. multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum, cuius ipse est causa. seu excrationis & obdurationis Deus est causa, & vnde dicitur, ergo hæc ordinantur ad salutem eius qui excrat & obduratur.

¶ Præterea, Sap. 1. dicitur, quod Deus non delectatur in perditione impiorum, videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excrationem in bonum eorum non conuerteret: sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amarum, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excrationem conuertit in bonum excrationem.

¶ Præterea, Deus non est personarum acceptor: ut dicitur Act. 10. Sed quorundam excrationem ordinat ad eorum salutem: sicut quorundam Iudæorum, qui excrat iunt, vt Christo non crederent, & non credentes occiderent, & postmodum compuncti conuerterentur: sicut de quibusdam legitur Act. 2. vt patet per Aug. in lib. de questionibus Euangelij, ergo Deus omnium excrationem conuertit in eorum salutem.

¶ SED CONTRA, Non sunt facienda mala, vt veniant bona: vt dicitur Ro. 3. sed excratio est malum, ergo Deus non excrat aliquos propter eorum bonum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod excratio est quoddam præambulum ad peccatum: peccatum autem ad duo ordinatur, ad vnum quidem per se, scilicet ad damnationem: ad aliud autem ex diuina misericordia, vel providentia, scilicet ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, vt peccatum suum agnoscentes, humilientur & conuertantur, sicut Aug. dicit in lib. de natura & gratia, unde excratio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius, qui excrat & obduratur (propter quod ponitur etiam reprobationis effectus) sed ex diuina misericordia excratio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum, qui excrantur, sed hæc misericordia non omnibus impenditur excrat, se in prædestinatis solum: quibus omnia cooperantur in bonum, sicut dicitur, Rom. 8. unde quantum ad quoddam excratio ordinatur ad sanationem, quantum autem ad alios ad damnationem, vt Aug. dicit in 3. de questionibus Euangelij.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnia mala, quæ Deus facit vel permittit fieri ordinantur in aliquod bonum: non tamen semper in bonum eius in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius vel etiam totius vniuersi: sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, & poenam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiae suæ.

¶ Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ iustitiæ vel propter bonum quod inde provenit.

¶ Ad tertium dicendum, quod hoc, quod Deus sic aliorum excrationem ordinat in eorum salutem, misericordix est quod autem excratio aliorum ordinatur ad eorum damnationem, iustitiæ est: quod autem misericordiam quibusdam impendit, & omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo: sicut in primo dictum est.

¶ Ad quartum dicendum, quod mala culpæ non sunt facienda vt veniant bona: sed mala poenæ sunt inferenda propter bonum.

¶ VESTIO OCTVAGESIMA, De causa peccati, ex parte Diaboli, in quatuor articulos diuisa.

¶ Num ad hoc quod dicitur, quod si causa directæ ad hoc excitatur, vt sit principium peccati, mouetur ad agendum.

Questio. primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Ad hoc dicitur, quod neutro modo propositio litteræ intelligitur. Quod enim non intelligatur primo modo, patet ex hoc, quod nullum principium mouere naturale esset causa directæ actus proprii, eo quod nullum tale mouet se ipsum ad agendum. Si enim ad causandum directæ actus excitatur, quod aspectus ad agendum proprii illius actus principium, absque vlla ambiguitate sequitur, quod nec calor sit directæ causæ calefactionis, nec frigus calefactionis, nec lux illuminandi, & cætera. Quod vero nec secundo modo intelligatur, ex ipsa assumptione patet quod si nant, quæ diceret quispian, quod ad bonitatem doctrinæ addit Author etiam voluntatem moueri a se. Si tamen formaliter contextus litteræ cõspiciatur, apparebit, quod est vera & formalis subsumptio: ac per hoc oportet maiorem propositionem communem esse ad causas intus, & extrinsecas, & vere sic est. Intenditur Author, quod ad esse directæ causam actus, qui est alius actus a causa, existit quod causa proprium principium illius actus moueat ad agendum, ita quod in hac propositione duo continentur. Alterum, quod supponitur, scilicet actum existere alius actus principij executui: & per hoc includuntur omnia principia pro-

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Ad hoc dicitur, quod neutro modo propositio litteræ intelligitur. Quod enim non intelligatur primo modo, patet ex hoc, quod nullum principium mouere naturale esset causa directæ actus proprii, eo quod nullum tale mouet se ipsum ad agendum. Si enim ad causandum directæ actus excitatur, quod aspectus ad agendum proprii illius actus principium, absque vlla ambiguitate sequitur, quod nec calor sit directæ causæ calefactionis, nec frigus calefactionis, nec lux illuminandi, & cætera. Quod vero nec secundo modo intelligatur, ex ipsa assumptione patet quod si nant, quæ diceret quispian, quod ad bonitatem doctrinæ addit Author etiam voluntatem moueri a se. Si tamen formaliter contextus litteræ cõspiciatur, apparebit, quod est vera & formalis subsumptio: ac per hoc oportet maiorem propositionem communem esse ad causas intus, & extrinsecas, & vere sic est. Intenditur Author, quod ad esse directæ causam actus, qui est alius actus a causa, existit quod causa proprium principium illius actus moueat ad agendum, ita quod in hac propositione duo continentur. Alterum, quod supponitur, scilicet actum existere alius actus principij executui: & per hoc includuntur omnia principia pro-

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Ad hoc dicitur, quod neutro modo propositio litteræ intelligitur. Quod enim non intelligatur primo modo, patet ex hoc, quod nullum principium mouere naturale esset causa directæ actus proprii, eo quod nullum tale mouet se ipsum ad agendum. Si enim ad causandum directæ actus excitatur, quod aspectus ad agendum proprii illius actus principium, absque vlla ambiguitate sequitur, quod nec calor sit directæ causæ calefactionis, nec frigus calefactionis, nec lux illuminandi, & cætera. Quod vero nec secundo modo intelligatur, ex ipsa assumptione patet quod si nant, quæ diceret quispian, quod ad bonitatem doctrinæ addit Author etiam voluntatem moueri a se. Si tamen formaliter contextus litteræ cõspiciatur, apparebit, quod est vera & formalis subsumptio: ac per hoc oportet maiorem propositionem communem esse ad causas intus, & extrinsecas, & vere sic est. Intenditur Author, quod ad esse directæ causam actus, qui est alius actus a causa, existit quod causa proprium principium illius actus moueat ad agendum, ita quod in hac propositione duo continentur. Alterum, quod supponitur, scilicet actum existere alius actus principij executui: & per hoc includuntur omnia principia pro-

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Ad hoc dicitur, quod neutro modo propositio litteræ intelligitur. Quod enim non intelligatur primo modo, patet ex hoc, quod nullum principium mouere naturale esset causa directæ actus proprii, eo quod nullum tale mouet se ipsum ad agendum. Si enim ad causandum directæ actus excitatur, quod aspectus ad agendum proprii illius actus principium, absque vlla ambiguitate sequitur, quod nec calor sit directæ causæ calefactionis, nec frigus calefactionis, nec lux illuminandi, & cætera. Quod vero nec secundo modo intelligatur, ex ipsa assumptione patet quod si nant, quæ diceret quispian, quod ad bonitatem doctrinæ addit Author etiam voluntatem moueri a se. Si tamen formaliter contextus litteræ cõspiciatur, apparebit, quod est vera & formalis subsumptio: ac per hoc oportet maiorem propositionem communem esse ad causas intus, & extrinsecas, & vere sic est. Intenditur Author, quod ad esse directæ causam actus, qui est alius actus a causa, existit quod causa proprium principium illius actus moueat ad agendum, ita quod in hac propositione duo continentur. Alterum, quod supponitur, scilicet actum existere alius actus principij executui: & per hoc includuntur omnia principia pro-

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Ad hoc dicitur, quod neutro modo propositio litteræ intelligitur. Quod enim non intelligatur primo modo, patet ex hoc, quod nullum principium mouere naturale esset causa directæ actus proprii, eo quod nullum tale mouet se ipsum ad agendum. Si enim ad causandum directæ actus excitatur, quod aspectus ad agendum proprii illius actus principium, absque vlla ambiguitate sequitur, quod nec calor sit directæ causæ calefactionis, nec frigus calefactionis, nec lux illuminandi, & cætera. Quod vero nec secundo modo intelligatur, ex ipsa assumptione patet quod si nant, quæ diceret quispian, quod ad bonitatem doctrinæ addit Author etiam voluntatem moueri a se. Si tamen formaliter contextus litteræ cõspiciatur, apparebit, quod est vera & formalis subsumptio: ac per hoc oportet maiorem propositionem communem esse ad causas intus, & extrinsecas, & vere sic est. Intenditur Author, quod ad esse directæ causam actus, qui est alius actus a causa, existit quod causa proprium principium illius actus moueat ad agendum, ita quod in hac propositione duo continentur. Alterum, quod supponitur, scilicet actum existere alius actus principij executui: & per hoc includuntur omnia principia pro-

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Ad hoc dicitur, quod neutro modo propositio litteræ intelligitur. Quod enim non intelligatur primo modo, patet ex hoc, quod nullum principium mouere naturale esset causa directæ actus proprii, eo quod nullum tale mouet se ipsum ad agendum. Si enim ad causandum directæ actus excitatur, quod aspectus ad agendum proprii illius actus principium, absque vlla ambiguitate sequitur, quod nec calor sit directæ causæ calefactionis, nec frigus calefactionis, nec lux illuminandi, & cætera. Quod vero nec secundo modo intelligatur, ex ipsa assumptione patet quod si nant, quæ diceret quispian, quod ad bonitatem doctrinæ addit Author etiam voluntatem moueri a se. Si tamen formaliter contextus litteræ cõspiciatur, apparebit, quod est vera & formalis subsumptio: ac per hoc oportet maiorem propositionem communem esse ad causas intus, & extrinsecas, & vere sic est. Intenditur Author, quod ad esse directæ causam actus, qui est alius actus a causa, existit quod causa proprium principium illius actus moueat ad agendum, ita quod in hac propositione duo continentur. Alterum, quod supponitur, scilicet actum existere alius actus principij executui: & per hoc includuntur omnia principia pro-

¶ Iusmodi obiectum. Tercio modo, ille qui per suadet obiectum propositum habere rationem boni, quia & hic aliquid proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens: primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes mouent voluntatem hominis ad peccandum. secundo autem & tertio modo vel Diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directæ causæ peccati: quia voluntas non ex necessitate mouetur ab aliquo obiecto nisi ab vltimo fine, vt supra dictum est. unde non est sufficiens causa peccati, neque res exterius oblata, neque ille, qui eam proponit, neque ille qui persuadet. unde sequitur, quod Diabolus non sit causa peccati directæ vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnes illæ autoritates & si quæ similes inueniantur, sunt referendæ ad hoc, qd Diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo inducit ad affectum peccati. ¶ Ad secundum dicendum, qd similitudo illa est attendenda quantum ad hoc, quod Diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum non tamè attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius mouendo voluntatem: quod Diabolo conuenire non potest. ¶ Ad tertium dicendum, quod Deus est vniuersale principium omnis interioris motus humani: sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directè quidem est ex voluntate humana, & a Diabolo per modum persuadentis vel appetibilia proponentis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum Diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod Diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ, sed nullum opus vitæ potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis: quod est infimum inter opera vitæ, ergo Diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum. ¶ Præterea, Omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur, sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, vt in primo dictum est, ergo Diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent. ¶ Præterea, Interiores actus animæ sunt intelligere & imaginari, sed quantum ad neutrum horum potest Diabolus aliquid operari: quia, vt in primo habitum est, Diabolus non imprimere non possit: quia formæ imaginatæ tanquam magis spirituales sunt digniores, quam formæ quæ sunt in materia sensibili: quas tamen Diabolus imprimere non potest, vt patet ex his, quæ in primo habitum sunt, ergo Diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum. ¶ SED CONTRA est, quia secundum hoc nunquam tentaret hominem nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

¶ RESPONDEO dicendum, qd interior pars animæ est intellectiva & sensitiua: intellectiva autem cõtinet intellectum & voluntatē, & de voluntate quidē iā dictū est quomodo ad eā Diabolus se habet. Intellectus autē per se quidē mouetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionē veritatis: quod Diabolus circum-

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

¶ Nunc autem primo quæstionis aduersionis, dubium occurrat circa propositionem in littera positam, scilicet esse causam directam alius actus non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum, aut tanquam hæc propositio intelligitur absolute, vt sonat scilicet idem est directus causa actus, nisi, sec. aut limitate ad actum aliterius propter materiam subiectam, de qua est sermo causa scilicet extrinseca q. homo peccat. Si primo modo obstat illi illa maxima, Deus potest supplere vicem cause secundæ. Si secundo modo, obstat littera, quæ principium actus voluntarij voluntatem scilicet ad agendum moueri subijungit, non solum a Deo, sed a se. Si enim de extrinseco tantum motore esset ferum in illa propositione, ipsum non conueniret meretur subsumendo.

ARTIC. I. 257

modo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem: sicut leprosus generat leprosum, & podagricus podagricus, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionale animæ, & defectus animæ redundent in corpus, & e converso, simili modo dicitur, quod culpabilis defectus animæ per traditionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpe subiectum. Sed omnes huiusmodi viæ insufficientes sunt, quia dato, quod aliqui defectus corporales a parente transirent in prolem per originem, & etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatui fatui generantur) tamen hoc ipsum, quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cuius ratione est, quod sit voluntaria, unde etiam posito, quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ prolis non esset in eius voluntate amitteret rationem culpæ obli gantis ad penam, quia vt Philosophus dicit in 3 Ethic. nullus improperebit cæco nato, sed magis miserebitur, & ideo alia via procedendum est dicendo, quod omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari vt vnus homo: inquantum conueniunt in natura, quam à primo parente accipiunt secundum quod in ciuilibus omnes homines, qui sunt vnus communis, reputantur quasi vnus corpus, & tota communitas quasi vnus homo, sicut etiam Porphyritus dicit, vt participatione speciei plures homines sunt vnus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra vnus corporis: actus autem vnus membrorum corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, que primo mouet membrum, unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum si consideraretur manus secundum se vt diuisa a corpore: sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis, quod mouetur a primo principio motui hominis. Sic igitur inordinatio, que est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui mouet motione generationis omnes, qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animæ mouet omnia membra ad actum. Vnde peccatum, quod a primo parente in posterum derivatur, dicitur originale, sicut peccatum, quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. & sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum huius personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam a primo parente. Vnde & vocatur peccatum naturæ secundum illud Ephes. Eramus natura filij iræ.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris quia non punitur pro peccato patris nisi sit particeps culpæ & sic est in proposito: derivatur enim per originem culpæ a patre in filium: sicut peccatum actuale per imitationem.

¶ Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem;

¶ Super Questionem 84. de anima prima. Articulus primus.

IN articulo primo queritur, octavo quæsi primæ dubium primo Nouitiorum occurrit, quod pacto fiat declaratio Authoris de modo quo originale peccatum traducitur, proportionally nanque similitudo de peccato membri ad voluntatis mouens illud: & huius hominis ad primum parentem generantem ipsum, conlona est nam quia voluntas membrum, quod est, mouet ad executionem culpæ: ideo membrum culpæ particeps fit: generans autem non mouet generationis motione hunc hominem existentem ad culpam: sed facit hunc hominem esse cum tali defectu, quo nō fit participatio culpæ: sed pænæ, vel defectus potius.

¶ Ad hoc dicitur quod similitudo consonat: & optime declarat intentum filii attendimus ad illud quod est per se in motione enim membri a voluntate per se fit, quod membrum constituitur in hoc quod est ei instrumentum voluntatis: tale quous, & ex hoc ipso supposito, quod sit capax culpæ, instrumentum illud culpæ fit particeps: & similiter in generatione huius hominis ab Adam per se fit, quod hic homo constituitur in hoc quod est esse membrum Adæ, vt capitis. Ex hoc inique quod per se in ipso generatur, eius membrum fit: adeo quod si aliter generaretur, nec fieret non esse eius membrum, ex hoc autem quod eius membrum est, supposito quod susceptum culpæ particeps fit culpæ, & non solum pænæ: generatur ergo motio respondet motioni imperatrici in hoc quod est tranque constituitur motio in hoc, quod est esse aliquid mouens: vt sic possit imputari ad culpam, præposita illius capacitate. Quod autem sit membrum præstet, & hic non, nihil efficitur in proportionalitatem adiuuat: quia sicut ad culpam actuale mouens præexistens, ita mouens ad culpam originale mouet, id est, ducit de potentia ad actum non præexistens contra rationem nanque eius quod oritur, est præexistere.

¶ In eodem articulo aduerter, quod Author positionem, quam in secundo sentent. distinctio. trigesima, sequitur est, licet non totaliter argere videatur: si tamen diligenter consideretur littera, dum arguitur insufficiens via secunda via, postio

Qualis.

Cap. 2. 10.

In prædic. 1. ad speciem 1. ad modum 11. l. 10. 11.

secundum suam essentia. sed solum secundum potentias: ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam: sed solum secundum potentias.

Præterea. Peccatum originale opponitur originali iustitia. sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animæ: quæ est subiectum virtutis: ergo & peccatum originale est magis in potentia animæ: quàm in eius essentia.

Præterea. Sicut à carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias: sed peccatum originale magis est in anima, quàm in carne: ergo etiam magis est in potentiis animæ: quàm in eius essentia.

Præterea. Peccatum originale dicitur esse concupiscentia. ut dictum est: sed concupiscentia est in potentiis animæ: ergo & peccatum originale.

SED CONTRA est, quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est: anima autem est forma & natura corporis secundum essentiam suam, & non secundum potentias, ut in primo habitum est: ergo anima est subiectum originalis peccati, principaliter secundum suam essentiam.

RESPONDEO dicendum, quod illud animæ est principaliter subiectum actus peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati, sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut obiectum proprium eius, sequitur, quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati. Manifestum est autem, quod peccatum originale causatur per originem: unde illud animæ, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis: cum illius esse potest: & quia culpa originalis est huiusmodi, quoniam per originem, unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicuius proprie pertinet ad potentias animæ: non autem ad animæ essentiam, ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad animæ essentiam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis iustitia, pertinet ad primordiale ad essentiam animæ, erat enim donum divinitus datum humane nature, quæ per prius respicit essentiam animæ, quæ potentia potentie enim magis videntur pertinere ad personam actum, unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, quæ est posteriori ordine generationis: est tamen prior ordine perfectionis & nature: essentia autem animæ comparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subiectis, & ordine generationis & etiam perfectionis. unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter & ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est.

ARTICVLVS III.

Primum peccatum originale per prius inficit voluntatem quàm alia potentia.

DE TERTIVM sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non per prius inficit voluntatem, quàm alia potentia. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam, per cuius actum causatur peccatum originale. Causatur per

actum generativum potentia: ergo inter ceteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

Præterea. Peccatum originale per semetipsum carnale traducitur: sed alia vires animæ propinquiores sunt carni, quàm voluntas: sicut patet de omnibus sensibus, quæ videntur organo corporali: ergo in eis magis est peccatum originale, quàm in voluntate.

Præterea. Intellectus est prior voluntate: non enim est voluntas nisi de bono intellecto, si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficit intellectum, tanquam priorem.

SED CONTRA est, quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in lib. De conceptu virginis: ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

RESPONDEO dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est consideranda: primum quidem inhærentiam eius ad subiectum. Et secundum hoc primo respicit essentiam animæ, ut dictum est: deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum: & hoc modo respicit potentias animæ. oportet ergo quod illam per prius respiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum: hæc autem est voluntas: ut ex lapradictis patet. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam patris: sed per actum potentia generativæ patris. unde non oportet, quod sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum. unum quidem à carne ad animam: alium vero ab essentia animæ ad potentias. primum quidem processum est secundum ordinem generationis, secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quævis alia potentia, scilicet sensitiva, propinquiores sunt carni, quia tamen voluntas est propinquior essentia animæ, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectionem originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum alio vero modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum, quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

ARTICVLVS IIII.

Primum peccatum originale per prius inficit voluntatem quàm alia potentia.

DE QVARTVM sic proceditur. Videtur quod prædicta potentia non sit magis infecta, quàm alia. infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem, quæ prius potest esse subiectum peccati: hæc autem est rationalis, & præcipue voluntas, ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

Præterea. Nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi: generativa autem non potest obedire: ut dicitur in I. Ethic. ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

Præterea. Visus inter alios sensus est spiritalior & propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in primo Metaph. sed infectio culpæ primo est in ratione, ergo visus magis est infectus quàm tactus.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in 4. De ci. Dei quod infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subduntur: sed illa membra defervunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet, ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista membra, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, & sensum tactus.

RESPONDEO dicendum, quod illa corruptio, præcipue infectio nominari solet, quæ data est in aliud transferri, unde & morbi contagiosi (sicut lepra & scabies, & huiusmodi) infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum gener

generationis, sicut supra dictum est, unde potentia, quæ ad huiusmodi actum concurrebat maxime dicitur esse infecta, huiusmodi autem actus defertur generativæ, inquantum ad generationem ordinatur. habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum obiectum concupiscibilis, & ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ & infectæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte, quæ inclinatur in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est: sed ex ea parte, quæ traducitur in prolem, pertinet propinquæ ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur ad voluntatem peccantis: sed infectio originalis culpæ non derivatur ad voluntatem eius, qui ipsam contrahit, sed per originem nature: cui defertur potentia generativa: & ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam: prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis: sed delectatio perficitur in tactu: & ideo talis infectio magis attribuitur tactui, quàm visui.

QV AESTIO OCTVAGE SIMA. De causa peccati, secundum quod unum peccatum aliter peccati causa est, in quatuor articulis divisim.

DE INDE considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius.

Et circa hoc quaruntur quatuor. Primo, utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. Secundo, utrum superbia sit initium omnium peccati. Tercio, utrum præter superbiā & avaritiam debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. Quarto, quot & quæ sint capitalia vitia.

ARTICVLVS VI.

Primum peccatum originale per prius inficit voluntatem quàm alia potentia.

DE PRIMVM sic proceditur. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim quæ est immoderatus appetitus divitiarum opponitur virtuti liberalitatis: sed liberalitas non est radix omnium virtutum, ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum. Præterea. Appetitus eorum, quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis: sed divitiarum quæ appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut vires ad aliquem finem: sicut dicitur in primo Ethic. ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum: procedit ex alia priori radice.

Præterea. Frequenter invenitur, quod avaritia quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis: puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciatur gula: non ergo est radix omnium peccatorum.

SED CONTRA est, quod dicit Apostolus ad Timoth. vlti. radix omnium malorum est cupiditas. RESPONDEO dicendum, quod secundum quoddam cupiditas tripliciter dicitur. Uno modo prout est appetitus inordinatus divitiarum, & sic est speciale peccatum.

Alio modo secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscunque boni temporalis: & sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est. Tercio modo sinitur prout significat quoddam inclinationem nature corruptam ad bona corruptibilia inordinate appetenda: & sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum: sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem quævis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli: qui dixit, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, manifeste enim ibi loquitur contra eos, qui cum velint divites fieri, incidunt in tentationes, & laqueus diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas. unde manifestum est, quod loquitur de cupiditate, secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum, & secundum hoc dicendum est, quod cupiditas secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, & adhibendi desiderium cuiuscunque peccati: eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona, potest homo per pecuniam invariare secundum quod dicitur Eccl. 10. Pecunia obediunt omnia. Et secundum hoc patet, quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus & peccatum. oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni: & ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur, virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, & ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum: secundum illud Ephes. 3. in charitate radicati & fundati.

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiarum propter se quarantur tanquam ultimus finis: sed quia multum quaruntur, ut vires ad omnem temporalem finem, & quia universale bonum est appetibilis, quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impeditur potest, ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur, quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur, non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa sequitur alia mala oriuntur ratione prædicta.

Ad quartum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiarum propter se quarantur tanquam ultimus finis: sed quia multum quaruntur, ut vires ad omnem temporalem finem, & quia universale bonum est appetibilis, quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impeditur potest, ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur, quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur, non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa sequitur alia mala oriuntur ratione prædicta.

Ad quartum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiarum propter se quarantur tanquam ultimus finis: sed quia multum quaruntur, ut vires ad omnem temporalem finem, & quia universale bonum est appetibilis, quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impeditur potest, ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur, quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur, non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa sequitur alia mala oriuntur ratione prædicta.

Ad quartum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiarum propter se quarantur tanquam ultimus finis: sed quia multum quaruntur, ut vires ad omnem temporalem finem, & quia universale bonum est appetibilis, quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impeditur potest, ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur, quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur, non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa sequitur alia mala oriuntur ratione prædicta.

Ad quartum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiarum propter se quarantur tanquam ultimus finis: sed quia multum quaruntur, ut vires ad omnem temporalem finem, & quia universale bonum est appetibilis, quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impeditur potest, ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur, quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur, non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa sequitur alia mala oriuntur ratione prædicta.

Ad quartum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiarum propter se quarantur tanquam ultimus finis: sed quia multum quaruntur, ut vires ad omnem temporalem finem, & quia universale bonum est appetibilis, quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impeditur potest, ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur, quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur, non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa sequitur alia mala oriuntur ratione prædicta.

Ad quartum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiarum propter se quarantur tanquam ultimus finis: sed quia multum quaruntur, ut vires ad omnem temporalem finem, & quia universale bonum est appetibilis, quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

IN art. & 6. nihil morale occurrit scribendū. Notato tu hinc quid est natura partialis & vniuersalis; & quæ sint conditiones materię electæ & comitantes, vt in multis clari habere intellexi. habes quoq; hinc vnde philosophis deride-

58-10

It, q. li. ar.

le. 1. cor. 3
2 He. 9. 5.
Annat.

10 **QVAEST. LXXXVI.**
mors & huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.
¶ Præterea, Remota causa, remouetur effectus, sed remoto
omni peccato per baptismum, vel poenitentiam, non remo-
uentur huiusmodi defectus, ergo non sunt effectus peccati.
¶ Præterea, Peccatum actuale habet plus de ratione culpæ,
quam originale: sed peccatum actuale non transmutatur naturam
corporis ad aliquem defectum, ergo multo minus peccatum
originale: non ergo mors & alij defectus corporales sunt effe-
ctus peccati.

10 **SED CONTRA** est, quod Apostolus dicit Rom. 5.
Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, &
per peccatum mors.

10 **RESPONDEO** dicendum, quod aliquid est causa al-
terius dupliciter, uno modo quidem per se, alio modo per acci-
dens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem
sue nature, vel forme producit effectum: unde sequitur, quod
effectus sit per se intentus à causa: unde, cum mors, & huiusmo-
di defectus sint præ intentionem peccantis, manifestum est
quod peccatum non est per se causa illorum defectuum. Per acci-
dens autem aliquid est causa alterius si sit causa remouens pro-
hibens sicut dicitur in 8. Physicor. quod diuells columnam
per accedens, mouet lapidem columnæ superpositum, & hoc
modo peccatum primi parentis est causa mortis & omnium
huiusmodi defectuum in natura humana: in quantum per pec-
catum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non
solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque
omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub ani-
ma absque omni defectu, ut in primo habitu est, & ideo sub-
tracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut
vulnerata est humana natura quantum ad animam, per deordi-
nationem potentiarum, ut supra dictum est, ita etiam est cor-
ruptibilis effectus per deordinationem ipsius corporis, subtra-
ctio autem originalis iustitiæ habet rationem poenæ, sicut etiam
subtrahit gratiam: unde etiam mors & omnes defectus corpo-
rales consequentes sunt quedam poenæ originalis peccati: &
quamuis huiusmodi defectus non sint intenti à peccante, sunt
tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

10 **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod æqualitas causæ
per se causat æqualem effectum: augmentata enim vel dimi-
nuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus, sed æqualitas
causæ remouentis prohibens non ostendit æqualitatem effe-
ctuum, siquis enim æquali impulsu diuellat duas columnas, nō
sequitur quod lapides superpositi æqualiter moueantur: sed ille
velocius mouebitur qui grauior erit secundum proprietatem
sue nature, cui relinquatur remoto prohibente: sic igitur remo-
ta originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi &
secundum hoc secundum diuersitatem naturalis complexionis
quorundam corpora pluribus defectibus subiacent: quorum-
dam vero paucioribus quamuis existente originali peccato æ-
quali.

10 **AD SECUNDVM** dicendum, quod culpa originalis & actualis
remouetur ab eodem à quo etiam remouentur & huiusmodi
defectus: secundum illud Apostoli Rom. 8. Viuificabit morta-
lia corpora vestra per inhabitantem spiritum eius in vobis, sed
verumque sit secundum ordinem diuinæ sapientiæ congruo
tempore oportet enim quod ad immortalitatem & impassibi-
litatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est & per Christum no-
bis acquisita perueniamus conformari prius passionibus eius,
unde oportet, quod ad tempus eius passibilibus in nostris cor-
poribus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam
conformiter Christo.

10 **AD TERTIVM** dicendum, quod in peccato actuali duo possu-
mus considerare, scilicet ipsam substantiam actus & rationem
culpæ: ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum ac-
tuale aliquem defectum corporalem causare: sicut ex super-
fluo cibo, aliqui infirmantur & moriuntur: sed ex parte culpæ
prius gratiam quæ datur homini ad rectificandum animæ a-
ctus: non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut o-
riginalis iustitia cohibebat, & ideo peccatum actuale non cau-
sat huiusmodi defectus sicut originale.

ARTICVLVS VI.

¶ **¶** Vtrum mors & alij defectus sint naturales homini.



AD SECTVM sic proceditur. Videtur
quod mors & huiusmodi defectus sint ho-
mini naturales. Corruptibile enim & in-
corruptibile differunt genere, ut dicitur in
decimo Metaphisic. sed homo est eiusdem
generis cum aliis animalibus, quæ sunt na-
turaliter corruptibilia, ergo homo est natura-

liter corruptibilis.
¶ Præterea, Omne quod est compositum ex contrariis, est na-
turaliter corruptibile: quasi habens in se causam corruptionis
sue, sed corpus humanum est huiusmodi: ergo est naturaliter
corruptibile.

¶ Præterea, Calidum naturaliter consumit humidum: vita au-
tem hominis conseruatur per calidum & humidum: cum igitur
operationes vitæ explicantur per actum caloris naturalis, ut
dicitur in 2. De anima, videtur quod mors & huiusmodi defe-
ctus sint homini naturales.

10 **SED CONTRA**, Quicquid est homini naturale, Deus
in homine fecit: sed Deus mortem non fecit, ut dicitur Sap. 1. er-
go mors non est homini naturalis.

10 **Præterea**, Id quod est secundum naturam, non potest dici
poena nec malum: quia vnicuique rei est conueniens id quod
est ei naturale, sed mors & huiusmodi defectus sunt poena
peccati originalis: ut supra dictum est. Ergo non sunt homini
naturales.

10 **Præterea**, Materia proportionatur formæ, & quæ libet res suo
fini: finis autem hominis est beatitudo perpetua: ut supra dictum
est, forma etiam humani corporis est anima rationalis quæ est
incorruptibilis ut in primo habitu est, ergo corpus huma-
num est naturaliter incorruptibile.

10 **RESPONDEO** dicendum, quod de vnaquaque
re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secun-
dum naturam vniuersalem, alio modo secundum naturam par-
ticularem. Natura quidem particularis est propria virtus acti-
ua & conseruatiua vniuersalisque rei, & secundum hanc om-
nis corruptio & defectus est contra naturam, ut dicitur in 2.
de celo quia huiusmodi virtus intendit esse, & conseruationem
eius cuius est. Natura vero vniuersalis, est virtus actiua in
aliquo vniuersali principio nature, puta in aliquo celestium
corporum, vel alicuius superioris substantiæ secundum quod
etiam Deus à quibusdam dicitur natura naturans, quæ
quidem virtus intendit bonum & conseruationem vniuersi, ad
quod exigitur alternatio generationis & corruptionis in rebus
& secundum hoc corruptiones & defectus rerum sunt natu-
rales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est
principium essendi & perfectionis, sed secundum inclinatio-
nem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ
secundum distributionem vniuersalis agentis. Et quamuis omnis
forma intendat perpetuum esse quantum potest: nulla tamen
forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui præ-
ter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omni
materiæ corporali, sicut aliæ formæ: quinimo habet propriam
operationem immaterialem: ut in primo habitu est: unde ex
parte sue formæ naturalior est homini incorruptio, quam aliis
rebus corruptibilibus: sed quia & ipsa habet materiam ex con-
trariis compositam ex inclinatione materiæ, sequitur corrupti-
bilitas in toto: & secundum hoc homo est naturaliter corrupti-
bilis secundum naturam materiæ sibi relicta, sed non secun-
dum naturam formæ.

10 **Tres autem primæ rationes** procedunt ex parte materiæ, aliæ
vero tres ex parte formæ, unde ad earum solutionem consi-
derandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationa-
lis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo
fini, qui est beatitudo perpetua: sed corpus humanum, quod
est incorruptibile secundum suam naturam consideratum,
quodammodo proportionatum est suæ formæ, & quodam-
modo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua ma-
teria, vna scilicet quam agens eligit, alia, quæ non est ab agente
electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ, si-
cut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram &
ductilem, quæ subleuari possit, ut sit apta incisioni, & secun-
dum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cul-
tello: sed hoc quod ferrum sit frangibile & rubiginem contra-
hens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc elegit
artifex in ferro, sed magis repudiaret si posset: unde hac di-
spositione materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec
intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa
à natura quantum ad hoc, quod est temperatæ complexionis,
ut possit esse conuenientissimum organum tactus & alia-
rum virtutum sensitiuarum & motiuarum: sed quod sit cor-
ruptibile, hoc est ex conditione materiæ, nec est electum à na-
tura: quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si
posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione
hominis suppleuit defectum nature, & dono iustitiæ originalis
dedit corpori incorruptibilitatem quandam: ut in primo di-
ctum est: & secundum hoc dicitur, quod Deus mortem non fe-
cit, ut quod mors est poena peccati.

10 **Vnde patet responsio** ab obiectione.

QVAESTIO OCTVAGE-
SIMA DE MACULA PECCATI IN
DUOS ARTICULOS DIUISA.



DE INDE considerandum est
de macula peccati.

¶ **Et circa hoc** queritur duo.
¶ Primum, vtrum macula anime
sit effectus peccati. ¶ Secun-
dum, vtrum remaneat in anima post actum
peccati.

ARTICVLVS I.

¶ **¶** Vtrum peccatum causet aliquam ma-
culam in anima.



AD PRIMVM sic procedi-
tur. Videtur quod peccatum
non causet aliquam maculam
in anima. Natura enim supe-
rior non potest inquinari ex
contactu nature inferioris: vnde radius So-
laris non inquinatur per tactum corporum
foetidorum: ut Aug. dicit in li. Contra quin-
que hereses: sed anima humana est multo
superioris nature, quam res commutabiles
ad quas peccando conuertitur, ergo ex eis
maculam non contrahit peccando.

10 **Præterea**, Peccatum est principaliter in
voluntate: ut supra dictum est, voluntas au-
tem est in ratione, ut dicitur in 3. De anima,
sed ratio siue intellectus non maculatur ex
consideratione quarumcumque rerum, sed
magis perficitur, ergo nec voluntas ex pec-
cato maculatur.

10 **Præterea**, Si peccatum maculam causat,
aut macula illa est aliquid positium, aut est
priuatio pura, si sit aliquid positium, non
potest esse nisi dispositio vel habitus: nihil
enim aliud videtur ex actu causari, dispositio
autem & habitus non est: contingit
enim remota dispositione vel habitu, adhuc
remanere maculam, ut patet in eo qui pec-
catat mortaliter prodigalitate, & postea
transmutatur mortaliter peccando in ha-
bitum vitij oppositi, non ergo macula po-
nit aliquid positium in anima. Similiter etiā
nec est priuatio pura: quia omnia peccata
eueniunt ex parte auersionis & priuationis
gratiæ: sequetur ergo, quod omnium pec-
catorum esset vna macula, ergo macula
non est effectus peccati.

10 **SED CONTRA** est quod di-
citur Beale. 47. Salomoni dedit illi maculam
in gloria tua: & Ephel. quinto Et exhiberet
sibi gloriosam ecclesiam non habentem ma-
culam, aut rugam, & vrbique loquitur
de macula peccati. Ergo macula est effectus
peccati.

10 **RESPONDEO** dicendum, quod
macula proprie dicitur in corporalibus,
quando aliquod corpus nigrum perdit suum
nitorem ex contactu alterius corporis, si-
cut vestis & aurum: & argentum, aut aliud
huiusmodi. In rebus autem spiritualibus
ad similitudinem huius oportet maculam
dici. Habet autem anima hominis duplicem
nitorem, vnum quidem ex resplendentia lu-
minis naturalis rationis, per quam dirig-
tur in suis actibus, alium vero ex resplen-
dencia diuini luminis, scilicet sapientiæ & gra-
tiæ, per quam etiam homo perficitur ad be-
ne & decenter agendum. Est autem quasi
quidam animæ actus, quando inhaeret ali-
quibus rebus per amorem, cum autem pec-
cat, adhæret rebus aliquibus contra lumen
rationis & diuinæ legis, ut ex supradictis
patet, unde ipsum detrimentum nitore ex
tali contactu proveniens, macula animæ
metaphorice vocatur.

10 **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod
anima non inquinatur ex rebus inferiori-

bus virtute earum, quasi agentibus eis in a-
nimam: sed magis econuerso anima sua a-
ctione se inquinat inordinate eis inhaeren-
do contra lumen rationis & diuinæ legis.

10 **Ad secundum** dicendum, quod actio in-
tellectus perficitur secundum quod res in-
telligibiles sunt in intellectu per modum
ipsius intellectus: & ideo intellectus ex eis
non inficitur, sed magis perficitur: sed actus
voluntatis consistit in motu ad ipsas res: ita
quod amor conglutinat animam rei ama-
tæ, & ex hoc anima maculatur quando in-
ordinate inhaeret secundum illud Oleez 9.
Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dile-
xerunt.

10 **Ad tertium** dicendum, quod macula non
est aliquid positium in anima: nec significat
priuationem solam, sed significat priuatio-
nem quandam nitore animæ in ordine ad
suum causam, quæ est peccatum: & ideo di-
uersa peccata diuersas maculas inducunt,
& est simile de vmbra, quæ est priuatio lu-
minis ex obiectione alicuius corporis: & le-
cundum diuersitatem corporum obiecto-
rum diuersificantur vmbra.

ARTICVLVS II.

¶ **¶** Vtrum macula maneat in anima post actum pec-
cati.



AD SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur quod macula non
maneat in anima post actum pec-
cati: Nihil enim manet in anima
post actum nisi habitus vel dispositio: sed
macula non est habitus vel dispositio, ut
supra habitum est, ergo macula non manet
in anima post actum peccati.

10 **Præterea**, Hoc modo se habet macula ad
peccatum sicut vmbra ad corpus, ut supra
dictum est: sed transeunte corpore non man-
et vmbra: ergo & transeunte actu peccati
non manet macula.

10 **Præterea**, Omnis effectus dependet ex
sua causa: causa autem macula est actus pec-
cati, ergo remoto actu peccati, non rema-
net macula in anima.

10 **SED CONTRA** est, quod dicitur
Iosue 22. Non parum est vobis, quia pec-
catis in Beelphegor, & vique in præsentem
diem macula huius sceleris in vobis per-
manet.

10 **RESPONDEO** dicendum, quod
macula peccati remanet in anima etiam
transeunte actu peccati, cuius ratio est: quia
macula sicut dictum est, importat quendam
defectum nitore propter recessum à lumi-
ne rationis, vel diuinæ legis: & ideo quan-
diu homo manet extra huiusmodi lumen,
manet in eo macula peccati: sed postquam
redit ad lumen rationis & ad lumen diui-
num, quod fit per gratiam, tunc macula ces-
sat. Licet autem cesset actus peccati, quo ho-
mo discessit à lumine rationis vel legis di-
uinæ, non tamen statim homo ad illud re-
dit in quo fuerat, sed requiritur aliquis mo-
tus voluntatis contrarius primo motui, si-
cut si aliquis sit distans alicui per aliquem
motum, non statim cessante motu, fit ei
propinquus, sed oportet quod appropin-
quet rediens per motum contrarium.

10 **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod
post actum peccati nihil positium remanet
in anima nisi dispositio vel habitus: rema-
net tamen aliquid priuatiue, scilicet priua-
tio coniunctionis ad diuinum lumen.

10 **Ad secundum** dicendum, quod transeunte
obsculo corporis, remanet corpus dia-
phanum in æquali propinquitate & habi-
tudine ad corpus illuminans: & ideo statim
vmbra transiit, sed remoto actu peccati, non
remanet anima in eadem habitudine ad
Deum, unde non est similis ratio.

quæ significat priuatio-
nem non absolutam, sed
ex peccato, suscipit
magis & minus, non in
se, sed in causa, & ex hoc
provenit, quod iste est
magis maculatus eadem
macula specie altero, &
magis peccator altero
post actus peccatorum.
Et hoc sufficit: & soluit
rationes Scoti & Auicennæ
allatas à Capreolo in
decima quarta distinctio-
ne quarti.

¶ **Ad secundum** autem
rationem Scoti negatur al-
sumptum. Mille enim pec-
cator macula adinuenit
nec aliqua alicui pecca-
to contrarietur: quoniam
ex parte auersionis pec-
catorum confutuntur, unde
non est contrarietas.
Positio autem Scoti fal-
sa & non probata est, fal-
sa quidem quia pecca-
tor ut sic, non est à vo-
luntate diuina: imo Al-
tissimi odio habet pec-
catorem & ordinatio au-
tem ad penam est à vo-
luntate diuina ergo.

¶ **Præterea**, Peccator ut
sic est peccator malo ex
peccato relicto: quia esse
peccatorem est esse ma-
lum, sed ordinari ad pec-
catum est bonum, cum sit
à Deo, ergo. Patet præ-
terea, quod inordinate
hæc omnia confunduntur
à Scoto, scilicet ma-
cula, reatus, & ordinari
ad penam à Deo. Pecca-
tum enim prius facit &
relinquit hominem di-
gnum penæ: quod est
reatus, quod est malum
apud Dionysium quarto
capite De diuinis nomi-
nibus dicentem, quod
puniti non est malum
sed fieri poena dignum.

¶ **Deinde** à diuina iusti-
tia ordinari ad penam,
ideo enim ordinatus ad
penam, quia pena di-
gnus: & non econuerso,
unde ut patet, pecca-
tum ex parte auersionis
relinquit maculam &
reatum. Quorum primum
est priuatiue, ut ex pecca-
to, secundum est relatio
rationis: & tertio adue-
nit quod Scotus dicit,
Vnde concessio quod ex
parte Dei, ut Augustinus
dicit, tegere fit non im-
putare: sophisma mani-
feste est consequens: i-
mo impertinentis inter-
rogatio, ergo iste est peccator
ex imputatione: nō
quæ est peccator non ex
eo, quod se tenet ex par-
te Dei: sed ex eo, quod
se tenet ex parte sui
iuxta illud Oleez. Perdi-
tio tua Israel ex te, fa-
lus autem ex me. Con-
firmatio quoque exem-
pli nō valet quia in hoc
offendente remanet re-
latio inimicitie & di-
gnitatis poenæ absque
omni actu offensi. Et
hec dicta sunt de macula
obsculo corporis, remanet corpus dia-
phanum in æquali propinquitate & habi-
tudine ad corpus illuminans: & ideo statim
vmbra transiit, sed remoto actu peccati, non
remanet anima in eadem habitudine ad
Deum, unde non est similis ratio.

¶ **Præterea**, Hoc modo se habet macula ad
peccatum sicut vmbra ad corpus, ut supra
dictum est: sed transeunte corpore non man-
et vmbra: ergo & transeunte actu peccati
non manet macula.

10 **Præterea**, Omnis effectus dependet ex
sua causa: causa autem macula est actus pec-
cati, ergo remoto actu peccati, non rema-
net macula in anima.

10 **SED CONTRA** est, quod dicitur
Iosue 22. Non parum est vobis, quia pec-
catis in Beelphegor, & vique in præsentem
diem macula huius sceleris in vobis per-
manet.

10 **RESPONDEO** dicendum, quod
macula peccati remanet in anima etiam
transeunte actu peccati, cuius ratio est: quia
macula sicut dictum est, importat quendam
defectum nitore propter recessum à lumi-
ne rationis, vel diuinæ legis: & ideo quan-
diu homo manet extra huiusmodi lumen,
manet in eo macula peccati: sed postquam
redit ad lumen rationis & ad lumen diui-
num, quod fit per gratiam, tunc macula ces-
sat. Licet autem cesset actus peccati, quo ho-
mo discessit à lumine rationis vel legis di-
uinæ, non tamen statim homo ad illud re-
dit in quo fuerat, sed requiritur aliquis mo-
tus voluntatis contrarius primo motui, si-
cut si aliquis sit distans alicui per aliquem
motum, non statim cessante motu, fit ei
propinquus, sed oportet quod appropin-
quet rediens per motum contrarium.

10 **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod
post actum peccati nihil positium remanet
in anima nisi dispositio vel habitus: rema-
net tamen aliquid priuatiue, scilicet priua-
tio coniunctionis ad diuinum lumen.

10 **Ad secundum** dicendum, quod transeunte
obsculo corporis, remanet corpus dia-
phanum in æquali propinquitate & habi-
tudine ad corpus illuminans: & ideo statim
vmbra transiit, sed remoto actu peccati, non
remanet anima in eadem habitudine ad
Deum, unde non est similis ratio.

quia mala cogitatione, & peccatum priuationis aut priuatione est. Et hoc est ratio
fundamentalis huius. Et sic, quod macula (cum sit dupliciter. Primo pro priua-
tione coniunctionis ad Deum ex peccato. Secundo, pro priuatione rigoris.
Et hoc hoc secundo modo sumitur, non est id quo formaliter post alium dicitur
quia peccator, sed effectus eius. Est namque peccator priuatione conuersionis ad
Deum, quem sequitur
detrimentum rigoris
in litera dicitur. Sed pri-
mo modo est, quia for-
maliter dicitur pecca-
tor: & sic est facile
Magister sent. 1o. diff. 4.
contra quem etiam argu-
it Scotus. Veritatem

¶ Ad tertium dicendum, quod actus pec-
cati facit distantiam a Deo: quam quidem
distantiam sequitur defectus rigoris hoc
modo, sicut morus localis facit localem di-
stantiam. Unde sicut cessante motu locali,
non tollitur distantia localis: ita nec ces-
sante actu peccati, tollitur macula.

QVÆSTIO OCTUAGESIMA
ma septima De reatu pene, in
octo Articulos diuisa.

DE INDE considerandum est de reatu poenae. Et primo, de ipso reatu. Secundo, de mortali & veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum.

¶ Et circa primum quaeritur octo. ¶ Primo, utrum reatus poenae sit effectus peccati. ¶ Secundo, utrum peccatum possit esse poena alterius peccati. ¶ Terio, utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena. ¶ Quarto, utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem. ¶ Quinto, an omne peccatum faciat reum aeterna & infinita poena. ¶ Sexto, utrum reatus poenae possit remanere post peccatum. ¶ Septimo, utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato. ¶ Octauo, utrum vnus sit reus poenae pro peccato alterius.

ARTICVLVS I.

α. Virum reatus pœnæ sit effectus peccati.

AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod reatus poenae non
sit effectus peccati: Quod enim
per accidens se habet ad aliquem
non videtur esse proprius effectus eius: sed
reatus poenae per accidens se habet ad pec-
catum cum sit praeter intentionem peccan-
tis. ergo reatus poenae non est effectus pec-
cati.

Præterea, Malum non est causa boni
sed poena bona est, cum sit iusta & a Deo
ergo non est effectus peccati quod est ma-
lum.

Præterea, Augustin. dicit in i. Confessi-
onibus quod omnis inordinatus animus sibi ipsi et
poena, sed poena non causat reatum alterius
nam poena: quia sic irerit in infinitum. er-
go peccatum non causat reatum poenæ.

SED CONTRA est, quod dicitur
in Rom. 2. Tribulatio & angustia in ani-
mam omnem operantis malum: sed opera-
ri malum est peccare. ergo peccatum inducit
etiam poenam: quia nomine tribulationis &

RESPONDEO dicendum, quod
ex rebus naturalibus ad res humanas de-
riviatur, ut id quod contra aliquid insurgi-

ab eo detrimentum patitur, videmus e-
nim in rebus naturalibus, quod vni con-
trarium vehementius agit, altero contra-
rio superueniente: propter quod aqua ca-
lescente magis congelatur, vt dicitur in
Meteorum; vnde in hominibus hoc e-
st naturale inclinatio inuenitur, vt vnu
quodque deprimatur, qui contra ipsius
insurgit. Manifestum est autem, quod qua-
cunque continentur sub aliquo ordi-
ne, sunt quodammodo vni in ordine ad prin-
cipium ordinis, vnde quicquid contra or-
dinem aliquem insurgit, consequens est
ab eo ordine & principe ordinis deprimi

ARTIC. I. ET II.

Ideo hoc medium, scilicet dignum esse poena, quod reatus vocatur, de quo est quaestio, utrum sit peccati effectus in corpore articulari, ex extremis Author innuit, & in responsione ad secundum explicavit.

a ¶ *Super Quaestione octogesima septima Articulum secundum.*
tur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicunque peccat contra aliquem ordinem agit, & ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur, quæ quidem depresso poena est. Unde secundum tres ordines, quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundo, ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politici seu economice. Tercio, subditur universali ordini diuini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum perturbatur: dum ille qui peccat agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem diuinam: unde triplicem poenam incurrit: vnam quidem a seipso quæ est conscientie remorsus; aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum,
quòd pœna consequitur peccatum inquam
tunc malum est ratione sive inordinationis,
vnde sicut malum est per accidens in actu
peccantis prater intentionem ipsius, ita &
reatus pœnæ.

¶ Ad secundum dicendum, quòd pœna qui
dam iusta esse potest, & à Deo & ab homi-
ne inflicta: vnde ipsa pœna non est effectus
peccati directe, sed solum dispositiue. Sed
peccatum facit hominem esse reum pœnæ,
quod est malum. Dicit enim Dion. 4. cap.
De diu. no. quòd punit non est malum, sed
fieri pœna dignum: vnde reatus pœnæ di-
recte ponitur effectus peccati.

ARTICVLVS. II.

a ¶ *Utrum peccatum possit esse poena peccati.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Videt quod peccatum non possit esse poena peccati. Poenam sunt inducere, vt per eas homines reducantur ad bonum virtutis: vt patet per philosophum in 10. Ethicorum sed per peccatum non reducit homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

Praeterea, Poenae iuste sunt a Deo, vt patet per Augustinum in lib. 8. quast. peccatum autem non est a Deo, & est iniustum: non ergo peccatum potest esse poena peccati.

Praeterea, De ratione poenae est quod sit contra voluntatem: sed peccatum est a voluntate: vt ex supradictis patet. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

70 SED CONTRA est quod Gregorius dicit super Ezechiel quod quidam peccata sunt poena peccati.

RESPONDEO dicendum, quod de peccato dupliciter loqui possumus: per se scilicet & per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati: peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate: sic enim habet rationem culpae, de ratione autem poenae est, quod sit contra voluntatem: ut in primo habetur est. Unde manifestum est, quod peccati, per se loquendo, nullo modo

Q V A E S T. L X X X V I I I

culpe, quasi præteritans se à peccato, secundum omnem aliam rationem, puta secundum quod est in voluntate. Verù in hac re licet et in ceteris rationi simili et auctoritati sanctorum obediendi prætorationes autè pro parte affirmati ex discubuentia et inuoluntarie sumuntur. Ex discubuentia quidè: quia inordinatio actionis voluntarie magni malù est volutatis, ac propterea nò parum est pena voluntatis illa

habere. Ex incontinentia autem dupliciter. Primo, quia talem inordinationem ineffe non est voluntarium. Secundo quia talem inordinationem pati non est voluntarium: constat autem & esse ineffe peccati, & peccatum pati non illa dum incurrit ipsa, inoleum illam incurere si posset excedendo actum peccati. Pro parte autem negatiua ex resolutione poenae in Deum vt causam, ratio sumitur. Cum enim omnis poena iusta sit, & Deo, vt patet per August. in lib. 3. quæst. oportet, quod inordinatione culpe esse in peccantem, vel incurtere peccantem, sit a Deo: hoc est impossibile: ergo. Consequenter est per se nota. Falsitas autem consequentis probatur, tum quia accidens esse, esse ineffe: ac per hoc causans inordinationem vt inherentem, causam autem simpliciter, tum quia peccans est malus formaliter denominatione

¶ AD PRIMVM ergo dicendū, quod hoc etiā, quod aliqui puniuntur à Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profuere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum, qui peccant: cum scilicet post peccatum humiliores & cautos resurgunt: semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatū, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est, quod poena ordinatur ad emendationē: quia hoc ipsum, quod homo laborem & detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se. Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICVLVS III.

a ¶ Virum aliquod peccatum inducat reatum
aeternae poenae.

A pena, scilicet quod
voluntatem, quam
consistat in pati. Secundum
enim Aug. in 1. de lib. ar-
bitrio culpa est malum quod
agimus, pena malum quod
patimur. Et in li-
bro. de fide ad Petrum,
Geminus est creatura
rationalis malum, vnu
quod voluntarie deficit
a summo bono: alteru,
quo in vita punitur. vnde
de privatio iustitie in
actu est longe maius
malum, quam privatio
commodi: & magis dis-
conveniens. Non tamen
sequitur, ergo est magis
pena: a superiori ad

D TERTIVM sic procedi-
tur. Videtur quod nullum pec-
catum inducat reatu a eterne
penae. Poena enim iusta adae-
quatur culpe, iustitia enim
aequalitas est: vnde dicitur Mat. 27. In men-
sa fur contra mensuram cum adiecta fuerit,
iudicabit eam: sed peccatum est temporale.
Ergo non inducit reatum poena aeterna.

Praeterea, Poena medicina quaedam sunt
vt dicitur in 2. Ethic. sed nulla medicina de-
bet esse infinita, quia ordinatur ad finem
quod autem ordinatur ad finem, non est in
finitum, vt Philosophus dicit in 1. Politico-
rum. ergo nulla poena debet esse infinita.

Praeterea, Nullus sapiens facit aliquid nisi
propter se in ipso delectetur: sed Deus non

Quæ autem affligunt ad saluandum inuoluntarium, parū profunt propter duo, primo, quia ipsa priuatio ordinis in actione culpe, nō est primo & directe voluntaria; sed, vt ex supradictis patet, sufficit ad hoc, quod malum culpe sit, quod indirecē & secundario voluntaria frequa nemo operatur afficiens ad malum, vnde cum pena & culpa distinguatur per voluntarium & inuoluntarium, & sic voluntarium in priuatione, vt mallemus illam vitare saluo actu, constituit, in eo culpe malum; consequens est vt alter inuoluntariū committat ad rationem peccati. Secundo, quia iniuriā siue passio huius inordina-

ARTIC. III.

tions culpa, aut ponitur effectus actionis in ordinatū, quæ est peccatum, aut non. Si ponitur effectus, aut formalis, & tunc idem est iudicium de culpa, & tali effectus quod idem est iudicium de cecitate & effectus ex cæcitate, & albedine & effectus albi. In aliter, quasi licet passio est effectus actionis, tunc non effertur dicendum, quod ipsa essentia peccati est poenæ, sed secundum suum effectum: & cōtinetur hoc sub tertio membro posito in littera. Si non ponitur effectus, sed ponitur effectus, sed ponitur identice idem & re-

¶ Præterea, Nihil quod est per accidens: est infinitum: sed poena est per accidens: non est enim secundum naturam eius, qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

¶ SED CONTRA est quod dicitur Math. 25. Ibunt hi in supplicium æternum. Et Marci 3. dicitur, Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum ex hoc inducit reatum poenæ, quod peruertit aliquem ordinem manente autem causa, manet effectus. unde quando uis peruersitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenæ. Peruertit autem aliquis ordinem quandoq; quidè reparabiliter, quandoq; autem irreparabiliter. semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est: autem saluetur principium, eius virtute alij defectus reparari possunt: sicut fit corruptur principium visum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute diuina: si vero saluo principio visu, aliqua impedimenta adueniant visioni, reparari possunt per naturā vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquid principium, per quod aliquis sit particeps illius ordinis: & ideo si per peccatū corruptur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio quantum est de se irreparabilis: et si reparari possit virtute diuina, principium autem huius ordinis est vltimus finis, cui homo inhæret per charitatem: & ideo quæcunque peccata auertunt à Deo, charitatem auferunt: quantum est de se inducunt reatum æternæ poenæ.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, qd poena peccati proportionatur secundum acerbiterat tam in iudicio diuino, quam in humano. sed sicut Aug. dicit 21. de ciuit. Dei. In nullo iudicio requiritur, vt poena adequetur culpæ secundum durationem: non enim quia adulteriū vel homicidium in momēto committitur, propter hoc momentanea poena punitur: sed quandoque quidem perpetuo carceri vel exilio quandoque etiā morte, in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuū auferatur a societate viuētiū: & sic repræsentat suo modo æternitatem poenæ inflictæ diuinitus. Iustū tamen est secundū Grægor. quod qui in suo æterno peccauit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse non solum secundum continuationē actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso, quod finem in peccato conlilit, voluntatem habet in æternum peccandi. Vnde dicit Gregorius 34. Moral. quod tunc qui voluissent fine sine viuere, vt fine conlilitum allatis: vt fine potuissent in iniquitatibus permanere.

quodammodo involuntarianon in ipsa inordinatione peccati, sed eius inseparabili effectu. Vel dicitur correcta esse verba illa hic, diu plures Auctores replicat nullo modo peccatum per se posse esse peccatum, neque enim frustra dicitur & replicat iij nullo modo, & iij potest.

¶ In eodem secundo articulo, in primo modo, quod peccatum ponitur poena precedenti peccato, dubit occurrat ex Scotio in tertia dist. xij, contra hoc arguit non tanquam falsum, sed difficile & dimittendum: quia si peccatum ponitur poena precedentis peccati propter subtractionem auxilij, sequitur quod peccatum secundum non est in potestate voluntatis, & voluntas non potest tunc non dehere. Probatur sequela, quia non est in potestate illius nec parati auxilij.

Prima secundæ S. Thomæ. 28. lium diu.

uia *Artibm*
xi- *ino quast.*

lib. 4. dia
lo. c. 44.

lib. 4. dia-
loca 4. ha-
bent infer-
taptia.

¶ Dominus quoque transiit peccatum tuum, non moriens: verumtamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen domini, filius qui natus est tibi morte morietur. Punitur ergo aliquis a Deo, etiam postquam ei peccatum dimittitur: & sic reatus poenae aeternae remanet peccato remoto.

¶ RESPONDEO dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpa & macula sequens. Planum est autem, quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenae inquantum transgreditur ordinem divinae iustitiae ad quem non redit nisi per quandam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit: ut scilicet qui plus voluntati suae indulget, quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae aliquid contra illud, quod vult, spontaneus vel iniustus patitur: quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae. Vnde patet quod cessante actu peccati vel iniuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae. Sed si loquamur de ablotione peccati quantum ad maculam sic manifestum est, quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimetur proprii notitiae incurrat quod est macula, ut supra dictum est. Coniungitur autem Deo homo per voluntatem. Vnde macula peccati ab homine tolli non potest nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse sibi poenam spontaneus assumat in recompensationem culpae praeterite, vel etiam a Deo illam patienter suscipiat: utroque enim modo poena ratione satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae: est enim de ratione poenae, quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria est secundum abolutionem considerationem culpae praeterite, vel etiam a Deo illam patienter suscipiat: utroque enim modo poena ratione satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae: est enim de ratione poenae, quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria est secundum abolutionem considerationem culpae praeterite, vel etiam a Deo illam patienter suscipiat: utroque enim modo poena ratione satisfactionis habet.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut cessante actu peccati remanet macula, ut supra dictum est, ita etiam potest remanere reatus: cessante vero macula, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod virtuosus non debetur poena ut satisfactoria: quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, ut satisfaciatur pro his, in quibus offendit vel Deum, vel hominem.

¶ AD TERTIVM dicendum, quod remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad satisfactionem aliarum virtutum animae quae per peccatum praecedens deordinate fuerunt: ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae, & ad amovendum scandalum aliorum: ut adificetur in poena, qui sunt scandalizati culpa: ut patet ex exemplo de David inducto.

ARTICVLVS VII.

¶ DE SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exo. 20. Ego sum deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam & quartam generationem, his qui oderunt me, & Matt. 23. dicitur, Et veniat

rentes eius, ut nasceretur cecus. Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati graves poenas patiuntur, ut puta lebres, demonum oppressiones, & multa huiusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati, & antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato, quam in aliis pueris, qui hanc non patiuntur, non ergo omnis poena pro peccato est.

¶ Præterea. Eiusdem rationis esse videtur, quod peccatores prosperentur, & quod aliqui innocentes puniuntur, utroque autem in rebus humanae frequentius inuenimus, dicitur enim de iniquis in Psal. 72. In labore hominum non sunt, & cum hominibus non flagellabuntur. Et Iob 21. Impij viuunt, subleuati sunt, confortatique diuitiis. Et Abacuc 1. dicitur, Quare respicis contemptores, & taces cōculcante impio iustiorē se, non ergo omnis poena infligitur pro culpa.

¶ Præterea. De Christo dicitur 1. Pet. 2. quod peccati non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius: & tamen ibidem dicitur, quod passus est pro nobis. Ergo non semper poena a Deo dispensatur pro culpa.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Iob 4. Quis unquam innocens perit, aut quando recti delicti sunt: quin potius videri eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, perisse. Et Augustinus dicit in 1. Retractionum quod omnis poena iusta est, & pro peccato aliquo impenditur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, poena potest dupliciter considerari simpliciter, & inquantum satisfactoria. Poena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria, & quia contingit eos, qui delinunt in reatu poenae esse unum secundum voluntatem unionem amoris inde est quod interdum aliquis qui non peccauit, poenā voluntariam pro aliquo portat: sicut etiam in rebus humanis videmus, quod aliquis in se transferat alterius debita. Si vero loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propter quam sed quandoque quidem ad culpam actualē: puta quando aliquis vel a Deo, vel ab homine pro peccato commisso puniatur.

¶ Quandoque vero ad culpam originalem: & hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est, quod natura humana sibi relinquitur delicta auxilio originalis iustitiae: sed ad hoc consequuntur omnes poenae naturales, quae ex defectu naturae hominibus contingunt. ¶ Sciendum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse poenale quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poenae enim est species mali, ut in primo dictum est: malum autem est privatio boni: cum autem sint plura hominis bona, animae, corporis, & exteriorum rerum, contingit interdum, quod homo patitur detrimentum in minori bono, ut augeat in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecunie propter sanitatem corporis vel in vtroque propter salutem animae, & propter gloriam Dei, & tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid, vnde non habet simpliciter rationem poenae, sed medicinam. Nam & medici auferunt portiones propinat infirmis, ut conferant sanitatem, & quia huiusmodi non proprie habet rationem poenae, non reducitur ad culpam sicut ad causam nisi pro tanto: quia hoc ipsum quod oportet humanam naturam medicinales poenas exhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquid ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Vnde hoc ipsum, quod est poenale, in talibus reducitur ad originalem culpam, sicut ad causam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus & poenae originalis peccati, ut dictum est, & manent etiam post baptismum, vel eorum, qui patiuntur, vel aliorum, qui poenis admoventur & etiam ad gloriam Dei.

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod bona temporalia & corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parua: bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad diuinam iustitiam, ut virtuosus det spiritualia bona, & de temporalibus bonis vel malis tantum det eis quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit 8. cap. de di. no. Diuina iustitia est non emoliri optimorum fortitudinem naturalium donationibus, aliis vero hoc ipsum, quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Vnde in Psal. concluditur. Ideo tenuit eos superbia.

¶ AD TERTIVM dicendum, quod Christus poenam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICVLVS VIII.

¶ PRIMUM aliquis puniatur pro peccato alterius.

¶ OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exo. 20. Ego sum deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam & quartam generationem, his qui oderunt me, & Matt. 23. dicitur, Et veniat

¶ Ad secundum dicitur, quod per accidens contingit priuari aliquem bono aliquo spirituali propter bonum melius spirituale: sed tunc privatio illa non est poena medicinalis, sed etiam poena illius. Et sic accidit Petro de privatione gratiae, & sanctis quibusdam de privatione alicuius spiritualis boni. Nec oppositum dicit Gregorius, quantum solium medicinalis rationem reddit in defectibus quibusdam sanctorum. Adverte tamen hic quod poena species mali est, quod privationem boni debet, quando, sicut, &c. includit, neque omni negationem boni spiritualis poenae rationem habere.

¶ Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicitur de filiis, quam de extraneis: qui simili poena puniuntur his, quorum peccata imitantur, non ergo videtur, quod filij pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Ezechiel. 18. Filius non portabit iniquitatem patris.

¶ RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de poena satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit, quod vnus portet poenam alterius, inquantum sunt quodammodo vnus, sicut iam dictum est. Si autem loquamur de poena pro peccato inflata, inquantum habet rationem poenae, sic solum vnusquisque pro peccato suo puniatur: quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de poena, quae habet rationem medicinam, contingit quod vnus puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim quod detrimenta corporum rerum, vel etiam ipsius corporis sunt quaedam poenales medicinae ordinatae ad salutem animae. Vnde nihil prohibet talibus poenis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo, vel ab homine: ut pote filios pro patribus, & subditos pro dominis, inquantum sunt quaedam res eorum, ita tamen quod si filius vel subditus est particeps culpae huiusmodi, poenalis defectus habet rationem poenae quantum ad vtrumque, scilicet eum, qui puniatur, & eum pro quo puniatur. Si vero non sit particeps culpae, habet rationem poenae quantum ad eum, pro quo puniatur: quantum vero ad eum, qui puniatur, rationem medicinam tantum, nisi per accidens inquantum peccato alterius consentit, ordinatur enim ei ad bonum animae si patienter sustineat. Poenae vero spirituales non sunt medicinales tantum: quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum, vnde in bonis animae nullus patitur detrimentum sine culpa propria & propter hoc etiam talibus poenis, ut dicit Hieron. in epistola ad Autum, vnus non puniatur pro alio: quia quantum ad animam, filius non est res patris. Vnde & huius causam dominus assignans dicit Ezech. 18. Omnes animae meae sunt.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

¶ AD TERTIVM dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

¶ AD TERTIVM dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

¶ AD TERTIVM dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

¶ AD SECUNDVM dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

¶ AD TERTIVM dicendum, quod vtrumque dictum videtur esse referendū ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quaedam res parentum, & successores praedecessorum: vel si referantur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Vnde in Exo. additur, His qui oderunt me, Et Matt. dicitur, Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tunc propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi autoritatem sequentes, sunt etiam maiori poena digni, poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit, in tertiam & quartam generationem: quia tunc consueuerunt homines viuere, ut tertiam & quartam generationem viderent: & sic mutuo videre possunt & filij peccata parentum ad imi-

tandum, & patres poenas filiorum ad dolendum.

¶ Ad secundum dicendum, quod poenae illae sunt corporales & temporales, quas iustitia humana vni pro peccato alterius infligit: & sunt remedia quaedam vel medicina contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alij cohibeantur a similibus culpis.

¶ Ad tertium dicendum, quod magis debent puniri pro peccatis aliorum propinqui, quam extranei, tum quia poena propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccauerunt, ut dictum est, inquantum filius est quaedam res patris. Tum etiam quia & domestica exempla & domestica poenae magis mouent, vnde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur, est ex eorum poenis non est deterius obstinatior videtur: vnde & est maiori poena dignus.

QUESTIO OCTVAGESIMA. De peccato veniali & mortali in sex articulos diuisa.

¶ IN DE quia peccatum veniale & mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis. ¶ Et primo, considerandum est de veniali per comparisonem ad mortale. Secundo, de veniali secundum se. ¶ Circa primum quaruntur sex. ¶ Primo, vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale. ¶ Secundo, vtrum distinguatur genere, ¶ Tertio, vtrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. ¶ Quarto, vtrum veniale peccatum possit fieri mortale. ¶ Quinto, vtrum circumstantia aggrauans possit de veniali peccato facere mortale. ¶ Sexto, vtrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICVLVS I.

¶ PRIMUM veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale.

¶ PRIMVM sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum non conuenienter diuidatur contra mortale. Dicit enim Aug. 22. lib. contra Faustum. Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam: sed esse contra legem aeternam, quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale, non ergo peccatum veniale diuidatur contra mortale.

¶ Præterea, apostolus dicit 1. Cor. 10. Siue manducaueritis, siue biberitis, siue aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite. sed contra hoc præceptum facit quicunque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicunque peccat, mortaliter peccet.

¶ Præterea, quicunque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel licet fruens, vel sicut vitens ut patet per Aug. in 1. de doct. Christiana: sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi vitens: non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit: quod proprie est vti ut Aug. dicit ibidem. Ergo quicunque peccat, fruatur bono commutabili: sed frui rebus vitens est humana peruersitas: ut Aug. dicit in lib. 8. q. cum ergo peruersitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicunque peccat, mortaliter peccet.

¶ Præterea, quicunque accedit ad vnum terminum, ex hoc ipso recedit ad alios: sed quicunque peccat, accedit ad bonum commutabile. Prima secunda S. Thom.

¶ Nam & quomodo distinguatur veniale a mortali, quod ille prater, hic contra charitatem & legem fit.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

¶ In responsione ad primum in eodem articulo quaestio octuagesima octaua dicitur.

ter, quia omne peccatum est contra aliquam legem, ut patet de mendacio iocoso, quod est contra dictamen naturalis legis.

Ad primum hominum neganda est minor. nullius enim peccati venialis per se materia est simpliciter indebita, sed secundum quid tantum. Quia enim principium in operibus est finis, et id quod est ad finem, est sicut conclusio in speculabilibus, oportet persequi, quod quod admodum ad perfectionem simpliciter inelle-ctus non spectant conclusiones contingentes, quod secundum se non habet necessitatem connexionem cum principiis, sed sola principia & conclusiones necessitate, quod nunc sunt se evidentes, spectant ad perfectionem simpliciter intellectus, reliqua tale.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in Homilia septimo super Ioannis quod crimen est quod damnationem meretur. Veniale autem est quod non meretur damnationem. Sed crimen nominat peccatum mortale, ergo veniale peccatum convenienter diuiditur contra mortem.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua secundum quod proprie accipiuntur, non videtur esse opposita: quia si metaphorice accipiuntur, opponitur quod si habere circa illa, ita ad appetitum mortalem perfectionem, & ridere metaphorice de prato dicitur, propter eius floriditatem & virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipitur prout refertur ad peccatum mortale: reliquum corporalem, non videtur opposita: quia sicut ad finem habere cum veniali, nec ad idem finem contingenter, circa quod est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

peccatum sit dictum, factum vel concupitum contra legem Dei, & mortale sit contra legem Dei sine additione aliqua, veniale vero cum additione, scilicet secundum quid, est enim contra legem Dei secundum quid, & constat quod contra legem Dei secundum quid non potest intelligi non praeintellecto contra legem Dei absolute, sicut nec alium secundum quid sine alio simpliciter.

conuenienter diuiditur contra mortale. AD PRIMUM ergo dicendum, quod diuisio peccati in veniale & mortale non est diuisio generis in species, quia equaliter participant rationem generis, sed analogi in ea, de quibus praedicatur secundum primum & posterius: & ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, conuenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem. Et non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id, ad quod lex per preceptum obligat, sed facit praeter legem: quia non obsequat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quod illud preceptum Apostoli est affirmatiuum: unde non obligat ad semper, & sic non facit contra hoc preceptum, quicunque non actu refert in gloriam Dei omne, quod facit. Sufficit ergo, quod aliquis habitualiter referat se & omnia sua in Deum ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habituale ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actuali: quia non excludit charitatem, quae habitualiter ordinat in Deum, unde non sequitur, quod ille, qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositionis incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis: quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICVLVS III. **V**trum peccatum mortale & veniale differant genere.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale & mortale non differant genere. scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, & aliquod veniale ex genere. Bonum enim & malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam sine ad obiectum, ut supra dictum est: sed secundum quod libet obiectum vel materiam contingit peccare mortaliter & venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere, vel infra Deum, quod est peccare venialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

generis vel speciei subalterna, sed quod conuenit distinctionem speciem seu generem in his.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

quod aliquod peccatum, quod ex suo genere est mortale, sit veniale propter hoc, scilicet quod actus est imperfectus, id est non deliberatus ratione, quia est principium proprium mali actus: sicut supra dictum est de subitis moribus infidelitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id, quod repugnat diuinae charitati, conuenit praeferre illud charitati diuinae: & per consequens plus amare ipsum quam Deum. & ideo aliqua peccata ex genere, quia de se repugnant charitati, habent quod aliquod diligitur supra Deum: & sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa. Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

ARTICVLVS III. **V**trum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale: Vnum enim oppositum non disponit ad aliud, sed peccatum veniale & mortale ex opposito diuiduntur, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

Preterea, Actus disponit ad aliquid simile in specie sibi. Unde in secunda Ethicorum dicitur quod ex similibus actibus generantur similes dispositiones & habitus. Sed peccatum mortale & veniale differunt genere seu specie, ut dictum est: ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

Preterea, Si peccatum dicatur veniale quod disponit ad mortale, oportebit, quod quaecunque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia, sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale, dicit enim Augustinus in regula, quod superbia bona operibus infunditur, ut pereant, ergo etiam bona opera erunt peccata venialia: quod est inconueniens.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiastes. Qui spernit minima, paulatim defuit: sed ille, qui peccat venialiter, videtur minima spernere: ergo paulatim disponitur ad hoc, quod totaliter deficiat per peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod disponens est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum causa est duplex dispositionis modus. Est enim causa quaedam mouens directe ad effectum, sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte mouens, remouendo prohibens: sicut remouens columnam dicitur remouere lapidem superpositum, & secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit. Vno quidem modo directe, & sic disponit ad actum similem secundum speciem. Et hoc modo primo & per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differat specie, sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quandam consequentiam ad peccatum, quod est mortale ex parte agentis, augmentata enim dispositione vel habitu: dicitur disponere. Ita quod veniale inquantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituit in prima secunda S. Thom.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter. Unde videtur quod si peccatum mortale est, quod non est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem & imperfectionem simpliciter.

dictis patet. & hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberationis, & quia ratione deliberata habet speciem moralem actus, unde est quod per talem subtractionem soluitur species.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut patet a viro. fit autem ex parte virtutis, non conuenienter. Unde ratio non cogit.

¶ Ad secundum dicendum, quod si fit talis ignorantia, quod peccatum omnino excuset, sicut est furiosus vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens, nec venialiter, nec mortaliter peccat. Si vero fit ignorantia non inuincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, & continet in se defectum diuini amoris, in quantum negligit homo addicere ea, per quae potest se in diuino amore conservare.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in libro contra Mendacium, ea quae sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt: homicidium autem est occisio innocentis: & hoc nullo modo bene fieri potest. Sed index qui occidit latronem, vel miles, qui occidit hostem reipublicae, non appellantur homicidae, ut Augustinus dicit in libro de lib. arbitrio.

Q V A E S T I O OCTAVAGESIMA-
nona, De peccato veniali, secundum se,
in sex articulos diuisa.



¶ IN DE considerandum est peccato veniali secundum se. ¶ Et circa hoc quaruntur sex. ¶ Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima. ¶ Secundo, de distinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, foenum & stipulam. ¶ Tertio, utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. ¶ Quarto, utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. ¶ Quinto, utrum primi motus infidelium sint peccata venialia. ¶ Sexto, utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICVLVS I.

¶ Utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

¶ AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in libro de Penitentia, quod peccata venialia, si multiplicentur, decorum nostrum ita exterminant, ut a caelestis sponsi amplexibus nos separent: sed nihil aliud est macula, quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

¶ Præterea, Peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus, & affectus ipsius peccantis: sed in peccato veniali est quadam deordinatio actus & affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

¶ Præterea, Macula animae causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est: sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Ephes. 5. ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam. Glo. id est, aliquid peccatum criminale. Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet macula importat detrimentum notoris ex aliquo contactu sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum & coloris, alius autem ex exteriori claritate superueniente, ita etiam in anima est duplex nitor. Unus quidem habitualis quasi intrinsecus. Alius autem actualis quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actuale, non tamen habituale: quia non excludit neque diminuit habitum charitatis & aliarum virtutum, ut infra patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re macularum: unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis notoris, quam actualis. Unde proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alibi dicitur maculam inducere, hoc est secundum quid in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale, licet autem non separentur ab amplexu caelestis sponsi.

¶ Ad secundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali

tali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali. ¶ Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem: & per hoc totaliter impedit influxum splendoris gratiae, qui prouenit in eos, qui Deo adherent ut ultimo fini per charitatem. sed in peccato veniali non adheret homo creaturae, tanquam fini ultimo: unde non est simile.

ARTICVLVS II.

¶ Utrum conuenienter peccata venialia per lignum, foenum & stipulam designentur.

¶ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter peccata venialia per lignum, foenum & stipulam designentur. Lignum enim foenum & stipula dicuntur superaddicari firmamento fundamenti, sed peccata venialia sunt praeter spirituale & edificium: sicut etiam qualibet falsae opinionis sunt praeter scientiam. Ergo peccata venialia non conuenienter designantur per lignum, foenum & stipulam.

¶ Præterea, ille qui edificat lignum, foenum & stipulam, sic saluus erit quasi per ignem, sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit saluus etiam per ignem: puta si peccata venialia inueniuntur in eo, qui deditur in peccato mortali ergo inconuenienter per lignum, foenum & stipulam peccata venialia designantur.

¶ Præterea, secundum Apostolum alii sunt, qui edificant aurum, argentum, lapides pretiosos, id est, amorem Dei & proximi & bona opera, & alii qui edificant lignum, foenum & stipulam, sed peccata venialia committunt etiam illi, qui diligunt Deum & proximum, & bona opera faciunt, dicitur enim 1. cor. 3. Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Ergo non conuenienter designantur peccata venialia per ista tria.

¶ Præterea, Multo plures differentiae & gradus sunt peccatorum venialium, quam tres: ergo inconuenienter sub his tribus comprehenduntur.

¶ SED CONTRA est, quod Apostolus 1. ad Cor. 3. dicit de eo qui superedificat lignum, foenum & stipulam, quod saluus erit quasi per ignem & sic patietur poenā, sed non aeternam, reatus autem poenae temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est. Ergo per ista tria significantur peccata venialia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui edificant bona opera, quae figurantur per aurum, argentum & lapides pretiosos: quidam vero peccata etiam mortalia: quae figurantur secundum eos, per lignum, foenum & stipulam. Sed hac expositionem improbat Augustinus in libro de fide & operibus: quia, ut Apostolus dicit ad Gal. 5. Qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est saluum fieri. Apostolus autem dicit quod ille qui edificat lignum, foenum & stipulam saluus erit quasi per ignem, unde non potest intelligi, quod per lignum foenum & stipulam peccata mortalia designentur. Dicunt ergo quidam, quod per lignum, foenum & stipulam significantur opera bona, quae superedificantur quidem spirituali aedificio, sed tamen commiscuntur se eis peccata venialia: sicut cum aliquis habet curā rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluo amor, vel vxoris, vel filiorum, vel possessionum: sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his hominibus nihil vult facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur conuenienter dici. Manifestum est enim, quod omnia opera bona referunt ad charitatem Dei & proximi unde pertinet ad aurum, argentum & lapides pretiosos, non ergo ad lignum, foenum & stipulam.

¶ Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quae admiscunt se procurantibus terrena, significantur per lignum, foenum & stipulam, sicut enim huiusmodi congregantur in domo, & non pertinent ad substantiam aedificij, & possunt comburi aedificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio, & pro istis patitur ignem, vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorij post hanc vitam, & tamen salutem consequuntur eternam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superaddicari spirituali fundamenti, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum: sicut accipitur Psal. Super flumina Babylonis, id est iuxta quia peccata venialia non destruunt spirituale aedificium, ut dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocunque aedificatore lignum, foenum & stipulam, quod saluus sit quasi per ignem: sed solum de eo, qui edificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam asseverabant, sed fides formata charitate: secundum illud Ephes. 3. In charitate edificati & fundati. Ille ergo qui deditur cum peccato mortali & venialibus: habet quidem lignum, foenum & stipulam, sed non sunt superedificata supra fundamentum spirituale: & ideo non erit saluus, sic quasi per ignem.

¶ Ad tertium dicendum, quod illi, qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, est aliquando venialiter peccent in leuia peccata venialia committunt: & frequentissime per seruos charitatis purgantur unde tales non superedificant venialia: quia in eis modicum manet sed peccata venialia ipsorum, qui circa terrena occupantur, diutius

diutius manent: quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata venialia delenda per charitatis feruorem.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut Hieronolophus dicit in 1. de coelo. Omnia tribus includuntur, scilicet, principio, medio, & fine, & secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad lignum, quod diutius manet in igne ad stipulam, quae citissime expeditur: ad foenum quod medio modo se habet secundum quod peccata venialia sunt maioris vel minoris adhaerentiae, vel gratuitatis citius vel tardius per ignem purgantur.

ARTICVLVS III.

¶ Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.



¶ AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter: Quia super illud 1. ad Timoth. 2. Adam non est seductus dicit glossa. Inexpertus diuinae leuitatis in eo cecidit porci: ut crederet veniale esse commissum: sed hoc non creditur nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

¶ Præterea Augustinus dicit 2. super Gen. ad litteram. Non est arbitrandum, quod esset hominem deiecturum tentator nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio commixta: elatio autem deiectione praecedens, quae facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Augustinus dicit, quod virum sollicitum aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset sumptu verito pomis, non esse mortuum: Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitauit, ut patet per hoc quod dixit, Ne forte moriamur: ut haberetur Gene. 3. haec autem videtur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare antequam mortaliter peccaret.

¶ Præterea, Peccatum mortale magis opponitur integritati primi status, quam peccatum veniale: sed homo potuit peccare mortaliter non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

¶ SED CONTRA est, qui cuiuslibet peccato debetur aliqua poena: sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit 14. De ciui. Dei. ergo non potuit peccare aliquo peccato, quo non eiceretur ab illo integritatis statu: sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

¶ RESPONDEO dicendum, quod communiter ponitur, quod homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. hoc etiam non est intelligendum quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status: dignitas enim personae est quadam circumstantia aggrauans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem: nisi forte superueniente deformitate inobedientiae, vel voti, vel alicuius huiusmodi. Quod in proposito dici non potest: unde id, quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status: sic ergo intelligendum est, quod non potuit peccare venialiter, quod non potuit esse, ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter.

¶ Cuius ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit, vel propter imperfectio-

nem actus: sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea, quae sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem: utrunque autem horum contingit propter quandam defectum ordinis ex eo, quod inferiorius non continetur firmiter sub superiori: quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc, quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, prouenit in nobis ex hoc, quod ipsa executio actus rationis non subitur deliberationi, quae est ex altiori bono, ut supra dictum est. Quod vero humanus animus inordinetur circa ea, quae sunt ad finem seruato debito ordine ad finem, prouenit ex hoc, quod ea, quae sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetitibus, ut supra dictum est. In statu autem innocentiae, ut in primo habitu est, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quandoque summum hominis contineretur sub Deo: ut etiam Augustinus dicit 14. De ciui. Dei. & ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc, quod summum hominis non subderetur Deo: quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur: sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

¶ Ad secundum dicendum, quod illa elatio, quae praecessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale: dicitur autem praecessisse deiectionem eius in exteriori actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsecuta est, et experiendi cupiditas in viro & dubitatio in muliere: quae ex hoc solo in quadam aliam elationem prorupit, quod praecipi mentionem a serpente adiuit, quasi nollet sub praeccepto contineri.

¶ Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum: quod peccatum veniale facere non potest, & quia non potest simul esse quaecunque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter antequam peccaret mortaliter.

¶ Præterea, Quicunque potest quod est plus, potest etiam quod est minus: sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod facit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

¶ Præterea, Angeli mali videntur aliqua facere, quae sunt ex genere suo venialia peccata, prouocando homines ad risum, & ad alias huiusmodi leuitates: sed circumstantia personae non facit de veniali morte, ut dictum est, nisi speciali prohibitione superueniente, quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

¶ SED CONTRA est, quod maior est perfectio Angelis, quam perfectio hominis in primo statu: sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod intellectus Angelis, si cur in primo dictum est, non est discursus: ut scilicet procedat a principio

ARTICVLVS IIII.

¶ Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.



¶ AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis conuenit in superiori animae parte quae mens vocatur: secundum illud Grego. in Homil. Homo intelligit cum Angelis: sed homo secundum superiorem partem animae potest peccare venialiter. Ergo & Angelus.

¶ Præterea, Quicunque potest quod est plus, potest etiam quod est minus: sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod facit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

¶ Præterea, Angeli mali videntur aliqua facere, quae sunt ex genere suo venialia peccata, prouocando homines ad risum, & ad alias huiusmodi leuitates: sed circumstantia personae non facit de veniali morte, ut dictum est, nisi speciali prohibitione superueniente, quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

¶ SED CONTRA est, quod maior est perfectio Angelis, quam perfectio hominis in primo statu: sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

¶ RESPONDEO dicendum, quod intellectus Angelis, si cur in primo dictum est, non est discursus: ut scilicet procedat a principio

Super quaestione octuagesima nona. Articulus quintus.

¶ Nartius, nota citulum, quod loquitur tantum de primis motibus sensu-
latis, & non de omnibus motibus infidelium: & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Super quaestione
octuagesima nona. Articulus quintus.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

¶ Num deficiat ratio
in peccato veniali, & non miteris si differo di-
sputationem de his in locum proprium.

quod actus tam malus, scilicet ex genere mortalis commissus, a pueris sibi non
imputatur, a fortiori sufficit ad faciendum, quod actus minus malus ei non
imputatur: sicut si quis in bello occidendo excusatur, ab homicidio, depre-
dando excusatur a rapina, eadem ratione. Et quia contra hanc responso-
nem obicitur, quia non habetur intentum vniuersaliter de omni peccato ve-
nali: respondetur quod

ex hoc habetur intentum
vniuersaliter, quia pecca-
tum veniale ex imperfe-
ctione actus presupponit
libertatem sufficientem ad
peccatum mortale: quia
presupponit, quod pos-
sit a liberatione impedi-
ri, unde puer, qui a com-
misso actu mortali excu-
satur propter defectum li-
bertatis, non imputatur
etiam quicunque motus
in actu peccati mortali-
s, vel venialis propter
defectum libertatis exa-
ctae ad praeueniendum,
impediendum & domi-
nandum his motibus. Et
simile esset de somnolen-
to si nulla praesensset
culpabilis occasio, vel
superfluitas somni, vel
occurrens cogitatio, quae
in proposito non ha-
beret locum: quia de-
fectus actus prohibens
libertatem, culpabilis
omnino est. Sufficien-
ter igitur auctor do-
cuit de perfectis acti-
bus mortalibus in ge-
nere mortali & venia-
li tractans, vt ex illis
imperfectis etiam li-
berum: vt declaratum
est.

¶ Ad obiectiones autem
contra secundum du-
bitum dicitur, quod licet
ad peccandum venia-
liter minus liberta-
tis sufficiat in exercitio,
quam in mortali, quia
abique deliberatione pec-
cat venialiter: non tamen
minus sufficit in
facultate: quia non pec-
cat venialiter abique
libera facultate domi-
nandi super singulos mo-
tus, quae facultas ab-
que plena libertate non
est. Nec recte instatur
contra illam regulam,
Excusatus a maiore ex-
cusatur a minore: quoniam
intelligitur ceteris
paribus, constat autem
quod non sunt cetera
paria in instantia:
quia lumen rationis est
in infidelibus ostendens
illis bona mortalia, quae
non sequuntur, unde illi
qui excusantur a pec-
cato infidelitatis, quod
est maius, excusantur
quoque a peccato omni-
sionis sacramenta fidelis
non recipiendo, quod
est minus, quia hic ex-
cusa sunt paria: neu-
trum enim est aliud
cognatum & cetera, &
non a peccato forni-
cationis, quod est ra-
tione naturali prohibi-
tum.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ In eo. ar. q. 89. circa illa verba, Primum quod tunc homini cogitandum oc-
currit, est deliberare de seipso, quod duo occurrunt. Primum est an hoc intelligat
de facto, an de debito, id est, ut sit, quod homini incipienti habere usum lib-
arbit. occurrit de facto hac cogitatio, an occurrere debeat, quae scilicet tenetur
ad hoc cogitanda. Si enim intelligitur, quod de facto ita est, in primis falsum af-
fuerunt nam primum occurrit est bonum, quod naturaliter appetitur, deinde hoc

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

hoc aut voluntarie dicitur, aut propter rationem in responsione ad tertium
allatum, quia scilicet huius est prior in intentione: ipse autem est finis, ad
quem ab ordinat. Sed haec responsio non docet illud, tum quia falsum est,
quod ipse sit finis, sed ut propter alium: tum quia ex hoc, quod ipse sit finis,
occurrit, vt finis, non sequitur, quod de ipso sit deliberatum. Demum quia non ex-
peritur in nobis, quod non
bis primo haec cogitatio
occurrit, si autem intel-
ligitur de debito, proban-
dum esset hoc.

¶ Et si ratio in litera po-
sit affectus, tunc instatur
secundum dubium, quia
aut intendit, quod ipse
met primo occurrit vt fi-
nis, aut vt ad finem. Si vt
finis non oportet, quod de-
liberet de seipso, sed instat
cit, quod non amet se plus
quam Deum. Et sic nullo
precepto affirmatiuo le-
nabitur pro tunc ad or-
dinandum se, sed negati-
uo, scilicet non inordinan-
do amandum se: cuius ob-
seruatio stat cum pecca-
to veniali, & voluntate
studendi in Grammatica
sicut ad finem, & sic ver-
ba corporis articuli con-
sonant, scilicet delibera-
re de seipso: sed ratio al-
lata in litera in respon-
sione ad tertium nihil va-
let, & cum sola sit allata,
omnia sine rationis fun-
damento cessant.

¶ Ad has dubitationes si-
mul respondendo dicitur,
quod verba literae intel-
liguntur non solum de
debito, sed de facto, & de
seipso quodammodo vt
fine, & quodammodo vt
ad finem.

¶ Ad cuius evidentiam ad-
uertendum est, quod in
occurrente primo fine in-
ueniuntur duo, scilicet
quod appetitur, & cui ap-
petitur, primum est ama-
tor amore concupiscen-
tiae: secundum est amica-
ritas. Et quia amabile
quidem bonum, vnicuique
autem proprium: &
amicabilia, quae sunt ad
alios, veniunt ex amica-
bili ad se. primum, cui ap-
petitur, est ipsemet appe-
tens: & quia concupiscen-
tiae ordinatur ad amatum
amicitiae, & non econuer-
so. Ideo primum simplici-
ter finis occurrens appe-
tenti, est ipsemet, qui est finis omnium concupiscibilium, ad quem omnia con-
cupiscibilia naturaliter ordinantur, quia ergo finis est prior in intentione: &
ipsemet puer est finis primo amatus amicitiae, cui primo concupiscitur de facto:
oportet quod principium de facto occurrens pueri voluntati, sit ipsemet, ad
quem alia concupiscibilia ordinantur. Completo autem hoc naturali occurrit, quod
puer vult naturaliter sibi bonum ac beatitudinem, consequens est, vt statim de
precepto amato, quod iam occurrit, id est, de seipso sollicitus sit, qui el appeten-
dum sit. Ex hoc enim pendet, quid operandum, quid sollicitudinem, quid patien-
dum, & quicquid aliud subest eius potestati. Et quoniam ipse secundum seipsum
est magis amatus, quam ipsemet secundum partes seu parciales rationes
suas, consequens est, quod primum sollicitus puerum, est deliberare, quid sibi
secundum seipsum totum non secundum hunc vel illum respectum appeten-
dum est, hoc autem est deliberare de seipso, & ordinare se ad finem: quia id,
quod sibi ipse praecipit amato secundum se totum est appetendum, est finis, ad
quem ipse ordinatur. Unde si sibi appetendum censuerit bonum honestum in con-
tento, vt aetas illa consequitur, bene deliberabit de seipso, finem suum in vera bea-
titudine collocans: quousque impetere & inchoatorem non plus enim exigitur a
puero, si non omissionis reus erit vt in litera dicitur in responsione ad tertium.

¶ Ex his autem dicitur ad obiectionem contra primum, quod de facto occurrere seipsum,
vt finem amati amicitiae primo concupiscitur boni, ratione cognoscitur:
quia omne concupiscibile concupiscitur & concupiscitur, non aliter, ergo sibi
similiter quod de facto occurrit ipsemet, vt deliberabilis, quantum est ex rerum or-
dine, probatur est, quia praecipit amato. Et quia rerum ordinem nulla tunc culpa
perturbat, ideo naturae ordinem facit, quantum ad occursum sequitur. Ve-
rum tamen esse occursum illi non necessario voluntas amplecti debet potest
non copiare & omittit, vt in litera dicitur, unde nihil obstat, quod boni aut bea-
titudinis primo occurrit, quod concupiscibile verum, occurrit, nec quod ipse
primo occurrit vt finis: ex hoc habet ratio, quod non voluntarie dicitur, quia
huius est praecipit amato: de seipso primo sollicitudinem sequitur, & sic fine
amatum amicitiae sequitur ipsum esse primum deliberabile: est enim sic finis, quod

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

¶ Num prima cogitatio hominis occurrens quam primum rationis usum habet
sit de seipso deliberare.

potest esse ad alium finem: & propterea non est falsum, ipsum esse finem,
nec impertinens intentioni conclusioni. Et per hoc patet solutio reliquarum
obiectionum.

¶ Num in aliquo veniale praedicti possit mortale cum solo originali.
¶ In eodem 6. articulo, quodlibet octuagesimae nonae, dubium adhuc super est in
terij argumenti respon-
sione: quia quod deli-
beratio de ipso fiat in re
potest quia deliberare in
tempore fit intra tem-
pus deliberationis mun-
dum, postea puer pec-
cat venialiter, puta cu-
tiosius videndo manifestum
equum inter deli-
berandum de fine: sic Inter art.
quod non teneatur ad
eligendum, finem debi-
tum ante terminatum
deliberationem, sequitur
quod poterit pecca-
re venialiter ante pec-
catum mortale: tamen
quod cito potest dat o-
peram deliberationi de
seipso.

¶ Ad hoc dicitur, quod
non quam cito potest
deliberare, qui inter de-
liberandum ad aliud di-
ueris quoniam enim vir-
tus vna fit maior se-
cunda dispersa, & a ma-
iori virtute citius fit
aliquid, quam a mino-
re, ceteris paribus, con-
sequens est, vt citius
deliberet non diuer-
tens: quam diuertere:
ac per hoc qui ad aliud
aspicit, vane, non quam
cito potest deliberare, li-
bere vni sua natura:
& sic reus est omissionis
praecipit, diuertendo,
non quam cito potest
deliberando, & quan-
uis non teneatur ante
terminum deliberatio-
nis eligere: tamen ta-
men ante terminum
lumen impedimentum ap-
ponere charitati, & pro-
pterea apponendo pec-
cat mortale ante ter-
minum: sicut delibera-
tione operam non dant
ante instant, quod ter-
minat deliberationem,
peccat omissione.

¶ Num in aliquo veniale praedicti possit mortale cum solo originali.
¶ In eodem 6. articulo, quodlibet octuagesimae nonae, dubium adhuc super est in
terij argumenti respon-
sione: quia quod deli-
beratio de ipso fiat in re
potest quia deliberare in
tempore fit intra tem-
pus deliberationis mun-
dum, postea puer pec-
cat venialiter, puta cu-
tiosius videndo manifestum
equum inter deli-
berandum de fine: sic Inter art.
quod non teneatur ad
eligendum, finem debi-
tum ante terminatum
deliberationem, sequitur
quod poterit pecca-
re venialiter ante pec-
catum mortale: tamen
quod cito potest dat o-
peram deliberationi de
seipso.

¶ Ad hoc dicitur, quod
non quam cito potest
deliberare, qui inter de-
liberandum ad aliud di-
ueris quoniam enim vir-
tus vna fit maior se-
cunda dispersa, & a ma-
iori virtute citius fit
aliquid, quam a mino-
re, ceteris paribus, con-
sequens est, vt citius
deliberet non diuer-
tens: quam diuertere:
ac per hoc qui ad aliud
aspicit, vane, non quam
cito potest deliberare, li-
bere vni sua natura:
& sic reus est omissionis
praecipit, diuertendo,
non quam cito potest
deliberando, & quan-
uis non teneatur ante
terminum deliberatio-
nis eligere: tamen ta-
men ante terminum
lumen impedimentum ap-
ponere charitati, & pro-
pterea apponendo pec-
cat mortale ante ter-
minum: sicut delibera-
tione operam non dant
ante instant, quod ter-
minat deliberationem,
peccat omissione.

¶ Num in aliquo veniale praedicti possit mortale cum solo originali.
¶ In eodem 6. articulo, quodlibet octuagesimae nonae, dubium adhuc super est in
terij argumenti respon-
sione: quia quod deli-
beratio de ipso fiat in re
potest quia deliberare in
tempore fit intra tem-
pus deliberationis mun-
dum, postea puer pec-
cat venialiter, puta cu-
tiosius videndo manifestum
equum inter deli-
berandum de fine: sic Inter art.
quod non teneatur ad
eligendum, finem debi-
tum ante terminatum
deliberationem, sequitur
quod poterit pecca-
re venialiter ante pec-
catum mortale: tamen
quod cito potest dat o-
peram deliberationi de
seipso.

¶ Ad hoc dicitur, quod
non quam cito potest
deliberare, qui inter de-
liberandum ad aliud di-
ueris quoniam enim vir-
tus vna fit maior se-
cunda dispersa, & a ma-
iori virtute citius fit
aliquid, quam a mino-
re, ceteris paribus, con-
sequens est, vt citius
deliberet non diuer-
tens: quam diuertere:
ac per hoc qui ad aliud
aspicit, vane, non quam
cito potest deliberare, li-
bere vni sua natura:
& sic reus est omissionis
praecipit, diuertendo,
non quam cito potest
deliberando, & quan-
uis non teneatur ante
terminum deliberatio-
nis eligere: tamen ta-
men ante terminum
lumen impedimentum ap-
ponere charitati, & pro-
pterea apponendo pec-
cat mortale ante ter-
minum: sicut delibera-
tione operam non dant
ante instant, quod ter-
minat deliberationem,
peccat omissione.

¶ Num in aliquo veniale praedicti possit mortale cum solo originali.
¶ In eodem 6. articulo, quodlibet octuagesimae nonae, dubium adhuc super est in
terij argumenti respon-
sione: quia quod deli-
beratio de ipso fiat in re
potest quia deliberare in
tempore fit intra tem-
pus deliberationis mun-
dum, postea puer pec-
cat venialiter, puta cu-
tiosius videndo manifestum
equum inter deli-
berandum de fine: sic Inter art.
quod non teneatur ad
eligendum, finem debi-
tum ante terminatum
deliberationem, sequitur
quod poterit pecca-
re venialiter ante pec-
catum mortale: tamen
quod cito potest dat o-
peram deliberationi de
seipso.

¶ Ad hoc dicitur, quod
non quam cito potest
deliberare, qui inter de-
liberandum ad aliud di-
ueris quoniam enim vir-
tus vna fit maior se-
cunda dispersa, & a ma-
iori virtute citius fit
aliquid, quam a mino-
re, ceteris paribus, con-
sequens est, vt citius
deliberet non diuer-
tens: quam diuertere:
ac per hoc qui ad aliud
aspicit, vane, non quam
cito potest deliberare, li-
bere vni sua natura:
& sic reus est omissionis
praecipit, diuertendo,
non quam cito potest
deliberando, & quan-
uis non teneatur ante
terminum deliberatio-
nis eligere: tamen ta-
men ante terminum
lumen impedimentum ap-
ponere charitati, & pro-
pterea apponendo pec-
cat mortale ante ter-
minum: sicut delibera-
tione operam non dant
ante instant, quod ter-
minat deliberationem,
peccat omissione.

¶ Num in aliquo veniale praedicti possit mortale cum solo originali.
¶ In eodem 6. articulo, quodlibet octuagesimae nonae, dubium adhuc super est in
terij argumenti respon-
sione: quia quod deli-
beratio de ipso fiat in re
potest quia deliberare in
tempore fit intra tem-
pus deliberationis mun-
dum, postea puer pec-
cat venialiter, puta cu-
tiosius videndo manifestum
equum inter deli-
berandum de fine: sic Inter art.
quod non teneatur ad
eligendum, finem debi-
tum ante terminatum
deliberationem, sequitur
quod poterit pecca-
re venialiter ante pec-
catum mortale: tamen
quod cito potest dat o-
peram deliberationi de
seipso.

¶ Ad hoc dicitur, quod
non quam cito potest
deliberare, qui inter de-
liberandum ad aliud di-
ueris quoniam enim vir-
tus vna fit maior se-
cunda dispersa, & a ma-
iori virtute citius fit
aliquid, quam a mino-
re, ceteris paribus, con-
sequens est, vt citius
deliberet non diuer-
tens: quam diuertere:
ac per hoc qui ad aliud
aspicit, vane, non quam
cito potest deliberare, li-
bere vni sua natura:
& sic reus est omissionis
praecipit, diuertendo,
non quam cito potest
deliberando, & quan-
uis non teneatur ante
terminum deliberatio-
nis eligere: tamen ta-
men ante terminum
lumen impedimentum ap-
ponere charitati, & pro-
pterea apponendo pec-
cat mortale ante ter-
minum: sicut delibera-
tione operam non dant
ante instant, quod ter-
minat deliberationem,
peccat omissione.

¶ Num in aliquo veniale praedicti possit mortale cum solo originali.
¶ In eodem 6. articulo, quodlibet octuagesimae nonae, dubium adhuc super est in
terij argumenti respon-
sione: quia quod deli-
beratio de ipso fiat in re
potest quia deliberare in
tempore fit intra tem-
pus deliberationis mun-
dum, postea puer pec-
cat venialiter, puta cu-
tiosius videndo manifestum
equum inter deli-
berandum de fine: sic Inter art.
quod non teneatur ad
eligendum, finem debi-
tum ante terminatum
deliberationem, sequitur
quod poterit pecca-
re venialiter ante pec-
catum mortale: tamen
quod cito potest dat o-
peram deliberationi de
seipso.

¶ Ad hoc dicitur, quod
non quam cito potest
del

¶ Vtrum lex sit aliquid rationis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apollolus ad Rom. 7. Video a-

liam legem in membris meis. &c. quia ratio non videtur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

¶ Præterea. In ratione non est nisi potentia, habitus & actus. sed lex non est in ipsa potentia rationis. Similiter etiam non est aliquid habitus rationis: quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est. nec etiam actus rationis est: quia cessante rationis actu lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

¶ Præterea. Lex mouet eos qui subiciuntur legi ad recte agendum: sed mouere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem: ut patet ex præmissis: ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem: secundum quod etiam Iurisperitus dicit. Quod placuit principi legis habet vigorem.

¶ SED CONTRA est, quod ad legem pertinet præcipere & prohibere: sed imperare est rationis, ut supra habitum est. Ergo lex est aliquid rationis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod lex quædam regula est & mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando quia obligat ad agendum, regula autem & mensura humanorum actuum est ratio: quæ est principium actuum humanorum, ut ex prædictis patet. Ratio enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis secundum Philosophum. In vnoquoque autem genere id, quod est principium, est mensura & regula illius generis: sicut unitas in genere numeri, & motus primus in genere motuum. vnde relinquatur quod lex sit aliquid pertinet ad rationem.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum lex sit regula quædam & mensura dicitur dupliciter esse in aliquo. Vno modo sicut in mensurante & regulante: & quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato & mensurato: & sic lex est in omnibus, quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quilibet inclinatio promouens ex aliqua lege, potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. & hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum, lex membrorum vocatur.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut in actibus exterioribus est considerare operationem & operatum: pura ædificationem & ædificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere & ratiocinari, & aliquid per huiusmodi actum constitutum, quod quidem in speculatiua ratione primo quidem est distinctio: secundo, enunciatio: tertio verò, syllogismus, vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica videtur quodammodo inclinatio in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod Philosophus docet in 7. Ethicorum. ideo est inuenire aliquid in ratione practica, quod ita se habeat ad operationem, sicut se habet propositio in ratione speculatiua ad conclusionem. & huiusmodi propositiones vniuersales rationis practica ordinata ad actiones habet rationem legis, quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando

vero habitualiter a ratione tenentur.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim mouendi a voluntate, ut supra dictum est. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem: sed voluntas de his quæ imperantur ad hoc, quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata: & hoc modo intelligitur, quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas, quam lex.

¶ Vtrum lex ordinatur semper ad bonum commune.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod lex non ordinatur semper ad bonum commune, sicut ad finem: Ad legem enim pertinet pericere & prohibere: sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

¶ Præterea. Lex dirigit hominem ad agendum: sed actus humani sunt in particularibus. Ergo & lex ad aliquid particulare bonum ordinatur.

¶ Præterea, Isidorus dicit in libro Etymologiarum, Si ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad priuatum bonum vnius, ergo.

¶ SED CONTRA est, quod Isidorus dicit in 3. Etymologiarum, quod lex est nullo priuato commodo: sed pro communi utilitate ciuium conscribitur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex quo quod est regula & mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum: vnde ad hoc oportet quod principaliter & maxime pertineat lex: primum autem principium in operatiu quorum est operatio practica est finis vltimus. Est autem vltimus finis humane vite felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. vnde oportet, quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus cum omnis pars ordinatur ad totum sicut imperfectum ad perfectum, vnus autem homo est pars communitatis perfectæ: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. vnde & Philosophus in prima distinctione legalium mentionem facit & de felicitate & communione politica. Dicit enim in 5. Ethicorum quod legalia iusta dicimus factiua & conseruatiua felicitatis, & particularium ipsius, politica communicatione. Perfecta enim communitas ciuitas est, vnde dicitur in 1. politica. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, & alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum: sicut ignis qui est maxime calidus est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ intantum dicuntur calida inquantum participant de igne. vnde oportet quod cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud præceptum de particulari opere, non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune, & ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod præceptum importat applicationem legis ad quæ ex lege regulari: ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines: & secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

¶ Ad secundum dicendum, quod operationes quidem sunt in particularibus: sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut nil constat firmiter secundum rationem speculatiua nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia: ita firmiter nihil constat per rationem practica, nisi per ordinationem ad vltimum finem qui est bonum commune: quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

¶ Vtrum ratio cuiuslibet sit factiua legis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod cuiuslibet ratio sit factiua legis. Dicit enim Apollolus ad Rom. 2. quod cum Gentes, quæ legem non habent naturaliter ea, quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex: hoc autem communiter de omnibus dicitur, ergo quilibet potest facere sibi legem.

¶ Præterea, Sicut Philosophus dicit in libro secundo Ethicorum, intentio

¶ Ad hoc dicitur, quod intentio legislatoris est, ut inducat hominem ad virtutem: sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuslibet hominis ratio est factiua legis.

¶ Præterea, sicut princeps ciuitatis est ciuitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus: sed princeps ciuitatis potest in ciuitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

¶ SED CONTRA est, quod Isidorus dicit in lib. Etymo. & habetur in decretis dicitur. 2. Lex est constitutio populi secundum quam maiores natu simul cum plebis aliquid sanxerunt. Non est ergo cuiuslibet facere legem.

¶ RESPONDEO dicendum, quod lex proprie primo & principaliter respicit ordinem ad bonum commune, ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gentis vice totius multitudinis, & ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet, quia & in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius proprius ille finis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative, sicut in regulato. & hoc modo vniuersique sibi est lex inquantum participat ordinem alicuius regulantis: vnde & ibidem subditur, Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.

¶ Ad secundum dicendum, quod persona priuata non potest inducere efficaciter ad virtutem, potest enim solum mouere, sed si sua motio non recipiatur, non habet vim coactiuam. quam debet habere lex ad hoc, quod efficaciter inducat ad virtutem: ut Philosophus dicit in 10. Ethicorum. hanc autem virtutem coactiuam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur: & ideo solus eius est leges facere.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut homo est pars domus, ita domus est pars ciuitatis: ciuitas autem est communis perfectæ, ut dicitur in primo Politico. & ideo sicut bonum vnius hominis non est vltimus finis, sed ad commune bonum ordinatur: ita etiam & bonum vnius domus ordinatur ad bonum vnius ciuitatis, quæ est communis perfectæ. vnde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta, vel statuta: non tamen quæ proprie habeant rationem legis.

¶ Vtrum promulgatio sit de ratione legis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis: sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis, quod promulgetur.

¶ Præterea, Ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum: sed non solum obligatur ad implendam legem illi, coram quibus promulgatur lex, sed etiam alijs. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

¶ Præterea, Obligatio legis extenditur etiam in futurum: quia leges faciunt negotiis necessitatem imponunt, ut iura dicunt: sed promulgatio fit ad præsentem: ergo promulgatio non est de necessitate legis.

¶ SED CONTRA est quod dicitur in Decretis quarta distinctio. quod leges instituuntur cum promulgantur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, lex imponitur alijs per modum regulæ & mensuræ. Regula autem & mensura imponitur per hoc, quod applicatur his, quæ regulantur & mesurantur. vnde ad hoc, quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis oportet quod ipsa applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. vnde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis: quæ nihil est aliud, quam quadam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, promulgatio legis nature est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum infundit naturaliter cognoscendam. ¶ Ad secundum dicendum, quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem obtemperandam, inquantum in eorum notitiam deuenit per alios, vel deuenire potest promulgatione facta. ¶ Ad tertium dicendum, quod promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem Scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. vnde Isidorus dicit in 1. Etymologiarum, quod lex a legendo vocata est, quia scripta est.

¶ AD SECUNDVM ergo dicendum, quod lex non est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative, sicut in regulato. & hoc modo vniuersique sibi est lex inquantum participat ordinem alicuius regulantis: vnde & ibidem subditur, Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.

¶ Ad secundum dicendum, quod persona priuata non potest inducere efficaciter ad virtutem, potest enim solum mouere, sed si sua motio non recipiatur, non habet vim coactiuam. quam debet habere lex ad hoc, quod efficaciter inducat ad virtutem: ut Philosophus dicit in 10. Ethicorum. hanc autem virtutem coactiuam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur: & ideo solus eius est leges facere.

QV AESTIO NON AGESIMA PRIMA. De legum diuersitate, in sex articulis diuisa.

EINDE considerandum est de diuersitate legum. Et circa hoc quaruntur sex.

¶ Primo, vtrum sit aliqua lex æterna. ¶ Secundo, vtrum sit aliqua lex humana. ¶ Tertio, vtrum sit aliqua lex diuina. ¶ Quarto, vtrum sit aliqua lex peccati.

¶ Vtrum sit aliqua lex æterna.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex alicuius imponitur, sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi, solus enim Deus fuit ab æterno, ergo nulla lex est æterna. ¶ Præterea, Promulgatio est de ratione legis: sed promulgatio non potuit esse ab æterno, quia non erat ab æterno, cui promulgaretur, ergo nulla lex potest esse æterna.

¶ Præterea, Lex importat ordinem ad finem, sed nihil est æternum quod ordinetur ad finem: solus enim vltimus finis est æternus, ergo nulla lex est æterna.

¶ SED CONTRA est, quod Aug. dicit in 1. de lib. arbit. Lex quæ summa ratio nominatur non potest euipiam intelligi nisi non incommutabilis æternæque videtur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, nihil est aliud lex, quam dictamen practice rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam.

¶ Super quatuor-
damque primam
dum et tertiam.

¶ Nunculo primo, se-
cundo & tertio eius-
dem questionis. collige-
re quod homo tribus le-
gibus eger ad sui rectitu-
dinem moralem, scilicet
secundum rationem, se-
cundum legem, & secun-
dum naturam.

¶ AD P R I M V M ergo dicendum, quod
ea, quae in seipsis non sunt, apud Deum exi-
stunt inquantum sunt ab ipso cognita &
praordinata: secundum illud Roma. 4. Qui
vocat ea, quae non sunt, tanquam ea quae
sunt. sic igitur aeternus diuinae legis conce-
pit, ut dicitur Proverb. 8. inde est quod huius-
modi legem oportet dicere aeternam.

¶ AD S E C U N D U M dicendum, quod promulga-
tio fit & verbo & scripto. & utroque modo
lex aeterna habet promulgationem ex parte
Dei promulgatis, quia & verbum diuinum
est aeternum, & scriptura libri vitae est aeterna.
sed ex parte creaturae auditus, aut in ip-
sientis non potest esse promulgatio aeterna.
¶ AD T E R T I U M dicendum, quod lex importat
ordinem ad finem actus in quantum scilicet
per eam ordinantur aliqua in finem: non
autem passivum, id est quod ipsa lex ordina-
tur ad finem, nisi per accidens in gubernan-
te, cuius finis est extra ipsum: ad quem e-
tiam necesse est, ut lex eius ordinetur: sed fi-
nis diuinae gubernationis est ipse Deus, nec
eius lex est aliud ab ipso: unde lex aeterna
non ordinatur in alium finem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum sit in nobis aliqua lex naturalis.

¶ AD S E C U N D U M sic proce-
ditur. Videtur quod non sit in
nobis aliqua lex naturalis. Suffi-
cienter enim homo gubernatur
per legem aeternam, dicit enim Augustinus in

¶ primo de lib. arb. quod lex aeterna est, quia iustum est ut omnia
sint ordinatissima, sed natura non abundat in superfluis, sicut
nec deficit in necessariis, ergo non est homini aliqua lex natu-
ralis.

¶ Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem:
ut supra habitum est, sed ordinatio humanorum actuum ad fi-
nem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationali-
bus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit
homo propter finem per rationem & voluntatem: ergo non est
aliqua lex homini naturalis.

¶ Præterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub
lege: sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter
lib. arb. quod præ aliis animalibus habet: cum igitur alia anima-
lia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali
subdatur.

¶ S E D C O N T R A est, quod Ro. 2. super illud, Cum gen-
tes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt,
dicitur glo. quod si non habent legem scriptam, habent tamen legem
naturalem: quia quilibet intelligit, & sibi conscius est quid
sit bonum & quid malum.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod sicut supradictum
est, lex cum sit regula & mensura, dupliciter potest esse in ali-
quo, vno modo, sicut in regulante & mensurante: alio mo-
do, sicut in regulato & mensurato: in quantum participat ali-
quid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur, unde
cum omnia, quae diuinae providentiae subdantur, a lege
aeterna regulantur & mensurantur, ut ex dictis patet, manifestum
est, quod omnia participant aliquantulum legem aeternam,
in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in
propriis actibus & finibus. Inter cetera autem rationalis creatura
excellentiore quodam modo diuinae providentiae subiacet,
in quantum & ipsa sit providentiae particeps, sicut & aliis
providens, unde & in ipsa participatur ratio aeterna, per quam
habet naturalem inclinationem ad debitum actum & finem.
Ex talis participatio legis aeternae in rationabili creatura
lex naturalis dicitur, unde cum Psalmo. 4. dixisset, sacrificare sa-

crificium iustitiae: quasi quibusdam quarentibus, quae sunt ius-
titiae opera, subiungit, Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?
Cui quaestioni respondens dicit, Signatur est super nos lumen
vultus tui, Domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discer-
nimus quid sit bonum & quid malum, quod pertinet ad natu-
ralem legem, nihil aliud sit quam impressio diuini luminis in
nobis, unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam par-
ticipatio legis aeternae in rationali creatura.

¶ AD P R I M V M ergo dicendum, quod ratio illa pro-
cederet si lex naturalis esset aliquid diuersum a lege aeterna, non
autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est.

¶ AD S E C U N D U M dicendum, quod omnis operatio rationis &
voluntatis deriuatur in nobis ab eo, quod est secundum natu-
ram, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio deriuatur a
principiis naturaliter notis: & omnis appetitus eorum, quae
sunt ad finem, deriuatur a naturali appetitu ultimi finis: & sic
etiam oportet, quod prima directio actuum nostrorum ad fi-
nem fiat per legem naturalem.

¶ AD T E R T I U M dicendum, quod etiam animalia irrationalia par-
ticipant rationem aeternam suo modo: sicut & rationalis crea-
tura: sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter
& rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura ratio-
nali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis, ut supra
dictum est. in creatura autem irrationali non participatur ratio-
naliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum sit aliqua lex humana.

¶ AD T E R T I U M sic proceditur. Videtur quod
non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est
participatio legis aeternae: ut dictum est, sed per
legem aeternam omnia sunt ordinatissima: ut Au-
gustinus dicit in 1. de lib. arb. ergo lex naturalis suffi-
cit ad omnia humana ordinanda: non est ergo
necessarium quod sit aliqua lex humana.

¶ Præterea, Lex habet rationem mensurae: ut dictum est, sed ra-
tio humana non est mensura rerum, sed potius econuerso: ut in
1. Metaph. dicitur, ergo ex ratione humana nulla lex proce-
dere potest.

¶ Præterea, Mensura debet esse certissima: ut dicitur in 10. Me-
taph. sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est in-
certum: secundum illud Sapientiae 9. Cogitationes mortalium
timidae, & incertae providentiae nostrae, ergo ex ratione huma-
na nulla lex procedere potest.

¶ S E D C O N T R A est, quod Augustinus in 1. de lib. arb. ponit
duas leges, vnam aeternam, & aliam temporalem, quam dicit
esse humanam.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod sicut supra dictum
est, lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem
processus esse inuenitur rationis practicae & speculativae, utra-
que enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones
procedit, ut superius habitum est. Secundum hoc ergo dicen-
dum est, quod sicut in ratione speculativa ex principiis inde-
monstrabilibus naturaliter cognitis produciuntur conclusio-
nes diuersarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis
naturaliter indita, sed per industriam rationis inuenta: ita etiam
ex praecipuis legis naturalis quasi ex quibusdam principiis,
communibus & indemonstrabilibus, necesse est, quod ratio hu-
mana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. &
iste particularis dispositiones adiuvent secundum rationem
humanam, dicuntur leges humanae obiectis aliis conditio-
nibus, quae pertinent ad rationem legis: ut supra dictum est.
Unde Tullius dicit in sua Rhetorica, quod initium iuris est a
natura profectum: deinde quaedam in consuetudinem ex vili-
tate rationis venerunt postea res a natura profectas, & consue-
tudinē probatas legum metus & religio sanxit.

¶ AD P R I M V M ergo dicendum, quod ratio humana non
potest participare ad plenum dictamen rationis diuinae: sed suo
modo & imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae
per naturalem participationem diuinae sapientiae inest nobis co-
gnitio quorundam communium principiorum, non autem cu-
iuslibet veritatis propria cognitio, sicut in diuina sapientia con-
tinetur ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo
participat legem aeternam secundum quaedam communia prin-
cipia, non autem secundum particulares directiones singulo-
rum, quae tamen in aeterna lege continentur. & ideo necesse est
vltius, quod ratio humana non procedat ad particulares
quasdam legum sanctiones.

¶ Ad

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio humana secundum le-
gem non ad regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt re-
gulae quaedam generales & mensurae omnium eorum, quae sunt
per hominem agenda: quorum ratio naturalis est regula & men-
sura, licet non sit mensura eorum, quae sunt a natura.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio practica est circa operabi-
lia: quae sunt singularia & contingencia, non autem circa neces-
saria sicut ratio speculativa. & ideo leges humanae non possunt
illam infallibilitatem habere, quam habent conclusiones demon-
strativae scientiarum. Nec oportet, quod omnis mensura sit om-
nimodo infallibilis & certa, sed secundum quod est possibile in
genere suo.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum fuerit necessarium esse aliquam legem diuinam.

¶ AD Q U A R T U M sic proceditur. Videtur
quod non fuerit necessarium esse aliquam
legem diuinam. Quia, ut dictum est, lex na-
turalis est quaedam participatio legis aeternae
in nobis: sed lex aeterna est lex diuina, ut
dictum est, ergo non oportet, quod præter
legem naturalem & leges humanas ab ea
deriuatas sit aliqua alia lex diuina.

¶ Præterea, Ecclesi. 15. dicitur, quod Deus dimisit hominem in
manu consilij sui: consilium autem est actus rationis, ut supra
habitum est, ergo homo dimissus est gubernationi suae rationis:
sed dictamen rationis humanae est lex humana, ut dictum est,
ergo non oportet, quod homo alia lege diuina gubernetur.

¶ Præterea, Natura humana est sufficientior irrationalibus crea-
turis: sed irrationalis creatura non habet aliquam legem diuinam,
præter inclinationem naturalem eis inditam, ergo mul-
tominus creatura rationalis debet habere aliquam legem diuinam
præter naturalem legem.

¶ S E D C O N T R A est, quod Dauid expetit legem a Deo
sibi poni dicens, Legem pone mihi Domine, in via iustificatio-
num tuarum.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod præter legem natura-
lem & legem humanam necessarium fuit ad directionem huma-
nae vitae habere legem diuinam, & hoc propter quatuor rati-
ones. Primo quidem, quia per legem dirigatur homo ad actus
propriis in ordine ad vltimum finem. & si quidem homo ordi-
naretur tantum ad finem, qui non excederet proportionem
naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet
aliquid directum ex parte rationis supra legem naturalem,
& legem humanam posita, quae ab ea deriuatur, sed quia ho-
mo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit pro-
portionem naturalis facultatis humanae (ut supra habitum est)
ideo necessarium fuit, ut supra legem naturalem & humanam
dirigeretur etiam ad suum finem lege diuinitus data. Secundo,
quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus
contingentibus & particularibus, contingit de actibus huma-
nis diuersorum esse diuersa iudicia ex quibus etiam diuersae
& contrariae leges procedunt, ut ergo homo abique omni du-
bitatione scire possit quid ei sit agendum & quid vitandum,
necessarium fuit, ut in actibus propriis dirigeretur per legem
diuinitus datam: de qua constat, quod non potest errare. Tertio,
quia de his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare
iudicium autem hominis, esse non potest de interioribus mo-
tibus, qui latent: sed solum, de exterioribus actibus, qui appa-
rent: & tamen ad perfectionem virtutis requiritur, quod in
vtrisque actibus homo rectus existat, & ideo lex humana non
potuit cohibere & ordinare sufficienter interiores actus: sed
necessarium fuit, quod ad hoc superueniret lex diuina. Quarto,
quia, sicut Augustinus dicit in primo, De lib. arbit. Lex humana
non potest omnia, quae male sunt, punire vel prohibere: quia
dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa
bona tollerentur, & impediretur utilitas boni communis: quod
est necessarium ad conuersationem humanam, ut ergo nullum
malum inprohibitum & impunitum remaneat, necessarium
fuit superuenire legem diuinam, per quam omnia peccata prohi-
bentur. Et istae quatuor causae tanguntur in Psalmo. 18. vbi di-
citur, Lex domini immaculata, id est nullam peccatorum turpitudi-
nem permittens, conuertens animas, quia non solum exterior-
es actus, sed etiam interiores dirigunt: Testimonium Domini fi-
dele, propter incertitudinem veritatis & rectitudinis, sapien-
tiam præstans paruulis, in quantum ordinat hominem ad super-
naturalem finem & diuinum.

¶ AD P R I M V M ergo dicendum, quod per naturalem le-
gem participatur lex aeterna secundum portionem capacitatis hu-

manae naturae: sed oportet ut alicui modo
dirigatur homo in vltimum finem super-
naturalem, & ideo superadditur lex diui-
nitus data per quam lex aeterna partici-
patur alicui modo.

¶ AD S E C U N D U M dicendum, quod consilium
est inquisitio quaedam: unde oportet, quod
procedat ex aliquibus principiis. Nec suf-
ficit, quod procedat ex principiis naturali-
ter inditis, quae sunt præcepta legis naturae
propter prædicta: sed oportet, quod super-
addantur quaedam alia principia, scilicet
præcepta legis diuinae.

¶ AD T E R T I U M dicendum, quod creatura
irrationalis non ordinatur ad altiore finem,
quam sit finis, qui est proportio-
natus naturali virtuti ipsarum: & ideo non
est similis ratio.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum lex diuina sit vna tantum.

¶ AD Q U I N T U M sic proceditur. Videtur
quod lex diuina sit vna tantum. Vnus enim
regis in vno regno est vna lex: sed totum
humanum genus comparatur ad Deum, si-
cut ad vnum regem: secundum illud Psal. 94.
Rex omnis terrae Deus est, ergo est vna tan-
tum lex diuina.

¶ Præterea, Lex omnis ordinatur ad finem,
quem legislator intendit in eis, quibus legem fert: sed vnum &
idem est quod Deus intendit in omnibus: secundum illud 1. ad
Timoth. 2. vult omnes homines saluos fieri, & in agnitionem
veritatis venire, ergo vna tantum lex diuina.

¶ Præterea, Lex diuina propinquior esse videtur legi aeternae quae
est vna, quam lex naturalis, quanto altior est reuelatio gratiae,
quam cognitio naturae: sed lex naturalis est vna omnium homi-
num: ergo multo magis lex diuina.

¶ S E D C O N T R A est, quod Apostolus dicit ad He-
braeos 7. Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat,
sed sacerdotium est duplex: ut ibidem dicitur, scilicet sacerdo-
tium Leuiticum, & sacerdotium Christi: ergo etiam duplex est
lex diuina, scilicet lex vetus & lex noua.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod sicut in primo di-
ctum est, distinctio est causa numeri. Duplitem autem inue-
niuntur aliqua distinguuntur. Vno modo sicut ea, quae sunt omnino
specie diuersa: ut equus & bos. Alio modo sicut perfectum &
imperfectum in eadem specie: sicut puer & vir. & hoc modo
lex diuina distinguitur in legem veterem & legem nouam, unde
Apostolus ad Galat. 3. comparat statum veteris legis statui
puerili existenti sub paedagogia, statum autem nouae legis com-
parat statui viri perfecti qui iam non est sub paedagogia. Atten-
ditur autem perfectio & imperfectio legis secundum tria, quae
ad legem pertinent (ut supra dictum est). Primo enim ad legem
pertinet, ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem (ut
supra dictum est) quod quidem potest esse duplex, scilicet bo-
num sensibile & terrenum, & ad tale bonum ordinabat direc-
te lex vetus, unde statim Exod. 2. in principio legis inuitatur
populus ad regnum terrenum Chananzorum. Et iterum bo-
num intelligibile & caeleste: & ad hoc ordinat lex noua, unde
statim Christus ad regnum caelorum in fine praedicationis
principio inuitauit, dicens, Poenitentiam agite appropinquabit
enim regnum caelorum Matth. 4. & ideo Augustinus dicit in 4. con-
tra Faustum, quod temporalium rerum promissiones in te-
stamento veteri continentur: & ideo vetus appellatur: sed
aeternae vitae promissio ad nonum pertinet testamentum. Se-
cundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum
ordinem iustitiae, in quo etiam superabundat lex noua legi ve-
teri, interiores actus animi ordinando: secundum illud Matth.
5. Nisi abundauerit iustitia vestra plusquam Scribarum & Pha-
riseorum non intrabitis in regnum caelorum: & ideo dicitur,
quod lex vetus cohibet manum, lex noua animum. Tertio ad
legem pertinet inducere homines ad obseruationes mandato-
rum, & hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum: lex
autem noua facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris in-
funditur per gratiam Christi quae lege noua confertur: sed lege
veteri figurabatur: & ideo dicit Augustinus contra Adamantiam Ma-
nicheum discipulum, quod brevis differentia est legis & euange-
lij, timor & amor.

¶ AD P R I M V M ergo dicendum, quod sicut paterfamili-
as in domo alia mandata proponit pueris & adultis: ita etiam
prima secundum S. Thom.

¶ Vnus

vnus rex Deus in vno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, & aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitem diuinorum.

Ad secundum dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum: secundum illud actum 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri. & ideo lex perfecte operatur nos saluos fieri. & ideo lex perfecte operatur nos saluos fieri. & ideo lex perfecte operatur nos saluos fieri.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum sit aliqua lex fomitis.



AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus in 2. Ethic. quod lex in ratione consistit: fomes autem non consistit in ratione, sed magis a ratione deuiat. ergo fomes non habet rationem legis.

Præterea, Omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non seruant, transgressores dicuntur, sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc, quod ipsum non sequitur, sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. ergo fomes non habet rationem legis.

Præterea, Lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est: sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum priuatum. ergo fomes non habet rationem legis.

RESPONDEO dicendum, quod Apostolus dicit Rom. 7. video legem aliam in membris meis repugnantem legi mentis meae.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, lex essentialiter inuenitur in regulante & mensurante, participatiue autem in eo, mensuratur & regulatur: ita quod omnis inclinatio vel ordinatio, quæ inuenitur in his, quæ subiecta sunt legi, participatiue dicitur lex, ut ex supra dictis patet. potest tamen in his, quæ subduntur legi aliqua inclinatio inueniri dupliciter a legatore. Vno modo inquantum directe suos inclinat subditos ad aliquid & interdum ad diuersos actus: secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, & alia est lex mercatorum: Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc, quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, transfert in le gem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legatore diuersæ creaturæ diuersas habent naturales inclinationes, ita ut quod vni est quodammodo lex alteri sit contra legem: ut si dicam quod furibundum esse, est quodammodo lex canis, est autem contra legem ouis, vel alterius manueri animalis. Est ergo hominis lex, quam

fortitur ex ordinatione diuina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur: quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem posset surrepere hominibus dum homo à Deo recessit, incurrat in hoc, quod feratur secundum impetum sensualitatis: & vnicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis à ratione recesserit: ut sic quodammodo bestias assimilatur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Psalm. 48. Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis. Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis: sed magis est deuiatio à lege rationis, sed inquantum per diuinam iustitiam homo destituitur originali iustitia & vigore rationis ipse impetus sensualitatis, qui cum ducit, habet rationem legis inquantum est poenalis, & ex lege diuina consequens hominem destitutum propria dignitate.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato prout inclinat ad malum: sic enim non habet rationem legis, ut dictum est, sed secundum quod sequitur ex diuina legis iustitiam, inquantum si diceretur lex esset, quod aliquis nobilis propter suam culpam ad seruilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de eo quod est lex quasi regula & mensura: sic enim deuians à lege transgressores constituitur: sic autem fomes non est lex, sed per quandam participationem, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem & tamen si consideretur inclinatio sensualitatis prout est in aliis animalibus sic ordinatur ad bonum commune, id est ad conseruationem naturæ in specie vel indiuiduo: & hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi: sed fomes dicitur, secundum quod ex rationis ordinem.

Q V A E S T I O N A G E S I M A
secunda, De effectibus legis in duos
articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de effectibus legis. Et circa hoc quaruntur duo. Primo, utrum effectus legis sit homines facere bonos. Secundo, utrum effectus legis sit imperare, vetare, permittere & punire: sicut legisperitus dicit.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum effectus legis sit facere homines bonos.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem: virtus enim est, quæ bonum facit habentem, ut dicitur in 2. Ethic. sed virtus est homini à solo Deo: ipse enim eam facit in nobis sine nobis: ut supra dictum est in distinctione virtutis ergo legis non est homines facere bonos.

Præterea, Lex non prodest homini nisi legi obediat: sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate: ergo bonitas præxigitur in homine ad legem: non igitur lex facit bonos homines.

Præterea, Lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est: sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent qui tamen in propriis non bene se habent: non ergo ad legem pertinet, quod faciat homines bonos.

Præterea, Quædam leges sunt tyrannicæ: ut Philosophus dicit in sua politica: sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem: non ergo legis est facere homines bonos.

RESPONDEO dicendum, quod Philosophus dicit in 2. Ethic. quod voluntas cuiuslibet legislatoris hæc est, ut faciat homines bonos.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, lex nihil est aliud quam dictamen rationis in prædicente, quo subditi gubernantur: cuiuslibet autem subditi virtus est, ut bene subdatur ei, à quo gubernatur: sicut virtus irascibilis & concupiscibilis in hoc consistit, quod sint bene obediens rationi: & per hunc modum virtus cuiuslibet subiecti est, ut bene subiaciat principanti, ut Philosophus dicit in primo Politicæ. Ad hoc autem ordinatur vnaqueque lex, ut obediat ei à subditis: unde manifestum est, quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit

bonos simpliciter, vel secundum quid, ut bonos latrones. Et cum dicitur, quod non in hoc intendit, quia alia est ratio subditi & hominis iam patet responso quod licet virtus subditi non sit eadem ratio, respectu tamen legis ad veram felicitatem in sub qua habet. Autem fieri homines bonos, eadem est ratio hominis & subditi: non secundum relationem significatam per ly subditus, sed secundum rationem fundantem subiectionem: homo enim ex hoc, quod homo ordinem habet ad se feratur mediante virtute propria.

¶ Num. vir bonus sit bonus ciuis.

In responsione ad tertium eundem articulum, dubium occurrit ex eo, quod Author videtur contradicere sibi & falsum dicere contra dicta, quæ quidem sibi quia in principio illius responsionis dicit, quod impossibile est, ut aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: & in calce dicit, quod duplex est virtus: ut ex supra dictis patet, scilicet acquisita & infusa. Ad vtrunque autem aliquid operatur operu assuetudo, sed diuersimode. Nam virtutem quidem acquisitam causat ad virtutem autem infusam disponit & eam iam habitam conseruat & promouet. & quia lex hoc datur, ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem tantum lex facit homines bonos. unde & Philosophus dicit in 2. Politicæ, quod legislatores assuefacientes faciunt bonos.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore poenæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis: quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum, unde & August. dicit in 3. Confess. quod turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars ciuitatis impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune ciuitatis bene se habeat nisi ciues sint virtuosus, ad minus illi quibus conuenit principari, sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod alij tantum sint virtuosus, quod principium mandatis obediant. ideo Philosophus dicit in 3. Politicæ, quod eadem est virtus principis & boni viri: non autem eadem est virtus cuiuslibet principis & boni viri.

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex: sed magis est quadam peruersitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod ciues sint boni: non enim habet de ratione legis, sed de ratione tyrannice.

¶ Num. eadem sit virtus boni viri, & boni principis.

In eadem responsione est aliud dubium: quia falsum videtur, quod eadem sit virtus boni viri & boni principis, nam virtus boni viri est moralis, principis vero politica. Et nihilominus voluntaria etiam videtur differentia inter necessitatem, virtutis simpliciter in principe, & non in ciue, nam sicut ad bonum communitatis sufficit, quod ciues subditi principum mandatis obedientia sit, sed ad bonum communitatis mandet, & exequatur quantum sua interest proportionatiter, sicut alij, quid enim ad communitatem magis de malitia priuata rectorum, quam ciuium, si ad commune omnes faciunt quod oportet: nulla enim apparet formalis differentia, sed solum secundum magnitudinem & minus. Constat enim, quod principis priuata malitia magis nocet, quia conspectus in se timen habet, non quod nocet per se commune bono, & malitia ciuium per accidens.

¶ Num. eadem sit virtus boni viri, & boni principis.

num commune ciuitatis, saltem in preparatione animi: non enim est recte dispositio secundum prudentiam & alias cardinales virtutes qui non est preparatus ad id, ad quod tenetur: & in habendo bonitatem simpliciter oportet, quod habeat bonitatem primum, quia est in se bonus: & consequenter, quia est pars bona: aliter non posset talis homo dici bonus nisi secundum quid. Si ergo homo est bonus, cum bonitas sua sit aut pars, aut pars bonitatis ciuilitatis impossibile est, quin sit recte commensuratus: commensuratus, quod est esse bonum ciuilitatis: contra eueniat, ut scilicet aliquis sit bonus ciuis, & non simpliciter bonus: quia bonum simpliciter confertur ex causa integra, bonum autem secundum quid ex aliquo particulari. Cuius autem bonus non vult bonitatem secundum quid importat: & ideo in littera dicitur, quod sufficit, quod obediatur mandatis principum, unde patet nullam esse contradictionem. Quod etiam nulla sit falsitas in digesto fides propter hominem per 11. h. heuicium, ex eo patet 3. in princ.

Lex enim omnis, præceptorum commune est, ut legis consilium dicitur idem est imperare quod præcipere: ergo alia tria supersunt.

Præterea, Effectus legis est, ut inducat subditos ad bonum: sicut supra dictum est: sed consilium est de meliori bono, quam præceptum, ergo magis pertinet ad legem consilium, quam præceptum.

Præterea, Sicut homo aliquis incitatur ad bonum per poenās, ita etiam per præmia: ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam & premiare.

Præterea, Intentio legislatoris est, ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est: sed ille qui solo metu poenarum obedit legi, non est bonus: nam timore seruili, qui est timor poenarum, est bonum aliquis faciat non tamen aliquid beneficit: ut August. dicit. non ergo videtur esse proprium legis, quod puniat.

SED CONTRA est, quod Isidorus dicit in 2. Ethicæ. Omnis lex aut perimit aliquid, ut vir fortis præmium petat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere: aut puniat, ut qui eadem fecerit, capite plestatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est, ut ex aliquo ad aliquid inducat: unde sicut in demonstratiue scientiis ratio inducit, ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit, ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præterea autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est. Sunt autem tres differentie humanorum actuum. Nam (sicut supra dictum est) quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, & respectu horum ponitur legis actus præcipere vel imperare.

¶ Num. eadem sit virtus boni viri, & boni principis.

In articulo secundo nihil aliud scribendum occurrit, nisi quod aduertat, quod quia de propriis actibus legis est sermo, ut responsiones ad argumenta insinuant: & permittit inter legis actus ponitur, quod solius superioris proprie est permittit. Alij autem non obuiantes malo, quam possunt, negligunt, aut tacitis potius quam permittentis excoent officium, nisi vident lege participatiue dicantur permittit, sicut accidit fratre permittente monium fratrem reuincere in malum, ut alibi habet secum testes secundum legem Domini pro communi bono & similibus.

¶ Num. eadem sit virtus boni viri, & boni principis.

In articulo secundo nihil aliud scribendum occurrit, nisi quod aduertat, quod quia de propriis actibus legis est sermo, ut responsiones ad argumenta insinuant: & permittit inter legis actus ponitur, quod solius superioris proprie est permittit. Alij autem non obuiantes malo, quam possunt, negligunt, aut tacitis potius quam permittentis excoent officium, nisi vident lege participatiue dicantur permittit, sicut accidit fratre permittente monium fratrem reuincere in malum, ut alibi habet secum testes secundum legem Domini pro communi bono & similibus.

¶ Num. eadem sit virtus boni viri, & boni principis.

QVAEST. XCIII.

Præcipit enim lex omnes actus virtutum ut dicitur in 5. Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, & respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes: & respectu horum lex habet permittere, & possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem, per quod inducitur lex ad hoc, quod sibi obediatur, est timor poenæ, & quantum ad hoc ponitur legis effectus punire.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut cessare à malo habet quandam rationem boni ita etiam prohibitio habet quandam rationem præcepti, & secundum hoc large accipiendo præceptum vniuersaliter lex præceptum dicitur.

Ad secundum dicendum, quod consilium non est proprius actus legis: sed potest pertinere etiam ad personam priuam, cuius non est condere legem: vnde etiam Apostolus 1. ad Cor. 7. cum consilium quoddam daret: dixit, Ego dico, non Dominus, & ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam premiare potest ad quemlibet pertinet condere poenam non pertinet nisi ad ministrum legis: cuius autoritate poena inferitur: & ideo premiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipiat assuefieri ad vitandum malum, & ad implendum bona propter meritum poenæ, perducitur quandoque ad hoc: quod delectabiliter & ex propria voluntate hoc faciat, & secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc, quod homines sint boni.

QVAESTIO NONAGESIMATER-
tia De lege æterna, in sex Ar-
ticulis diuisa.

DEINDE considerandum est de singulis. Et primo, de lege æterna. Secundo, de lege naturali. Tercio, de lege humana. Quarto, de lege veteri, Quinto, de lege noua, quæ est lex Euangelij. De sexta autem lege, quæ est lex hominis, sufficiat quod dictum est, cum de peccato originali ageretur.

Circa primum queruntur sex. Primo, quid sit lex æterna. Secundo, utrum sit omnibus nota. Tercio, utrum omnis lex ab ea deriuetur. Quarto, utrum necessaria subiiciantur legi æternæ. Quinto, utrum contingantia naturalia subiiciantur legi æternæ. Sexto, utrum omnes res humanæ ei subiiciantur.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est vna tantum: sed rationes rerum in mente diuina sunt plures. Dicit enim Aug. in lib. 8. quæst. quod Deus singula fecit propriis rationibus, ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente diuina existens.

Præterea, De ratione legis est, quod verbo promulgetur: vt supra dictum est. Sed verbum in diuinis dicitur essentialiter (vt in primo habito est) ratio autem dicitur essentialiter, non igitur idem est lex æterna quod ratio diuina.

Præterea, Aug. dicit in lib. de vera religione, Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur. Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna, ergo veritas est lex æterna: sed non est eadem ratio veritatis & rationis, ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in 1. De lib. arb. quod lex æterna est summa ratio cui semper obtemperandum est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum, quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum, quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur, & sicut ratio rerum fiendarum per artem, vocatur ars vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obinet, seruatis aliis, quæ supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est vniuersarum rerum: ad quas comparatur, sicut artifex ad artificiana: vt in primo habito est. Est etiam gubernator omnium actuum & motionum, quæ inveniuntur in singulis creaturis: vt etiam in primo habito est. Vnde sicut ratio diuinæ sapientie in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel index ita ratione diuine sapientie mouentis omnia ad debitum finem obinet rationem legis: & secundum hoc lex æterna nihil aliud est, quam ratio diuinæ sapientie, secundum quod est directiua omnium actuum & motionum.

ARTIC. I. ET II.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Aug. loquitur ibi de rationibus idealibus quæ respiciunt proprias naturas singularem rerum: & ideo in eis inveniuntur quædam distinctio & pluralitas secundum diuersos respectus ad res: vt in primo habito est. Sed lex dicitur directiua actuum in ordine ad bonum commune: vt supra dictum est. Ea autem quæ sunt in seipsis diuersa, considerantur vt vnum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune: & ideo lex æterna est vna, quæ est ratio huius ordinis.

Ad secundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, & ea quæ verbo exprimitur. Verbum enim vocale est quoddam ab ore hominis prolutum: sed hoc verbo exprimitur, quæ verbis humanis significantur, & eadem ratio est de verbo hominis mentali: quod nihil est aliud, quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea, de quibus cogitat. Sic igitur in diuinis ipsum verbum quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur: sed omnia quæcumque sunt in scientia patris, siue essentia, siue personalia siue etiam Dei opera exprimitur hoc verbo: vt patet per Aug. in 1. De Trin. & inter cetera, quæ hoc verbo exprimitur, etiam ipsa lex æterna verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur, quod lex æterna personaliter in diuinis dicatur: appropriatur tamen filio propter conuenientiam, quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus diuini aliter se habet ad res, quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus à rebus: vt scilicet conceptus hominis non fit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc, quod consonat rebus. Ex hoc enim, quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est. Intellectus vero diuinus est mensura rerum, quia vnaqueque res intantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum diuinum: vt in primo dictum est. & ideo intellectus diuinus est verus secundum se, vnde ratio eius est ipsa veritas.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum lex æterna sit omnibus nota.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod lex æterna non sit omnibus nota. Quia, vt dicit Apostolus 1. ad Cor. 2. non nouit nisi Spiritus Dei: sed lex æterna est quædam ratio in mente diuina existens, ergo omnibus est ignota nisi soli Deo.

Præterea, Sicut Aug. dicit in lib. de lib. arb. Lex æterna est quæ iustum est, vt omnia sint ordinatissima, sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima: ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

Præterea, Aug. dicit in lib. de vera religione quod lex æterna est de qua homines indicare non possunt: sed sicut in 1. Ethic. dicitur, vniuersique bene iudicat quæ cognoscit, ergo lex æterna non est nobis nota.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. De lib. arb. quod æternæ legis notio nobis impressa est.

RESPONDEO dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest. Vno modo in seipso, alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius inuenitur: sicut aliquis non videns Solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quod legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipso est nisi solus Deus & beati, qui Deum per essentiam vident: sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem: omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio & participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis: vt Aug. dicit in lib. de vera religione. Veritatem autem omnes aliquantulum cognoscunt ad minus quantum ad principia communia legis naturalis in aliis veris quidem plus & quidam minus participant de cognitione veritatis. & secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci à nobis non possunt: sed tantum in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Ad secundum dicendum, quod legem æternam etsi vniuersique cognoscunt pro sua capacitate secundum modum prædictum: nullus tamen eam comprehendere potest. Non enim totaliter manifestari potest per suos effectus: & ideo non oportet, quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quod iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter.

QVAEST. XCIII.

¶ Vtrum omnis lex æterna deriuetur.

OMNIO primo articulo, cuius diffinitiones in prima parte clare sunt: & secundo, quia clare est in tertio dubium occurrere: quia auctor dicitur videtur ab intentione, aut fallum dicere, quum dicit rationes in seriorum gubernationum sunt quæcumque alia leges præter æternam. Si namque de omni lege præter æternam loquitur, fallum dicitur, quia lex diuina non est ratio inferioris gubernationis, sed dei: & est alia ab æternæ, vt patet in q. 91. Si autem non intendit de lege diuinæ, non habetur conclusio intentæ, scilicet quod omnis lex ab æternæ deriuatur.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non omnis lex æterna deriuetur. Est enim quædam lex totius: vt supra dictum est. Ipsa autem non deriuatur à lege diuinæ, quæ est lex æternæ: ipsam enim pertinet prudentia carnis qua Apostolus dicit ad Rom. 8. quod legi dei non potest esse subiecta, ergo non omnis lex procedit à lege æternæ.

Præterea, à lege æternæ nihil iniquum procedere potest: quia sicut dictum est, lex æterna est secundum quam iustum est, vt omnia sint ordinatissima: sed quædam leges sunt iniquæ: secundum illud 1. Th. 2. Vt qui condunt leges iniquas ergo non omnis lex procedit à lege æternæ.

Præterea, Aug. dicit in 1. de lib. arb. quod lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per diuinam providentiam vindicantur: sed ratio diuinæ providentiæ est lex æternæ: vt dictum est. Ergo nec etiā omnis lex recta procedit à lege æternæ.

SED CONTRA est, quod Proter. 8. diuina Sapientia dicit, Per me reges regnant & legum conditores iusta decernunt. Ratio autem diuinæ sapientie est lex æternæ: vt supra dictum est. Ergo omnes leges à lege æternæ procedunt.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, lex importat rationem quandam directiuam actuum ad finem. In omnibus autem mouentibus ordinantibus, oportet quod virtus secundi mouentis deriuetur à virtute mouentis primi: quia mouens secundum non mouet nisi in quantum mouetur à primo, vnde in omnibus gubernationibus idem videmus, quod ratio gubernationis à primo gubernante ad secundos deriuatur: sicut ratio eorum, quæ sunt agenda in ciuitate deriuatur à rege per præceptum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum deriuatur ab architecto ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est, quod omnes rationes gubernationis, quæ sunt in inferioribus gubernationibus, à lege æternæ deriuentur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernationum sunt quæcumque alia leges præter æternam vnde omnes leges in quantum participant de ratione recta, intantum deriuantur à lege æternæ. Et propter hoc Aug. dicit in 1. De lib. arb. q. in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege æternæ homines sibi deriuauerunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, in quantum est poena consequens diuinam iustitiam, & secundum hoc manifestum est, quod deriuatur à lege æternæ. In quantum vero inclinatur ad peccatum, sic contrarietur legi dei, & non habet rationem legis: vt ex supra dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam, & secundum hoc manifestum est, quod à lege æternæ deriuatur.

ARTIC. III. IIII. ET V.

¶ Vtrum necessaria & æterna subiiciantur legi æternæ.

IN articulo 4. & 5. & 6. ciuile quæstiones nihil aliud occurrunt, nisi quod in 5. articulo notum est, nullus proprie loquendo, suis actibus legem imponit, & hoc pro difficultate illius datur legibus, multa autem diriguntur lege diuina, quæ dirigi non possunt humana: plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Vnde hoc ipsum, quod lex humana non se intromittit de his, quæ dirigere non potest, ex ordine legis eterne provenit. Secus autem esset si approbaret ea, quæ lex æterna reprobat. Vnde ex hoc habetur quod lex humana non deriuatur à lege æternæ: sed quod non perfecte eam assequi possit.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum necessaria & æterna subiiciantur legi æternæ.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod necessaria & æterna subiiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur: sed voluntas diuina est rationabilis, cum sit iusta, ergo rationi subditur legi æternæ. Voluntas Dei est autem aliquid æternum, ergo etiam æternæ & necessaria legi æternæ subduntur.

Præterea, Quicquid subiicitur regi, subiicitur legi regis. Filius autem (vt dicitur 1. ad Cor. subiectus erit Deo & patri cum tradiderit ei regnum) ergo Filius, qui est æternus, subiicitur legi æternæ.

Præterea, Lex æternæ est ratio diuine providentiæ: sed multa necessaria subduntur diuine providentiæ sicut permanentia substantiarum incorporalium & corporum celestium, ergo legi eterne subduntur etiam necessaria.

SED CONTRA est, quæ sunt necessaria impossibile est aliter se habere, vnde cohibitione non indigent: sed imponitur homini lex, vt cohibeatur à malis, vt ex supra dictis patet: ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, lex æterna est ratio diuine gubernationis, subduntur legi eterne: quæ vero gubernationi eterne non subduntur, neque legi eterne subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his, quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea, quæ per homines fieri possunt: quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humane, scilicet quod homo habeat animam, vel manum, aut pedes. Sic igitur legi æternæ subduntur omnia, quæ sunt à rebus à Deo creatis, siue sint contingentia, siue sint necessaria, ea vero quæ pertinent ad naturam vel essentiam diuinam, legi eterne non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Vno modo quantum ad ipsam voluntatem, & sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia eius, non subditur gubernationi diuine, neque legi eterne: eundem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate diuina, quantum & ipsa quæ Deus vult circa creaturas, quæ quidem subiecta sunt legi æternæ, in quantum horum ratio est in diuina sapientia: & ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis: alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad secundum dicendum, quod Filius Dei non est à Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. & ideo non subditur diuine providentiæ aut legi æternæ: sed magis ipse est lex æterna per quandam appropriationem: vt patet per Aug. in lib. de vera religione. Dicitur autem esse subiectus patri ratione humane nature, secundum quam etiam pater dicitur esse maior eo. Tertium concedimus, quia procedit de naturis creatis.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 5. Metaph. quædam necessaria habent causam suam necessitatibus, & sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio: & hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in comuni, intantum cohiberi dicuntur, in quantum non possunt aliter facere, quam de eis disponatur.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum naturalia contingentia subiiciantur legi æternæ.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod naturalia contingentia non subiiciantur legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, vt supra dictum est. Sed promulgatio potest fieri nisi ad rationem, creaturas rationales quibus potest aliquid denari.

AD PRIMVM ergo dicendum quod omnia ista precepta legis nature in quantum referuntur ad vnum primum preceptum habent rationem vnius legis naturalis.
Ad secundum dicendum, quod omnes huiusmodi inclinationes quarumcumque partium nature humane (puta concupiscibilis & irascibilis) secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem & reducuntur ad vnum primum preceptum: ut dictum est. & secundum hoc sunt multa precepta legis nature in seipsis: quia tamen communicant in ista radice.
Ad tertium dicendum, quod ratio est in se vna sit, tamen est ordinata omnino, quia ad homines spectant: & secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea, quae ratione regulari possunt.

ARTICVLVS III.

Ad primum: omnes actus virtutum sunt de lege nature.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege nature. Quia ut supra dictum est, de ratione legis est, ut ordinetur ad bonum commune, sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum priuatum alicuius: ut patet precipue in actibus temperantie: non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

Præterea, Omnia peccata aliquibus virtutibus actibus opponuntur, igitur omnes actus virtutum sunt de lege nature, videtur ex consequenti, quod omnia peccata sint contra naturam, quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

Præterea, In his, quæ sunt secundum naturam, omnes conueniunt, sed in actibus virtutum non omnes conueniunt: aliquid enim est virtuosum vni, quod est alteri vitiosum, ergo non omnes actus virtutum sunt de lege nature.

SED CONTRA est, quod Damascenus dicit in 3. li. quod virtutes sunt naturales, ergo & actus virtuosus subiacent legi nature.

RESPONDEO dicendum, quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus. Vno modo in quantum sunt virtuosus: alio modo in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquimur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturæ, dictum est enim, quod ad legem naturæ pertinet omne illud, ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinator autem vnumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum, unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quod agat secundum rationem: & hoc est agere secundum virtutem unde secundum hoc omnes actus virtuosus sunt de lege naturali: dicitur enim hoc naturaliter vnicuique propria ratio, ut virtuosus agat. Sed si loquimur de actibus virtuosis secundum seipsos (prout scilicet in propriis speciebus considerantur) sic non omnes actus virtuosus sunt de lege nature, multa enim secundum virtutem sunt, ad quæ natura non primo inclinatur: sed per rationis inquisitionem ea homines adiuuenerunt quasi vtilia ad bene viuendum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscencias naturales cibi & potus & venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune nature: sicut & alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis: & secundum hoc omnia peccata in quantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam: ut patet per Damascenum in 2. li. vel illa, quæ est communis homini & aliis animalibus, & secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam: sicut contra commixtionem maris & foemine, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis, sic enim propter diuersas hominis condiciones contingit, quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosus tanquam eis proportionati & conuenientes: qui tamen sunt aliis vitiosi tanquam eis non proportionati.

ARTICVLVS IIII.

Ad primum: lex nature est vna apud omnes.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod lex nature non sit vna apud omnes. Dicitur enim in decretis, dist. 1. quod ius naturale est quod in Lege & in Evangelio continetur: sed hoc non est commune omnibus: quia ut dicitur Rom. 10. Non omnes obediunt Evangelio, ergo lex naturalis non est vna apud omnes.

Præterea, Quæ sunt secundum legem, iusta esse dicuntur: ut dicitur in 1. Ethicorum, sed in eo. lib. dicitur quod nihil est iustum apud omnes quin apud aliquos diuersificetur, ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

Præterea, Ad legem naturæ pertinet id, ad quod homo secundum naturam suam inclinatur: ut supra dictum est, sed diuersi homines naturaliter ad diuersa inclinantur: alij quidem ad concupiscenciam voluptuorum, alij ad desideria honorum, alij ad alia, ergo non est vna lex naturalis apud omnes.

SED CONTRA est, quod Isidorus dicit in libro Etymologiarum, ius naturale est commune omni nationi.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ad legem naturæ pertinent ea, ad quæ homo naturaliter inclinatur: inter quæ homini proprium est, ut inclinatur ad agendum secundum rationem: ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere: ut patet ex primo Philosopho. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculatiua & aliter practica: quia enim ratio speculatiua præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu inuenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut & in principiis communibus: sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humane: & ideo si in communibus sit aliqua magis inuenitur defectus. Sic igitur in speculatiua est eadem veritas apud omnes tam in principiis, quam in conclusionibus: licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operatiua autem non est eadem veritas, vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia: & apud illos, apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur potest quod quantum ad communia principia rationis siue speculatiua, siue practica, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes & æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculatiua est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota. Apud omnes enim verum est, quod triangulus habet tres angulos æquales, duobus rectis, quamuis hoc non sit omnibus notum: sed quantum ad proprias conclusiones rationis practica, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes: nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est & verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda, & hoc quidem in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere, quod sit damnosum: & per consequens irrationabile si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam: & hoc tanto magis inuenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sint reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures condiciones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo, vel non reddendo. Sic igitur dicendum est, quod lex nature quantum ad prima principia communia est eadem apud omnes & secundum rectitudinem & secundum notitiam: sed ut in paucioribus potest deficere, & quantum ad rectitudinem propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam nature generabiles & corruptibiles deficiunt, ut in paucioribus propter impedimenta) & etiam quantum ad notitiam: & hoc propter hoc quod aliqui habent deprauatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine seu ex mala habitudine nature: sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum (cum tamen sit expresse contra legem naturæ) ut refert Iulius Caesar in lib. de bello Gallico.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia, quæ in lege & in Evangelio continentur, sint de lege nature: cum multa tradantur ibi supra naturam: sed quia ea quæ sunt de lege nature, plenarie ibi traduntur: unde cum dixisset Gratianus, quod ius naturale est quod in lege & in Evangelio continetur, statim explicando subiunxit, Quo quilibet iubetur alij facere quod sibi vult fieri.

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his, quæ sunt naturaliter iusta, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivate, quæ in pluribus habent rectitudinem, & ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis, sic enim propter diuersas hominis condiciones contingit, quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosus tanquam eis proportionati & conuenientes: qui tamen sunt aliis vitiosi tanquam eis non proportionati.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscencias naturales cibi & potus & venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune nature: sicut & alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis: & secundum hoc omnia peccata in quantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam: ut patet per Damascenum in 2. li. vel illa, quæ est communis homini & aliis animalibus, & secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam: sicut contra commixtionem maris & foemine, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis, sic enim propter diuersas hominis condiciones contingit, quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosus tanquam eis proportionati & conuenientes: qui tamen sunt aliis vitiosi tanquam eis non proportionati.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod lex nature non sit vna apud omnes. Dicitur enim in decretis, dist. 1. quod ius naturale est quod in Lege & in Evangelio continetur: sed hoc non est commune omnibus: quia ut dicitur Rom. 10. Non omnes obediunt Evangelio, ergo lex naturalis non est vna apud omnes.

Præterea, Quæ sunt secundum legem, iusta esse dicuntur: ut dicitur in 1. Ethicorum, sed in eo. lib. dicitur quod nihil est iustum apud omnes quin apud aliquos diuersificetur, ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

Præterea, Ad legem naturæ pertinet id, ad quod homo secundum naturam suam inclinatur: ut supra dictum est, sed diuersi homines naturaliter ad diuersa inclinantur: alij quidem ad concupiscenciam voluptuorum, alij ad desideria honorum, alij ad alia, ergo non est vna lex naturalis apud omnes.

Ad

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur & imperat aliis potentis, ita oportet, quod omnes inclinationes naturales ad alias potentis pertinentes ordinentur secundum rationem, unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ARTICVLVS V.

Ad primum: lex nature mutari potest.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod lex nature mutari possit. Quia super illud Ecclesi. 17. Addidit eis disciplinam & legem vitæ, ut dicit glossa, legem literæ quantum ad correctionem legis naturalis scribi voluit: sed illud quod corrigitur, mutatur: ergo lex naturalis potest mutari.

Præterea, Contra legem naturalem est occisio innocentis, & etiam adulterium & furctum: sed ista inueniuntur esse mutata a Deo: puta cum Deus præcepit Abraham, quod occideret filium innocentem: ut habetur Gen. 22. Et cum præcepit Iudas, ut mutata Aegyptiorum gens subiret: ut habetur Exod. 12. Et cum præcepit Osee, ut uxorem fornicariam acciperet: ut habetur Osee 1. ergo lex naturalis potest mutari.

Præterea, Isidorus dicit in libro Etymologiarum, quod communis omnium possessio & vna libertas est de iure naturali: sed hæc videmus esse mutata per leges humanas, ergo videtur, quod lex naturalis sit mutabilis.

SED CONTRA est, quod dicitur in Decretis distinct. 5. Naturale ius ab exordio rationalis creature nec variatur tempore, sed immutabile permanet.

RESPONDEO dicendum, quod lex naturalis potest intelligi dupliciter. Vno modo per hoc, quod aliquid ei addatur: & sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam vtilia, tam per legem diuinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis: ut scilicet aliquid de lege naturali quod prius fuit secundum legem naturalem: & sic quantum ad prima principia legis nature, lex nature est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper, quod lex naturalis habet, potest tamen mutari & in aliquo particulari & in paucioribus propter aliquas speciales causas impediens obseruantiam talium præceptorum, ut supra dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis: vel quia, per legem scriptam suppletur, quod legi nature deerat: vel quia lex nature in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat intantum, ut existimarent esse bona, quæ naturaliter sunt mala, & talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes, quam innocentes, quæ quidem naturalis mors diuina potestate inducitur propter peccatum originale: secundum illud 1. Regum 2. Dominus mortificauit, & viuificauit, & ideo absque aliqua iniustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicunque homini, vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei diuinitus traditam, unde ad quamecunque mulierem aliquis accedat ex mandato diuino, non est adulterium, nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ, quicquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus vniuersi forum, non accipit absque voluntate domini: quod est furari. Nec solum in rebus humanis, quicquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus, quicquid a Deo fit, est naturale quodammodo: ut in primo dictum est.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Vno modo, quia ad hoc natura inclinatur: sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non inducit contrarium: sicut possemus dicere, quod hominem esse nudum esse de iure naturali: quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adiuuenit, & hoc modo communis omnium possessio & omnium vna libertas, dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum & seruus non sunt inducitur a natura, sed per hominum rationem ad vtilitatem humanæ vitæ, & sic etiam in hoc lex nature non est mutata nisi per additionem.

Ad primum: lex nature potest a corde hominis aboleri.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod lex nature potest a corde hominis aboleri. Quia Rom. 7. ad 1. super illud, Cum Gentes quæ legem non habent, &c. dicit glossa, quod in interiori homine per gratiam innouato, lex iustitiæ inscribitur, quam delet uerat culpa: sed lex iustitiæ est lex nature, ergo lex nature potest deleri.

Præterea, Lex gratiæ est efficacior, quam lex nature: sed lex gratiæ deletur per culpam, ergo multo magis lex nature potest deleri.

Præterea, Illud quod lege statuitur, inducitur quasi iustum: sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ, ergo lex nature potest a cordibus hominum aboleri.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in 2. Confess. Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec vlla quidem delet iniquitas: sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis, ergo lex naturalis deleri non potest.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota, quædam autem secundaria præcepta magis propria: quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in vniuersali: deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile propter concupiscenciam vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est. Quantum vero ad alia præcepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculatiuis errores contingunt circa conclusiones necessarias) vel etiam propter prauas consuetudines & habitus corruptos: sicut apud quosdam non reputabatur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit ad Romanos 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod culpa delet legem nature in particulari: non autem in vniuersali: nisi forte quantum ad secunda præcepta legis nature eo modo quo dictum est.

Ad secundum dicendum, quod gratia est sit efficacior quam natura: tamen natura essentialior est homini, & ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis nature: contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quæ sunt iniqua.

quinta De lege humana, in quatuor articulis diuisa.

DE INDE considerandum est de lege humana. Et primo, quidem de ipsa lege secundum se. Secundo, de potestate eius. Tercio, de eius mutabilitate.

Et circa primum quæruntur quatuor. Primo, de vniuersali ipsius. Secundo, de origine eius. Tercio, de qualitate ipsius. Quarto, de diuisione eiusdem.

ARTICVLVS I.

Ad primum: fuerit vtilis aliqua leges poni ab hominibus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non fuerit vtile aliquas leges poni ab hominibus. Intentionem enim cuiuslibet legis est, ut per ea homines fiant boni: sicut supra dictum est. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarij per monitiones, quam coacti per leges: ergo non fuit necessarium leges ponere.

Præterea, Sicut dicit Philosophus in 5. Ethicorum. Ad iudicem confugiunt homines sicut ad iustum animarum: sed iustitia animata est melior, quam inanimata, quæ legibus continetur: ergo melius fuisset, ut executio iustitiæ committeretur arbitrio iudicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

Præterea, Lex omnis directiua est actuum humanorum, ut ex supradictis patet: sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea, quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, iustitienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspicit singula: ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos, quam aliqua lege posita, ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

SED

SED CONTRA est quod Isidorus dicit in libro Etymolog. Facit sunt leges, ut earum metu humana coerceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia: & in ipsi improbis formidatio supplicio refragetur nocendi facultas: sed hæc sunt necessaria maxime humano generi: ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem: sed ipsa virtutis perfectio necesse est, quod homini adveniat per aliquam disciplinam: sicut etiam videmus, quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus: puta in cibo & vestitu, quorum initia quædam habet a natura, scilicet rationem & manus: non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum & cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili inveniuntur homines sibi sufficiens: quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus: ad quas præcipue homines sunt prout, & maxime iuvenes, circa quos est efficacior disciplina: & ideo oportet, quod hominibus disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio fortiantur: & quidem quantum ad illos iuvenes, qui sunt prout ad actus virtutum ex bona dispositione nature, vel consuetudine, vel maxime divino munere: sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi & ad vitia prout, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit, quod per vim vel metum cohererentur a malo: ut scilicet sic male facere desisterent, & alii quietam vitam redderent, & ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, & sic fierent virtuosius. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenæ, est disciplina legum: unde necessarium fuit ad pacem hominum & virtutem, quod leges ponerentur: quia sicut Philosophus dicit in primo Politicæ: sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium: sic, si sit separatus a lege, & iustitia, est pessimum omnium: quia homo habet animam rationis ad expellendas concupiscentias & fœritas, quæ non habent alia animalia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis, quam coactione: sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi coantur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit primo Rhet. Melius est omnia ordinari leges, quam dimittere iudicium arbitrio: & hoc propter tria. Primum quidem, quia facilius est muenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundum, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit: sed iudicia de singularibus factis sunt ex calore nature, quod abest: Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo vno facto. Tertio, quia leges iudicant in universali & de futuris: sed homines iudicant de singulis exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo vno facto. Tertio, quia leges iudicant in universali & de futuris: sed homines iudicant de singulis exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo vno facto.

iudicis non inveniuntur in multis: & quia flexibilis est: ideo necessarium fuit in quibusque est possibile legem determinare quid iudicandum sit, & paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum, quod quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendere necesse est committere iudicibus, ut ibidem Philosophus dicit, puta de eo quod est factum esse, vel non esse, & de aliis huiusmodi.

ARTICVLVS II.
¶ Verum totum lex humanum præstet a lege naturali.



SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non omnis lex humanus posita, a lege naturali deriuatur. Dicit enim Philosophus in quinto Ethicorum, quod iustum legem est, quod principio quidem nihil differt, verum sic vel aliter fiat: sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt verum vel aliter fiat: ergo ea, quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia deriuantur a lege nature.

Præterea, ius positum dividitur contra ius naturale: ut patet per Isidorum in libro Etymolog. & per Philosophum in quinto Ethicorum sed ea, quæ deriuantur a principiis communibus legis nature (sicut conclusiones) pertinent ad legem nature, ut supra dictum est: ergo ea, quæ sunt de lege humana, non deriuantur a lege nature.

Præterea, Lex nature est eadem apud omnes. Dicit enim Philosophus in 5. Ethicorum: quod naturale ius est quod ubique habet eandem potentiam: si igitur leges humanæ a naturali lege deriuarentur, sequeretur etiam quod ipse essent eadem apud omnes: quod patet esse falsum.

Præterea, Eorum quæ a lege naturali deriuantur potest aliqua ratio assignari: sed non omnium quæ a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Iurisperitus dicit: ergo non omnes leges humanæ deriuantur a lege naturali.

SED CONTRA est quod Tullius dicit in sua Rhetorica. Res a natura profectas & consuetudine probatas legum metus & religio sanxit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit in 1. De lib. arb. Non videtur esse lex, quæ iusta non fuerit: unde in quantum habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis, in rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo, quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex nature, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitas posita in quantum habet de ratione legis, in quantum a lege nature deriuatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.

Sed sciendum est, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derinari. Vno modo, sicut conclusiones ex principiis alio modo, sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primum quidem modus similis est ei, quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstratiue producuntur. Secundo vero modo simile est, quod in artibus forme communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est, quod determinetur ad hanc vel illam domus figuram. Deriuantur ergo quædam a principiis communibus legis nature per modum conclusionum: sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quædam deriuatur a eo, quod

quod est, nulli esse faciendum malum. Quædam vero per modum determinationis: sicut lex nature habet, quod ille qui peccat, puniatur: sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis nature. Vtrique igitur inveniuntur in lege humana posita: sed ea, quæ sunt primi modi, continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali: sed ea, quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis, quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quandam præceptorum legis nature.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his, quæ deriuantur a lege nature: tanquam conclusiones.

Ad tertium dicendum, quod principia communia legis nature non eodem modo applicari possunt omnibus propter multam varietatem rerum humanarum: & ex hoc prouenit diuersitas legis posite apud diuersos.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Iurisperiti intelligendum est in his, quæ introducta sunt a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum & prudentum iudicium, sicut ad quædam principia: in quantum scilicet, statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum: unde Philosophus dicit in sexto Ethicorum quod in talibus oportet attendere expertorum, & seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus & opinionibus non minus, quam demonstrationibus.

¶ Verum Isidorus convenienter qualitates legis posite describat.



TERTIVM sic proceditur. Videtur quod Isidorus inconuenienter qualitates legis posite describat, dicens. Erat lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporisque conueniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat: nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. Supra enim in tribus conditionibus qualitates legis explicauerat dicens. Lex erit omne, quod ratione consistit, dux, quod religioni congruat, quod discipline conueniat, quod saluti proficiat: ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

Præterea, Iustitia est pars honestatis. ut Tullius dicit in 1. De officiis: ergo postquam dixerat honesta, superflue additur iusta.

Præterea, Lex scripta secundum Isidorum contra consuetudinem diuiditur: non ergo debuit in diffinitione legis poni, quod esset secundum consuetudinem patriæ.

Præterea, Necessarium dupliciter dicitur, scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere: & huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio. Unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem: & talis necessitas idem est, quod utilitas, ergo superflue vtrunque ponitur necessaria & utilis.

SED CONTRA est auctoritas ipsius Isidori.

RESPONDEO dicendum, quod vniuersumque rei quæ est propter finem, necesse est, quod forma determinetur secundum proportionem ad finem: sicut forma ferræ talis est, qualis conuenit sectioni: ut patet in 1. Phys. qualiter etiam res recta & mensurata, oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ & mensuræ. Lex autem humana vtrunque habet: quia & est aliquid ordinatum ad finem, & est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura. Quæ quidem est duplex, scilicet diuina lex, & lex nature: ut ex supradictis patet. Finis autem humanæ legis est utilitas hominum: sicut etiam Iurisperitus dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis primo quidem tria posuit, scilicet quod religioni congruat, in quantum scilicet est proportionata legi diuinæ: quod discipline conueniat, in quantum est proportionata legi nature: quod saluti proficiat, in quantum est proportionata utilitati humanæ. & ad hæc tria omnes alie conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur. honesta, refertur ad hoc, quod religioni congruat. Quod autem subditur, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporisque conueniens: additur ad hoc, quod conueniat discipline. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis: qui importatur in hoc, quod dicitur iusta. secundum quantum ad facultatem agentium: debet enim esse disciplina conueniens vniuersumque secundum suam possibilitatem, obseruata

etiam possibilitate nature: non enim eadem sunt imponenda pueris quæ imponuntur viris perfectis. Et secundum humanam consuetudinem: non enim potest homo solus in societate viuere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit. Loco temporisque conueniens. quod vero subditur. Necessaria, utilis, &c. refertur ad hoc, quod expediat saluti: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio vero ad candendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset prouenire. Et quia, sicut supra dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in vltima parte determinationis ostenditur. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

¶ Verum Isidorus convenienter quas distinctiones humanarum legum.



QVARTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter Isidorus distinctionem legum humanarum ponat, siue iuris humani. Sub hoc enim iure comprehenditur ius gentium, quod ideo sic nominatur (ut ipse dicit) quia eo omnes fere gentes vtuntur: sed sicut ipse dicit, ius naturale est quod est commune omnium nationum, ergo ius gentium non continetur sub iure positum humano, sed magis sub iure naturali.

Præterea, Ea quæ habent eandem vim non videntur formaliter differre, sed solum materialiter: sed leges, plebiscita, senatusconsulta, & alia huiusmodi, quæ ponit, omnia habent eandem vim: ergo videtur, quod non differant nisi materialiter. sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum: ergo inconuenienter huiusmodi diuisio humanarum legum introducit.

Præterea, Sicut in ciuitate sunt principes, sacerdotes, & milites: ita etiam sunt & alia hominum officia: ergo videtur, quod si ponitur quoddam ius militare & ius publicum, quod consistit in sacerdotibus & magistratibus, ita etiam debent poni alia iura, ad alia officia ciuitatis pertinentia.

Præterea, Ea, quæ sunt per accidens, sunt præter mittenda: sed accidunt legi, ut ab hoc vel ab alio homine feratur: ergo inconuenienter ponitur diuisio legum humanarum ex nominibus legislatorum: ut scilicet quædam dicatur Cornelia, quædam Falcidia, &c.

IN CONTRARIVM auctoritas Isidori sufficit.

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque potest per se diuidi secundum id, quod in eius ratione continetur: sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis, vel irrationalis & ideo animal proprie, & per se diuiditur secundum rationale & irrationale, non autem secundum album & nigrum, quæ sunt omnino præter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, secundum quorum quodlibet lex humana, proprie & per se diuidi potest. Est enim primo de ratione legis humanæ, quod sit deriuata a lege nature: ut ex dictis patet. & secundum hoc diuiditur ius positum in ius gentium & ius ciuile secundum duos modos, quibus aliquid deriuatur a lege nature: ut supra dictum est. Optimum

Annotas.

1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 26

305

80 legis:
§ Ad
intro
multi

cepta legis veteris sunt vnum secundum ordinem ad vnum finem, sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quae ordinantur ad illum finem.

§ AD PRIMVM ergo dicendum, quod lex verus dicitur esse vna secundum ordinem ad finem vnum, & tamen continet diversa praecepta secundum distinctionem eorum, quae ordinantur ad finem. Sicut etiam ars edificativa est vna secundum vnitatem finis, quia tendit ad edificationem domus: tamen continet diversa praecepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

§ Ad secundum dicendum, quod sicut Apostolus dicit primae ad Timotheum. I. Finis praecepti charitas est: ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat, vel hominum ad invicem, vel hominum ad Deum, & ideo tota lex impletur in hoc vno mandato, Diliges proximum tuum sicut teipsum, sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. unde Apostolus hoc vnum praeceptum posuit pro duobus, quae sunt de dilectione Dei & proximi, de quibus dicit dominus Matth. 23. In his duobus mandatis pendet omnis lex & propheta.

§ Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 9. Ethic. amabilia, quae sunt ad alterum, venerunt ex amicitia, quae sunt homini ad seipsum: dum, scilicet homo ita se habet ad alterum, sicut ad se. & ideo in hoc quod dicitur: Omnia quae cumque vultis, ut faciant vobis homines, & vos facite illis, explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc, quod dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Unde est quaedam explicatio istius mandati.

ARTICVLVS II.

§ Vtrum lex vetus continet praecepta moralia.

§ AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege natura, ut supra habitum est: sed praecepta moralia pertinent ad legem naturae: ergo non pertinent ad legem veterem.

§ Præterea, ibi subuenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana: sicut patet in his, quae ad fidem pertinent, quae sunt supra rationem: sed ad praecepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo praecepta moralia non sunt de lege veteri, quae est lex divina.

§ Præterea, Lex vetus dicitur litera occidens, ut patet 2. ad Cor. 3. sed praecepta moralia non occidunt, sed vivificant secundum illud Psal. 118. In aeternum non obliuiscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me, ergo praecepta moralia non pertinent ad veterem legem.

§ SED CONTRA est, quod dicitur Eccl. 17. Addidit illis disciplinam & legem, ut hareditarent eos. disciplina autem pertinet ad mores. Dicit enim gl. ad Heb. 12. super illud, Omnis disciplina, & disciplina est eruditio morum per difficultatem, ergo lex a Deo data praecepta moralia continebat.

§ RESPONDEO dicendum, quod lex vetus continebat praecepta quaedam moralia, ut patet Exod. 20. Non occides, Non furum facies, & hoc rationabiliter, sicut intentio principalis legis humana est, ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divina legis est, ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris (secun-

dum illud Ecclesi. Omne animal diligit simile sibi) impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni, unde dicitur Levit. 19. Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum. Bonitas autem hominis est virtus, quae facit bonum habentem & ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari, & haec sunt moralia legis praecepta.

§ AD PRIMVM ergo dicendum, quod lex vetus distinguitur a lege naturae: non tanquam ab ea omnino aliena: sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem.

§ Ad secundum dicendum, quod legi divinae contentiens erat ut non solum provideret homini in his, ad quae ratio non potest, sed etiam in his, circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae non poterat errare in vniuersali, sed tamen propter consuetudinem peccandi obfuscabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principis legis naturae, multoties ratio oberrabat: ita ut quaedam, quae sunt secundum se mala, ratio multoties licita iudicaret, unde oportuit contra vtriusque defectum homini subueniri per auctoritatem legis divinae. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum), sed etiam ea ad quae ratio recte pertingere potest, ut Deum esse vnum, ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis.

§ Ad tertium, dicendum, quod sicut Augustinus probat in lib. De spiritu & littera, etiam littera legem, quantum ad praecepta moralia, occidere dicitur occasionaliter, in quantum scilicet praecipit quod bonum est, non praebens auxilium gratiae adimplendum.

ARTICVLVS III.

§ Vtrum lex vetus continet praecepta caeremonialia praecepta moralia.

§ AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta caeremonialia praecepta moralia. Omnis enim lex, quae hominibus data est directiva humanorum actuum, actus autem humani morales dicuntur, ut supra dictum est: ergo videtur quod in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi praecepta moralia.

§ Præterea, praecepta, quae dicuntur caeremonialia, videntur ad diuinum cultum pertinere, sed diuinus cultus est actus virtutis scilicet religionis, quae ut Tullius dicit in sua Rhetorica, diuinae naturae cultum caeremonialiter affert, cum igitur praecepta moralia sint de actibus virtutum (ut dictum est) videtur quod praecepta caeremonialia non sint distinguenda a moralibus.

§ Præterea, praecepta caeremonialia esse videntur, quod figuratiue aliquid significant, sed sicut Augustinus dicit in 2. de doctrina Christiana, Verba inter homines obtinuerunt principatum significandi, ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur praecepta caeremonialia de aliquibus actibus figuratiuis.

§ SED CONTRA est, quod dicitur Deut. 14. Decem verba scripta in duobus talibus lapideis mihi in iunxit in illo tempore, ut docerem vos caeremonias & iudicia, quae facere debeatis. Sed decem praecepta legis sunt moralia, ergo praeter praecepta moralia sunt etiam alia praecepta caeremonialia.

§ RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, lex diuina principaliter instituit ad ordinandum homines ad Deum: lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem, & ideo leges humanae non curauerunt aliquid instituire de cultu diuino, nisi in ordine ad bonum commune hominum, & propter hoc etiam multa confixerunt circa res diuinas secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum: sicut patet in ritu Genilium. sed lex diuina econuerso homines ad invicem ordinat, secundum quod conueniebat ordini, qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis (qui sunt credere, sperare, & amare) sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo diuinum seruitium proficitur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere, qui quidem cultus caeremonia vocatur, quasi munia, id est dona careris, quae dicebatur Dea frugum, eo quod prima ex frugibus oblationes Deo offerbantur. Sive ut Maximus Valerius refert nomen caeremoniae introductum est ad significandum cultum diuinum apud Latinos a quodam oppido iuxta Romam, quod lo-

Cate

caere vocabatur: eo quod Roma capta à Gallis, sacra sacra Romanorum oblata, sunt, & reuerentissime habita. Sicut igitur illa praecepta, quae in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter caeremonialia dicuntur.

§ AD PRIMVM ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad cultum diuinum: & ideo etiam de his continentur praecepta lex veteris hominibus data.

§ Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, praecepta legis naturae communia sunt, & indigent determinatione. Determinantur autem & per legem humanam & per legem diuinam. Et sicut ipse determinatio, quae sunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturae, sed de iure positivo, ita ipsae determinationes perceptorum legis naturae, quae sunt per legem diuinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis pertinet ad praeceptum morale, sed determinatio huius praecepti (ut scilicet colatur talibus hostiis, & talibus muneribus) hoc pertinet ad praecepta caeremonialia, & ideo praecepta caeremonialia distinguuntur a praeceptis moralibus.

§ Ad tertium, dicendum, quod sicut Dionysius dicit primo cap. Cal. hierar. diuina hominibus manifestari non possunt, nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus, ipsae autem similitudines magis mouent animum quam non solum verbo exprimitur, sed etiam sensui offeruntur: & ideo diuina traduntur in scripturis, non solum per similitudines verbo expressas (sicut patet in Metaphorice locutionibus) sed etiam per similitudines rerum, quae visui proponuntur, quod pertinet ad praecepta caeremonialia.

ARTICVLVS IIII.

§ Vtrum praecepta moralia & caeremonialia sint etiam praecepta iudicialia.

§ AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia & caeremonialia non sint alia praecepta iudicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum, quod in lege veteri sunt praecepta vite agende, & praecepta vite significande, sed praecepta vite agende sunt moralia, praecepta vite significande sunt caeremonialia, ergo praeter haec duo genera praeceptorum non sunt ponenda in lege veteri praecepta iudicialia.

§ Præterea, Super illud Psal. A iudiciis tuis non declinaui, dicit glossa, id est ab his, quae constituis regulam viuendi, sed regulam viuendi pertinet ad praecepta moralia, ergo praecepta iudicialia non sunt distinguenda a moralibus.

§ Præterea, iudicium videtur esse actus iustitiae secundum illud Psal. 92. Quoadusque iustitia conuertatur in iudicium, sed actus iustitiae sicut & actus ceterarum virtutum pertinet ad praecepta moralia, ergo praecepta moralia includuntur in iudicialia, & sic non debent ab eis distinguui.

§ SED CONTRA est, quod dicitur Dent. 6. Haec sunt praecepta & caeremoniae, adhaec alia continentur in lege, quae dicuntur mandata.

§ Præterea, Deut. 6. dicitur, Custodi praecepta domini Dei tui, & testimonia & caeremonias, quas tibi precepit, ergo praeter omnia praecepta adhuc in lege testamenti continentur.

§ Præterea, In Psal. 118. dicitur, In eternum non obliuiscar iustificationes tuas, gl. ad 1. est le

quod referuntur moralia praecepta, sed oportet quod determinetur vtrunque per legem diuinam vel humanam: quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculatiuis, quam in actiuis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu diuino fit per praecepta caeremonialia, sic & determinatio communis praecepti de iustitia obseruanda inter homines determinatur per praecepta iudicialia: & secundum hoc oportet tria praecepta legis veteris ponere, scilicet moralia, quae sunt de dilectione legis naturae, caeremonialia, quae sunt determinationes cultus diuini, & iudicialia, quae sunt determinationes iustitiae inter homines obseruandae, unde cum Apostolus Rom. 7. dixisset, quod lex est sancta, subiungit quod mandatum est iustum & bonum, & sanctum, iustum quidem quantum ad iudicialia, sanctum quantum ad caeremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum) bonum, id est honestum quantum ad moralia.

§ AD PRIMVM ergo dicendum, quod tam praecepta moralia, quam etiam iudicialia, pertinent ad directionem vitae humanae, & ideo vtraque continentur sub vno membro illorum, quae ponit Augustinus, scilicet sub praeceptis vitae agende.

§ Ad secundum dicendum, quod iudicium significat executionem iustitiae, quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate, unde praecepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus in quantum scilicet a ratione deriuantur. Et in aliquo cum caeremonialibus, in quantum scilicet sunt quaedam determinationes communium praeceptorum, & ideo quandoque sub iudiciis comprehenduntur praecepta iudicialia & moralia: sicut dicitur Deut. 5. Audi Israel caeremonias atque iudicia. Quandoque vero iudicialia & caeremonialia sicut dicitur Levit. 18. Facies iudicia mea, & praecepta mea seruabis, ubi praecepta ad moralia referuntur, iudicialia vero ad iudicialia & caeremonialia.

§ Ad tertium dicendum, quod actus iustitiae in generali pertinet ad praecepta moralia, sed determinatio eius in speciali pertinet ad praecepta iudicialia.

ARTICVLVS V.

§ Vtrum aliqua alia praecepta continentur in lege veteri, praeter moralia, iudicialia & caeremonialia.

§ AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod aliqua alia praecepta continentur in lege veteri praeter moralia, iudicialia, & caeremonialia. Iudicialia enim praecepta pertinent ad actum iustitiae, quae est hominis ad hominem, caeremonialia vero pertinent ad actum religionis, quae Deus colitur. Sed praeter has sunt multae aliae virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, & aliae plures, ut supra dictum est, ergo praeter praedicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

§ Præterea, Deut. 11. dicitur, Ama dominum tuum, & obserua eius praecepta, & caeremonias, & iudicia atque mandata. Sed praecepta pertinent ad moralia, ut dictum est, ergo praeter moralia, iudicialia, & caeremonialia, adhuc alia continentur in lege, quae dicuntur mandata.

§ Præterea, Deut. 6. dicitur, Custodi praecepta domini Dei tui, & testimonia & caeremonias, quas tibi precepit, ergo praeter omnia praecepta adhuc in lege testamenti continentur.

§ Præterea, In Psal. 118. dicitur, In eternum non obliuiscar iustificationes tuas, gl. ad 1. est le

Prima secundum S. Thom.

quod dicit

1997

ARTICVLVS III.

¶ Virum omnia precepta non alia veteris legis referantur ad decem precepta decalogi.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non omnia precepta moralia veteris legis reducuntur ad decem precepta decalogi. Prima enim & principalia legis precepta sunt. Diliges dominum Deum tuum, & diliges proximum tuum: ut habetur Matth. 22. sed ista duo non continentur in preceptis decalogi. ergo non omnia precepta moralia continentur in preceptis decalogi.

¶ Præterea, Precepta moralia non reducuntur ad precepta ceremonialia, sed potius econverso: sed inter precepta decalogi est vnum ceremoniale, scilicet: Memento, ut diem sabbati sanctifices. ergo precepta moralia non reducuntur ad omnia precepta decalogi.

¶ Præterea, Precepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum, sed inter precepta decalogi ponuntur sola precepta pertinentia ad actus iustitiae: ut patet discurrenti per singula. ergo precepta decalogi non continent omnia precepta moralia.

¶ SED CONTRA est, quod Matth. 5. super illud, Beati estis cum maledixerunt, &c. dicit glossa, quod Moyses decem precepta proponens, postea per partes explicat, ergo omnia precepta legis sunt quædam partes præceptorum decalogi.

¶ RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc, quod præcepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse: alia vero præcepta proposuit populo per Moysen. illa ergo præcepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo: huiusmodi vero sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modo consideratione. & iterum illa, quæ statim ex fide divinitus infusa innoscuntur.

Inter præcepta ergo decalogi, non computantur duo genera præceptorum, illa scilicet quæ sunt prima & communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota: sicut quod homo nulli debet maleficere, & alia huiusmodi. & iterum illa, quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire: hæc enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Vtrique tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimode. nam illa quæ sunt prima & communia, continentur in eis, sicut principia in conclusionibus proximis, illa vero quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis econverso, sicut conclusiones in principiis.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa duo præcepta sunt prima & communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem, & ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

¶ Ad secundum dicendum, quod præceptum de observatione sabbati est secundum aliquod morale inquantum scilicet per hoc præcipitur, quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud Psal. 45. Vacate &

videte quoniam ego sum Deus, & secundum hoc inter præcepta decalogi computatur: nou autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est ceremoniale.

¶ Ad tertium dicendum, quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens, quam in iustitia, & ideo præcepta de actibus aliarum virtutum, non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus iustitiæ, & propter hos actus iustitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ARTICVLVS IIII.

¶ Virum præcepta decalogi convenienter distinguantur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter præcepta decalogi distinguantur. Latia enim est alia virtus, scilicet, sed præcepta dantur de actibus virtutum, & hoc quod dicitur in principio decalogi, Non habebis Deos alienos coram me, pertinet ad fidem. quod autem subditur, Non facies sculptile, &c. pertinet ad latram, quod sunt duo præcepta, & non vnum, sicut Augustinus dicit.

¶ Præterea, Præcepta affirmatiua in lege distinguuntur a negatiuis, sicut, Honora patrem & matrem, &c. Non occides, sed hoc quod dicitur, Ego sum Dominus Deus tuus, est affirmatiuum. Quod autem subditur, Non habebis Deos alienos coram me, est negatiuum. ergo duo sunt præcepta, & non continentur sub vno: ut Augustinus ponit.

¶ Præterea, Apostolus ad Rom. 7. dicit, Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, Non concupisces. & sic videtur quod hoc præceptum, Non concupisces, sit vnum præceptum: non ergo debuit distinguui in duo.

¶ SED CONTRA est, Authoritas Augusti in glossa super Exod. vbi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, & septem ad proximum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi diversimode a diuersis distinguuntur. Eritius enim Leviti. 26. super illud, Decem mulieres in vno clibano coquunt panes, dicit præceptum de obseruatione sabbati non esse de decem præceptis: quia non est obseruandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum: ut primum sit, Ego sum dominus Deus tuus, secundum sit, Non habebis Deos alienos coram me: & sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus. Osee 10. super illud, Propter duas iniquitates tuas, Tertium vero præceptum esse dicit, Non facies tibi sculptile. Quartum vero, Non assumes nomen Dei tui in vanum. Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex: ut primum sit, Honora patrem & matrem tuam. Secundum, Non occides. Tertium, Non moechaberis. Quartum, Non furtum facies. Quintum, Non falsum testimonium dices. Sextum, Non concupisces.

¶ Sed primo hoc videtur inconueniens, quod præceptum de obseruatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertinet. Secundo, quia cum scriptum sit Matth. 7. Nemo potest duobus dominis seruire, eiusdem rationis esse videtur, & sub eodem præcepto cadere, Ego sum Dominus Deus tuus, & non habebis Deos alienos: Vnde Origenes distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro vno præcepto: secundum vero ponit, Non facies sculptile, tertium vero, Non assumes nomen Dei tui in vanum. quartum, Memento, ut diem sabbati sanctifices. Alia vero sex ponit sicut Eritius. Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibuit, nisi secundum hoc, ut non imitentur pro diis (nam in tabernaculo, Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. 25. convenientius Augustinus ponit sub vno præcepto, Non habebis Deos alienos, & non facies sculptile. Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad concupiscentiam carnis. Concupiscentia autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad concupiscentiam oculorum. Vnde etiam Augustinus ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam & uxorem alienam: & sic ponit tria

tria præcepta in ordine ad Deum, & septem in ordine ad proximum, & hoc melius.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod latia non est nisi quædam prociatio fidei, unde non sunt alia præcepta danda de latia: & alia de fide potius tamen sunt aliqua præcepta danda de latia, quam de fide: quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, & promulgatione non indigent: ita etiam & hoc quod est credere in Deum, est primum & per se notum ei qui habet fidem. Accedentem enim ad Deum oportet credere, quia est, ut dicitur ad Heb. 11. & ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

¶ Ad secundum dicendum, quod præcepta affirmatiua distinguuntur a negatiuis quando vnum non comprehenditur in alio sicut in honoratione parentum non includitur, quod nullus homo occidat, nec econverso: & propter hoc dantur diuersa præcepta super hoc. Sed quando affirmatiuum comprehenditur sub negatiuo, vel econverso, non dantur super hoc diuersa præcepta, sicut non datur aliud præceptum de hoc, quod est, Non furtum facies, & de hoc, quod est conservare rem alienam, vel restituere eam, & eadem ratione non sunt diuersa præcepta de credendo in Deum, & de hoc quod non credatur in alienos Deos.

¶ Ad tertium dicendum, quod omnis concupiscentia conuenit in vna communi ratione: & ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur: quia tamen in speciali diuersa sunt rationes concupiscendi: ideo Aug. distinguit diuersa præcepta de non concupiscendo: differunt enim specie concupiscentiæ, secundum diuersitatem actionum vel concupiscibilium: ut Philosophus dicit in 10. Ethicorum.

ARTICVLVS V.

¶ Virum præcepta decalogi convenienter enumerentur.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim ut Ambrosius dicit, est transgressio legis diuinæ: & exlestium inobedientia mandatorum: sed peccata distinguuntur per hoc, quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum: cum igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum & proximum videtur quod insufficientes sit enumeratio præceptorum decalogi.

¶ Præterea, Sicut contra Deum peccare contingit periuando, ita etiam obseruatio aliarum solemnitarum, & immolatio sacrificiorum, sed inter præcepta decalogi est vnum pertinet ad obseruantiam sabbati, ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, & ad ritum sacrificiorum.

¶ Præterea, Sicut contra Deum peccare contingit periuando, ita etiam blasphemando, vel aliis contra doctrinam diuinam mendiando, sed ponitur vnum præceptum prohibens periuuri cum dicit, Non assumes nomen Dei tui in vanum, ergo peccata blasphemix & falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

¶ Præterea, Sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios: mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur: sed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem: secundum illud 1. Timoth. 1. Finis præcepti charitas est, ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinet ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios, & alios proximos.

¶ Præterea, In quolibet genere peccati contingit peccare corde & opere, sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto & adulterio seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, Non moechaberis. Non furtum facies: & seorsum peccatum cordis: cum dicitur, non concupisces rem proximi tui, &c. Non concupisces uxorem proximi tui, ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii & falsi testimonii.

¶ Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis, sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia: cum dicitur, Non concupisces: ergo etiam alia præcepta decalogi debuerunt poni, per quæ prohiberetur inordinata irascibilitas: non ergo videtur, quod conuenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Deut. 4. Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit, ut faceretis, & decem verba, quæ scripsit in duobus tabulis lapideis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quandam communitatem humanam, ita præcepta legis diuinæ ordinant hominem ad quandam communitatem seu rem publicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur,

duo requiruntur, quorum primum est ut bene se habeat ad eum, qui præest communitati.

Aliud autem est, ut homo bene se habeat ad alios communitatis cōsocios & participes. oportet igitur, quod in lege diuina primo ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, & inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul cōuenientes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo, primo, fidelitatem, secundo, reuerentiam, tertio, famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat, & quantum ad hoc accipitur primum præceptum cum dicitur, Non habebis Deos alienos. Reuerentia autem ad dominum requiritur, ut nihil iniuriolum in eum committatur, & quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est, Non assumes nomen dñi Dei tui in vanum. Famulatus autem debetur domino in recōpensatione beneficiorum, quæ ab ipso percipiunt subditi. & ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoria creationis rerum, & non sabbat ad ea. Et ad proximos autem aliquis bene se habet & specialiter, & generaliter. Specialiter quidem quantum ad alios, quorum est debitor, ut eis debitum reddat, & quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur, neque opere, neque ore neque corde. Opere quidem inferuntur nocumenta proximo, quandoquidem in propria persona quantum ad consistentiam personæ, & hoc prohibetur per hoc quod dicitur, Non occides. Quod autem in personam cōiunctam, quantum ad propagationem proles, & hoc prohibetur cum dicitur, Non moechaberis. Quandoque autem in rem possidem, quæ ordinatur ad vtrumque, & quantum ad hoc dicitur, Non furtum facies. Nocumentum autem oris prohibetur cum dicitur, Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Nocumentum autem cordis prohibetur cum dicitur, Non concupisces. Et secundum hanc etiam differetiam possent distinguui tria præcepta ordinantia in Deum, quorum primum pertinet ad opus, unde ibi dicitur, Non facies sculptile. Secundum ad os, unde dicitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertium pertinet ad cor, quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est mortale præceptum præcipitur quies cordis in Deum, vel secundum Augustinum per primum præceptum reuerentur vnitati primi principii, per secundum veritatem diuinam, per tertium eius bonitatem, quia sanctificamur, & in qua quiescimus sicut in fine.

¶ AD PRIMVM ergo potest responderi dupliciter, primo quidem, quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum hominis de dilectione Dei & proximi: quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum, non autem quantum ad dilectionem suipsius: quia quantum ad hoc lex naturalis vigeat, vel quia etiam dilectio suipsius includitur in dilectione Dei & proximi. In hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum: & ideo in præceptis decalogi ponuntur solum præcepta pertinentia ad proximum, & ad Deum. Aliter potest dici, quod præcepta decalogi sunt illa, quæ immediate populus recipit a Deo: unde dicitur Deut. 10. Scripsit in tabulis iuxta id quod prius scripserat, verba decem, quæ locutus est ad vos dominus, unde oportet præcepta decalogi talia esse, quæ statim in mente populi cadere possint. præceptum autem habet rationem debiti, quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, & præcipue fidelis: sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his, quæ pertinent ad seipsum, & non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. videtur enim primo aspectu, quod quilibet sit liber in his, quæ ad ipsum pertinent, & ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perueniunt ad populum mediante instructione sapientum: unde non pertinent ad decalogum.

¶ Ad secundum dicendum, quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in cōmemorationem alicuius diuini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati: & similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur: inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum & præcipuum erat beneficium creationis, quod cōmemoratur in sanctificatione sabbati, unde Exod. 20. pro ratione huius præcepti ponitur, Sex enim diebus fecit Deus cælum & terram, &c. Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum & finale erat quies mentis in Deo, vel in præfenti per gratiam, vel in futuro per gloriam;

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

610 ordin. in hoc loco.

impliciter necessaria: sed illo sic se habent, quod nisi boni non de-
pendat bonitate aliorum, nec in esse, nec amari: sed e converso. Ad op-
posita autem mala se habet ultimus finis sic, quod tam bonitas, quam
amor eius ab illis necessitate discordat. Cum ergo dicit arguens, quod in
istis non est necessaria bonitas ad ultimum finem, etc. tripliciter intelli-
gi potest. Primo, quod in istis non est bonitatis necessaria connexionem ha-

a ¶ Super Quaestione
centesima Articulum duo-
decimum.

In articulo 11. eiusdem centesime quæsti aduen-
tæ quod omnes, quos vi-
di codices scripti & im-
pressi, falsi iurabant e-
nim in corpore articuli
hæc verba, Si vero acci-
piatur iussu pro execu-
tione iussu, sic præcep-
ta mortalia iustificabât,
inquantum continebant,
id quod est secundum se
iustum : sed sacramenta
illa veteris legis gratiam
non conferbant, sicut
conferunt sacramenta no-
væ legis, nec propter hoc

iustificare dicuntur: &
 statim subdunt, Si vero
 accipiat iustitia pro
 executione iustitiæ, &c.
 Vbi patet, quod aut om-
 nia illa superflua sūt: aut
 cum dixisset, quod mor-
 talia iustificare non po-
 terant iustitiam causan-
 do, addebat, quod nec ex
 remoualibus hæc poterant
 propter quod codices in-
 quirit veros.

IN quæst. centesimaprimum & centesimasecundam.

IN quæst. centesimaprimum & centesimasecundam multa scribenda essent pro textu scripturæ quæ Bibliis relictæque, qui hic colligere possunt summatim omnia externonalia, & aditum ad scripturæ intelligentiam habent, non solum literalem, sed figuralem.

Cereis, qui in solennipertinentia ad cultum legis præcepta cæreptinent ad cultu Dei. cæremonialia dicuntur. Nam chere in Græco a legis sunt regulæ factæ. cultum ergo non ad illa quæ pertinent ad præcepta cæremonialia. sed multa pertinentia. sicut sabbatiz. & multorum aliorum cæremonialia non

itur Exo. 18. Eſto po-
nâque populo care-
od ſicut ſuprà dictum q. 99.
præcepta moralia in
nant præcepta morâ
ordinatur ad Deum
alia proprie dicuntur
huius nominis po- q. 99.
ab aliis ſint diſtincta.
quod ad cultum Dei
ſuſmodi, quæ imme-
m debita præparatio
am in aliis, quæcun-
b ſcientia, quæ eſt de
antur in lege de veſti-
ſuiſmodi pertinent ad
rantium, vt ſint ido-
us obſeruantes aliqui
e etiam ſub præceptis
ſificio nominis non vi-
um cum non multum
ceret accenderen-
x x tur.

ritur. Sed in ipso etiam candelabro lucerna cum oleo. olivarium praparamur. ut patet Leui. 24. Nihilominus tamen potest dici quod in solennitatibus omnia alia. quae pertinebant ad cultum Dei. diligenter observabantur. & secundum hoc in observatione solennitatum omnia caeremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum. quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conueniens: nomen enim caeremoniae non est Graecum sed Latium. Potest dici tamen. quod cum salus hominis sit à Deo. praecepta illa praecepta videntur esse salutis regulae. quae hominem ordinant ad Deum: & sic caeremonialia dicuntur quia ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum. quod illa ratio caeremonialium est quodammodo probabilis: non quia ex eo dicantur caeremonialia. quia eorum ratio non est manifesta. sed hoc est quoddam consequens: quia enim praecepta ad cultum Dei pertinentia. oportet esse figurata. ut infra dicetur. inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

ARTICVLVS II.

Primum praecepta caeremonialia sunt figurata.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia non sint figurata. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris. ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit: sicut Aug. dicit in 4. de doctr. Christiana. & hoc maxime videtur esse necessarium in legislatione: quia praecepta legis populo proponuntur: unde lex debet esse manifesta: ut dicitur 1. ad Cor. 14. 19. Ido. dicitur si igitur praecepta caeremonialia data sunt in alicuius rei figuram. videtur inconuenienter tradidisse huiusmodi praecepta Moyses. non exponens quid figurarent.

Præterea. ea quae in cultum Dei aguntur. maxime debent honestatem habere: sed facere aliqua facta ad aliqua representanda. videtur esse theatricum. siue poeticum. In theatris enim representantur olim per aliqua. quae ibi gerebantur. quaedam aliorum facta. ergo videtur quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei: sed caeremonialia ordinantur ad cultum Dei. ut dictum est. ergo caeremonialia non debent esse figurata.

Præterea. Aug. dicit in Ench. quod Deus maxime colitur fide. spe & charitate: sed praecepta. quae dantur à fide. spe & charitate non sunt figurata. ergo praecepta caeremonialia non debent esse figurata.

Præterea. Dominus dicit Ioan. 4. Spiritus est Deus & eos. qui adorant eum. in spiritu & veritate adorare oportet: sed figura non est ipsa veritas. imo contra seipsum diuiduntur. ergo caeremonialia. quae pertinent ad cultum Dei. non debent esse figurata.

SED CONTRA est. quod Apostolus dicit ad Col. 2. Nemo iudicet vos in cibo. aut in potu. aut in parte diei festi. aut Neomenia. aut sabbatorum. quae sunt umbra futurorum.

RESPONDEO dicendum. quod sicut iam dictum est. praecepta caeremonialia dicuntur. quae ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei. interior & exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima & corpore. utrinque debet applicari ad colendum Deum: ut scilicet anima colat interiori cultu. & corpus exteriori: unde dicitur in Psalm. 83. Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum vivum. & sicut corpus ordinatur in Deum per animam. ita cultus exterior ordinatur ad interiorum cultum. Constat autem interior cultus in hoc. quod anima coniungatur Deo per intellectum & affectum: & ideo secundum quod diuersimode intellectus & affectus colentis Deum. Deo recte coniungitur. secundum hoc diuersimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. In statu enim figure beatitudinis. intellectus humanus ipsam diuinam veritatem in seipsa intrinsecus: & ideo exterior cultus non consistit in aliqua figura. sed solum in laude Dei. quae procedit ex interiori cognitione & affectione: secundum illud Isa. 51. Gaudium & letitia inueniuntur in ea. gratiarum actio & vox laudis. In statu autem presentis vite non possumus diuinam veritatem in seipsa intrinsecus: sed oportet quod radius diuinae veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris: sicut Dion. dicit. 1. cap. Cel. hierar. diuersimode tamen secundum diuersum statum cognitionis humane. In veteri enim lege neque ipsa diuina veritas in seipsa manifesta erat. neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perueniendi: sicut Apostolus dicit ad Hebr. 7. Et ideo oportebat exteriorum cultum veteris legis non solum esse figuratum future veritatis manifestande in patria. sed etiam esse figuratum Christi. qui est via duccens ad illam patrie veritatem. Sed in statu nouae legis hec via iam est reuelata: unde hanc praefigurari non oportet. sicut futuram. sed commemorari oportet per modum preteriti vel

presentis. sed solum oportet praefigurari futuram veritatem glorie nondum reuelatam: & hoc est quod Apostolus dicit ad Hebr. 10. Umbra habet lex futurorum bonorum non ipsam imaginem rerum. Umbra enim minus est. quam imago: tanquam imago pertineat ad nouam legem. umbra vero ad veterem.

AD PRIMVM ergo dicendum. quod diuina non sunt reuelanda hominibus. nisi secundum eorum capacitatem: alioquin daretur eis. praecepti materia. dum contemnerent quae capere non possent. Et ideo vtilius fuit: ut sub quodam figurarum velamine diuina mysteria rudi populo traderentur: ut sic saltem ea implicite cognouerent. dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum. quod sicut poetica non capiuntur à ratione humana propter defectum veritatis. qui est in eis: ita etiam ratio humana perfecte capere non potest diuinam propter excessum ipsorum veritatem. & ideo utrobique opus est representatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum. quod Aug. ibi loquitur de cultu interiori: ad quem tamen ordinari oportet exteriorum cultum. ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad quartum: quia per Christum homines plenius ad spirituales Dei cultum sunt introducti.

ARTICVLVS III.

Primum debuerint esse multa caeremonialia praecepta.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod non debuerint esse multa caeremonialia praecepta. Ea enim quae sunt ad finem. debent esse sine proportionata. sed caeremonialia praecepta. sicut dictum est. ordinantur ad cultum Dei. & in figuram Christi. Est autem vnus Deus à quo omnia. & vnus dominus Iesus Christus. per quem omnia. ut dicitur 1. ad Cor. 8. ergo caeremonialia non debuerunt multiplicari.

Præterea. Multitudo caeremonialium praeceptorum transgressionis erat occasio: secundum illud. quod dicit Petrus Act. 15. Quid tentatis Deum imponere iugum super ceruicem discipulorum: quod neque nos neque patres nostri portare potuimus: sed transgressio diuinorum praeceptorum contrariatur humane salutis: igitur lex omnis debet saluti congruere hominum. ut Iud. dicit. videtur quod non debuerint multa praecepta caeremonialia dari.

Præterea. Praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorum & corporalem. ut dictum est. sed huiusmodi cultum corporalem lex debet diminui: quia ordinabat ad Christum. qui docuit homines Deum colere in spiritu & veritate. ut habetur Ioan. 4. Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.

SED CONTRA est. quod dicitur Osee 8. Scribam eis multiplices leges intus: & Iob 11. ut offenderet tibi secreta sapientie. quod multiplex sit lex eius.

RESPONDEO dicendum. quod sicut supra dictum est. omnis lex alicui populo datur. in populo autem duo genera hominum continentur. quidam prout ad malum. qui sunt per praecepta legis coercendi. ut supra dictum est: quidam habentes inclinationem ad bonum. vel ex natura. vel ex consuetudine. vel etiam ex gratia: & tales sunt per legis praecepta intrinsecus. & in melius promouendi. Quantum igitur ad utrumque genus hominum expediebat praecepta caeremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatram prout. & ideo necesse erat. ut ab idololatriæ cultu per praecepta caeremonialia reuocarentur ad cultum Dei. & quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant oportebat e contra multo multo insitui ad singula reprimenda: & iterum multa talibus imponi. ut quasi operatis ex his quae ad cultum Dei impen derent. non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte vero eorum. qui erant prout ad bonum. etiam necessaria fuit multiplicatio caeremonialium praeceptorum: tum quia per hoc diuersimode mens eorum referebatur in Deum. & magis assidue etiam quia mysterium Christi. quod per huiusmodi caeremonialia figurabatur. multiplices utilitates attulit mundo: & multa circa ipsum consideranda erant. quae oportuit per diuersa caeremonialia figurari.

AD PRIMVM ergo dicendum. quod quando id quod ordinatur ad finem. est sufficiens ad ducendum in finem. tunc sufficit vnum ad vnum finem: sicut vna medicina si sit efficax. sufficit quandoque ad sanitatem inducendum: & tunc non oportet multiplicari medicinam. sed propter debilitatem & imperfectionem eius quod est ad finem. oportet eam multiplicari: sicut multa adhibentur remedia infirmo. quando vnum non sufficit ad sanandum. Caeremoniae autem veteris legis inualide. & imperfectae

perfectae erant ad representandum Christi mysterium. quod est superexcellentius: & ad subigandum mentes hominum Deo: unde Apostolus dicit ad Hebr. 7. Reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem & inutilitatem. Nihil enim ad perfectum adduxit lex. & ideo oportuit huiusmodi caeremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum. quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere. ut maiores caueantur. & ideo ut caueretur transgressio idololatriæ & superbiae. quae in ludorum cordibus nasceretur. si omnia praecepta legis imple rent. non propter hoc praetermissi Deus multa caeremonialia praecepta tradere. quia de facili lumbant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum. quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum: propter quod statuit. quod non in omni loco sacrificia offerrentur. neque à quibilibet: & multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus: sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei. ut homines ad cultum demonum declinarent.

In li. Dux
erant.

ARTICVLVS IIII.

Primum caeremonia veteris legis conuenienter diuiduntur in sacrificia. sacramenta. & obseruantias.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis inconuenienter diuidantur in sacrificia. sacramenta. & obseruantias. Caeremoniae enim veteris legis figurabant Christum. sed hoc solum fiebat per sacrificia. per quae figurabatur sacrificium. quo Christus se obtulit oblationem & hostiam Deo. ut dicitur ad Eph. 5. Ergo sola sacrificia erant caeremonialia.

Præterea. Verus lex ordinabatur ad nouam. sed in noua lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

Præterea. Sacrum dicitur. quod est Deo dedicatum: secundum quem modum tabernaculum & vasa eius sacrificia dicebantur. sed omnia caeremonialia erant ordinata ad cultum Dei. ut dictum est. ergo caeremonialia omnia sacra erant. non ergo vna pars caeremonialium debet sacra nominari.

Præterea. Obseruantia ab obseruando dicitur. sed omnia praecepta legis obseruari debent. Dicitur enim Deuter. 8. Obserua. & caue. nequando obliuiscaris domini Dei tui. & negligas mandata eius. atque iudicia & caeremonias. non ergo obseruantia debent poni vna pars caeremonialium.

Præterea. Solennitates inter caeremonialia computantur. cum sint in vmbra futuri. ut patet ad Col. 2. similiter etiam oblationes & munera. ut patet per Apostolum ad Hebr. 9. quae tamen sub nullo horum contineri videntur. ergo inconueniens est praedicata distinctio caeremonialium.

SED CONTRA est. quod in veteri lege. singula praedicata caeremoniae vocantur: sacrificia enim dicuntur caeremoniae. Numer. 15. offerat vitulum & sacrificia eius ad libamentum. ut caeremoniae eius possunt. De sacramento etiam ordinis dicitur Leui. 7. Hec est vnctio Aaron & filiorum eius in caeremoniis De sacris etiam dicitur Exod. 28. Hec sunt instrumenta tabernaculi testimonij in caeremoniis Leuitarum. De obseruantis etiam dicitur 3 Reg. 9. Si auersi fueritis non sequentes me. nec obseruantes caeremonias. quas proposui vobis.

RESPONDEO dicendum. quod sicut supra dictum est. caeremonialia praecepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt & ipse cultus & colentes. & instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis. quae in Dei reuerentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra. sicut est tabernaculum. & vasa. & alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari. scilicet eorum institutio ad cultum diuinum: quod fit per quandam consecrationem vel populi vel ministrorum: & ad hoc pertinent sacramenta. & iterum eorum singularis conuersatio. per quam distinguuntur ab his. qui Deum non colunt. & ad hoc pertinent obseruantiae. puta in cibis & vestimentis. & aliis huiusmodi.

AD PRIMVM ergo dicendum. quod sacrificia offerri oportebat & in aliquibus locis & per aliquos homines: & totum hoc ad cultum Dei pertinet. unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus: ita etiam per sacramenta & sacra illorum figurabantur sacramenta & sacra nouae legis. & per eorum obseruantias.

seruantias figurabatur conuersatio populi nouae legis. quae omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum. quod sacrificium nouae legis. id est. Eucharistia. continet ipsum Christum. qui est sanctificationis author. Sanctificauit enim per suum sanguinem populum. ut dicitur ad Heb. vltimo. & ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. sed sacrificia veteris legis non continebant Christum. sed ipsum figurabant: & ideo non dicuntur sacramenta. sed ad hoc designandum seorsum erant quaedam sacramenta in veteri lege. quae erant figura futurae consecrationis. quamvis etiam quibusdam consecrationibus quaedam sacrificia adiungerentur.

Ad tertium dicendum. quod sacra aut sacrificia & sacramenta erant. sed quidam erant sacra. ut pote ad cultum Dei dicata. nec tamen erant sacrificia. nec sacramenta: & ideo retinebant sibi commune nomen factorum.

Ad quartum dicendum. quod ea quae pertinebant ad conuersationem populi Deum colentis. retinebant sibi commune nomen obseruantiarum in quantum à praemissis deficiebant. Non enim dicebantur sacra. quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei sicut tabernaculum. & vasa eius. sed per quandam consequentiam erant caeremonialia. in quantum pertinebant ad quandam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum. quod si sicut sacrificia offerbantur in determinato loco. ita etiam offerbantur in determinatis temporibus. unde etiam solennitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem & munera computantur cum sacrificiis: quia Deo offerbantur: unde Apostolus dicit ad Heb. 5. Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his. quae sunt ad Deum. ut offerat dona & sacrificia pro peccatis.

QV AESTIO CENTESIMASECUNDA De caeremonialium praeceptorum causis in sex articulos diuisa.



DE INDE considerandum est de causis caeremonialium praeceptorum. Et circa hoc quaruntur sex. Primo. Vtrum praecepta caeremonialia habeant causam. Secundo. Vtrum praecepta caeremonialia habeant causam literalem. vel solum figuralem. Tertio. de causis sacrificiorum. Quarto. de causis sacramentorum. Quinto. de causis factorum. Sexto. de causis obseruantiarum.

ARTICVLVS I.

Primum caeremonialia praecepta habent causam.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod caeremonialia praecepta non habeant causam. Quia super illud Eph. 2. Legem mandatorum de creis euacuans. dicit glossa. id est euacuans legem veterem. quantum ad carnales obseruantias. & decreta. id est. praeceptis euangelicis. quae ex ratione sunt. sed si obseruantiae veteris legis ex ratione erant frustra euacuarentur per rationalia decreta nouae legis. non ergo caeremoniales obseruantiae veteris legis habebant aliquam rationem.

Præterea. Verus lex succedit legi naturae. sed in lege naturae fuit aliquod praeceptum quod nullam rationem habebat. nisi hominis obedientia probaretur: sicut Aug. dicit 8. super Gen. Lib. 2. c. 6. ad litteram. de prohibitionem ligni vitae. ergo etiam in veteri lege aliqua praecepta danda erant. in quibus hominis inobedientia probaretur: quae de se nullam rationem haberent.

Præterea. Opera hominis dicuntur moralia. secundum quod sunt à ratione. si igitur caeremonialium praeceptorum sit aliqua ratio. non differrent à moralibus praeceptis. videtur ergo quod caeremonialia praecepta non habent aliquam causam rationem.

SED CONTRA est. quod dicitur in Psalm. 18. Praeceptum Domini lucidum illuminans oculos. sed caeremonialia sunt praecepta Dei. ergo sunt lucida. quod non esset. nisi haberent rationabilem causam.

RESPONDEO dicendum. quod cum sapientis sit ordinare secundum Philosophum in 1. Met. ea quae ex diuina sapientia procedunt. oportet esse ordinata. ut Apostolus dicit ad Rom. 13. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata. duo requiruntur. Primo quidem. quod aliqua ordinentur ad debitum finem. qui est principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim. quae casu eueniunt. praeter intentionem finis. vel quae non serio fiunt. sed ludo. dicimus esse inordinata. Secundo oportet. quod id. quod est ad finem. sit proportionatum fini: & ex hoc

sequitur, quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine: sicut ratio dispositionis scilicet sumitur ex sectione, quae est finis eius, ut dicitur in 1. Phyl. Manifestum est autem, quod praeccepta caeremonialia, sicut & omnia alia praeccepta legis sunt ex divina sapientia instituta. Unde dicitur Deuter. 4. Hae sapientia vestra & intellectus eorum populis. unde necesse est dicere, quod praeccepta caeremonialia sunt ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possunt.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod observantiae veteris legis possunt dici sine ratione, quantum ad hoc, quod ipsa facta in sui naturae rationem non habebant: puta quod velitis non conficeretur ex lana & lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud quantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur: sed decreta nouae legis, quae praecipue consistunt in fide & dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabiles sunt.

¶ Ad secundum dicendum, quod prohibitio ligni scientiae boni & mali, non fuit propter hoc, quod illud lignum esset naturaliter malum, sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet per hoc aliquid figurabatur: & sic etiam caeremonialia praeccepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

¶ Ad tertium dicendum, quod praeccepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas: sunt illa, Non occides, Non furum facies, sed praeccepta caeremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est.

ARTICVLVS II.

¶ *Primum praeccepta caeremonialia habent causam literalem, vel figuralem tantum.*

¶ D SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod praeccepta caeremonialia non habeant causam literalem, sed figuralem tantum. Inter praeccepta enim caeremonialia praecipue erant circumcisio & immolatio agni paschalis: sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in figuram. Dicitur enim Gen. 17. Circumcides carnem preputij vestri, ut sit in figuram foederis inter me & vos, & de celebratione Pasche dicitur Exo. 13. Erit quasi signum in manu tua, & quasi nocumentum ante oculos tuos. Ergo multo magis alia caeremonialia non habent nisi causam figuralem.

¶ Praeterea, effectus proportionatur suae causae, sed omnia caeremonialia sunt figurata, ut supra dictum est. Ergo non habent nisi causam figuralem.

¶ Praeterea, illud quod de se est indifferens, utrum sit, vel non sit, non videtur habere aliquam literalem causam, sed quaedam sunt in praecceptis caeremonialibus, quae non videntur differre, utrum sit, vel sit fiant: sicut est de numero animalium offerendorum, & aliis huiusmodi particularibus circumstantiis. Ergo praeccepta veteris legis non habent rationem literalem.

¶ SED CONTRA. Sicut praeccepta caeremonialia figurabant Christum: ita etiam historiae veteris testamenti. Dicitur enim 1. ad Cor. 10. quod omnia in figuram contingebant illis: sed in historiis veteris testamenti praeter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus literalis. Ergo etiam praeccepta caeremonialia praeter causas figurales, habebant etiam causas literales.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est ratio eorum, quae sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem praecceptorum caeremonialium est duplex. Ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, & ad figurandum Christum, sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figura futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee. Sic igitur rationes praecceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Vno modo ex ratione cultus diuini, qui erat pro tempore illo observandus, & rationes illae sunt literales, siue pertineant ad vitandum idololatriae cultum, siue ad rememoranda aliqua Dei beneficia, siue ad insinuandam excellentiam diuinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quae tunc requirebatur, in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum: & sic habent rationes figurales & mysticas, siue accipiantur ex ipso Christo & ecclesia, quod pertinet ad allegoriam: siue ad mores populi Christiani, quod pertinet ad moralitatem: siue statum futurae gloriae, prout in eam introducimus per Christum, quod pertinet ad analogiam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut intellectus metaphorice locutionis in scripturis est literalis, quia verba ad hoc proferuntur, ut hoc significant, ita etiam significationes caeremo-

niarum legis, quae sunt commemoratiue beneficiorum Dei, propter quae instituta sunt vel aliorum huiusmodi, quae ad illum statum pertinebant, non transcedunt ordinem literalium causarum. Unde oportet quod assignetur causa celebrationis Pasche, quod est signum liberationis ex Aegypto: & quod circumcisio est signum Pacti, quod Deus habuit cum Abraham, quod pertinet ad causam literalem.

¶ Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si caeremonialia praeccepta essent data solum ad figurandum futurum: non autem ad praesentialiter Deum colendum.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut in legibus humanis dictum est, quod in vniuersali habeant rationem, non autem quantum ad particulares condiciones, sed haec sunt ex arbitrio instituentis: ita etiam multa particularis determinationes in caeremoniis veteris legis non habent aliquam causam literalem, sed solum figuram in comuni vnde habent etiam causam literalem.

ARTICVLVS III.

¶ *Primum possit assignari conueniens ratio caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent.*

¶ TERTIVM sic proceditur. Videtur quod sacrificia non possint assignari conueniens ratio assignari caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent. Ea enim, quae in sacrificiis offerbantur, sunt illa, quae sunt necessaria ad sustentandum humanam vitam: sicut animalia quaedam & panes quidam, sed Deus tali sustentamento non indiget: secundum illud Psal. 49. Nunquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabor? Ergo inconuenienter huiusmodi sacrificia Deo offerbantur.

¶ Praeterea, In sacrificiis diuinum non offerebatur nisi de tribus & generibus animalium quadrupedum, scilicet, de genere bouum, ouium, & caprarum: & de auiibus, communiter quidem turtur, & columba. Specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus: multa autem animalia alia sunt eis nobiliora. Cum igitur omne, quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

¶ Praeterea, Sicut homo a Deo habet dominium volatilium & bestiarum: ita etiam piscium. Inconuenienter igitur pisces a diuino sacrificio excluduntur.

¶ Praeterea, Indifferenter offerri mandabantur turtures & columbae: sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita & pulli turturum.

¶ Praeterea, Deus est actor vitae non solum hominum, sed etiam animalium: ut patet per id quod dicitur Gen. 1. Mors autem opponitur vitae: non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viuientia: praecipue quia etiam Apostolus monet Rom. 12. Ut exhibeamus corpora nostra hostiam viuientem, sanctam Deo placentem.

¶ Praeterea, Si animalia Deo in sacrificiis non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur, inconuenienter igitur determinatur modus immolationis, praecipue in auiibus ut patet Levit. 7.

¶ Praeterea, Omnis defectus animalis via est ad corruptionem & mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerbantur, inconueniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta clau di, aut cecum, aut aliter maculosi.

¶ Praeterea, Illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare: secundum illud Apostoli 1. ad Cor. 10. Nonne qui edunt hostias participes sunt altaris: inconuenienter igitur quaedam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis & adeps, pectusculum, & armus dexter.

¶ Praeterea, Sicut holocausta offerbantur in honorem Dei, ita etiam hostiae pacificae, & hostiae pro peccato, sed nullum animal foemini sexus offerebatur Deo in holocaustum, fiebant tamen holocausta, tam de quadrupedibus, quam de auiibus. Ergo inconuenienter in hostiis pacificis & pro peccato offerebantur animalia foemini sexus, & tamen in hostiis pacificis non offerebantur aues.

¶ Praeterea, Omnes hostiae pacificae vnius generis esse videntur: non ergo debuit poni ista differentia, quod quorundam pacificorum carnes non possent vesci in crastino, quorundam autem possent: ut mandatur Levit. 7.

¶ Praeterea, Omnia peccata in hoc conueniunt, quod a Deo auertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem vnum genus sacrificij debuit offerri.

¶ Praeterea, Omnia animalia quae offerbantur in sacrificium, vno modo offerebantur, scilicet occisa, non videtur ergo conueniens, quod de terra enascentibus diuersimode fiebat oblatio: nunc enim offerebantur ipse, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in cibusano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

¶ Praeterea

¶ Praeterea, Omnia, quae in vltimum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconuenienter ergo praeter animalia solum haec Deo offerbantur panis, vinum, oleum, & sal.

¶ Praeterea, sacrificia corporalia expriment interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo, sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repraesentat mel, quam de mordacitate, quam repraesentat sal. Dicitur Ecclef. 24. Spiritus meus super mel dulcis. Ergo inconuenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel & fermentum, quod etiam facit panem lapidum, & praecipiebatur ibi apponi sal, quod est mordacitudo, & thus, quod habet laporem amarum. Videtur ergo, quod ea, quae pertinent ad caeremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Levi. 1. Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum, & odorem suauissimum Domino. Sed sicut dicitur Sap. 7. Neminem diligit Deus, nisi qui cum sapientia inhabitat: ex quo potest accipi, quod quicquid a Deo acceptum est cum sapientia. Ergo illae caeremoniae sacrificiorum cum sapientia erant velut habentes rationabiles causas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, caeremoniae veteris legis duplicem causam habebant, vnam scilicet literalem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei: aliam vero figuralem, siue mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex vtraque parte potest conuenienter assignari causa caeremoniarum, quae ad sacrificia pertinebant, secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Vno modo secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens ad rectam autem ordinationem mentis in Deum, pertinet quod omnia, quae homo habet recognoscit a Deo tanquam a primo principio, & ordinat in Deum tanquam in vltimum finem. & hoc repraesentabatur in oblationibus & sacrificiis: secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem, quod habet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat: secundum quod dixit David 1. Paralip. 29. Tua sunt omnia, & quod de manu tua accepimus, dedimus tibi. & ideo in obligatione sacrificiorum proferabatur homo, quod Deus esset primus principium creationis rerum, & vltimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscit alium primum actorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituit: propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri, nisi Deo: secundum illud Exod. vigesimo secundo. Qui immolat diis, occidetur, praeter domino soli. & ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio. Alio modo ex hoc, quod per huiusmodi homines retraherantur a sacrificiis idololorum: unde etiam praeccepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudeorum, nisi postquam declinauit ad idololatriam, adorando vitulum conistalem, quasi huiusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus huiusmodi sacrificia magis Deo, quam idolis offerret. Unde dicitur Ierem. 7. Non sum locutus cum patribus vestris, & non praecipi eis in die, quae eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocaustum & victimarum. Inter omnia autem dona, quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit: praecipuum est, quod dedit filium suum. Unde dicitur Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam: & ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suauitatis: ut dicitur ad Ephes. 5. & propter hoc omnia alia sacrificia offerbantur in veteri lege, ut hoc vnum singulare & praecipuum sacrificium figuraretur tanquam perfectum per imperfecta: unde Apostolus dicit ad Hebr. 10. quod sacerdos veteris legis eadem saepe offerebat hostias, quae nunquam possunt auferre peccata. Christus autem pro peccatis obtulit vnam in sempiternum. Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuratum veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res, quae offerebantur quasi eis indigeret. Unde dicitur Isaia primo, Holocausta arietum & adipem pinguium, & sanguinem vitulorum & hircorum & agnorum nolui. Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est, tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum, tum etiam ad significandum mysterium redemptionis humanae per Christum.

¶ Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia praedicta ratio conueniens fuit quare ista animalia offerbantur Deo in sacrificio, & non alia. Primo quidem ad excludendam idololatriam:

quia omnia alia animalia offerebantur idololatriae diis, suis vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Aegyptios cum quibus conuersari erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant in sacrificio diis suis, unde dicitur Exod. 8. Abominabiles Aegyptiorum immolabimus Domino Deo nostro, oues enim colebant, hircos venerabantur: quia in eorum figura demones apparebant. Bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundum hoc conueniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum: & hoc dupliciter. Primo quidem, quia huiusmodi animalia maxime sunt, per quae sustentatur humana vita: & cum hoc mundissima sunt & mundissimum habent nutrimentum, alia vero animalia vel sunt syluestria, & non sunt communiter hominum vsui deputata: vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus & gallina: solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aquae specialiter offerebantur: quia habentur in copia in terra promissionis. Secundum, quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur: quia ut dicitur in glossa. Levit. Vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus: agnium, cum irrationales motus corrigimus, hircum, cum latruium superamur: turturum dum castitatem seruamus: panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur. In columba vero manifestum est, quod significatur castitas & simplicitas menti. Tercio vero conueniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi: quia ut in eadem glossa dicitur, Christus in vitulo offertur propter virtutem crucis: in agno propter innocentiam: in arietem propter principatum: in hircum, propter similitudinem carnis peccati. In turture & columba duarum naturarum conuinctio monstratur: vel in turture castitas, in columba charitas significabatur: in similitudine, aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod pisces, qui in aqua viuunt, magis sunt alieni ab homine, quam cetera animalia, quae viuunt in aere, sicut & homo, & iterum pisces ex aqua extracti, statim moriuntur: unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

¶ Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores sunt maiores, quam pulli columbis autem e conuerso. & ideo ut Rabbi Moyses dicit, mandantur offerri turtures & pulli columbarum: quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

¶ Ad quintum dicendum, quod animalia in sacrificio oblata occidebantur, quia veniunt in vltimum hominis occisum, secundum quod a Deo dantur homini ad esum, & ideo etiam igni cremabantur: quia per ignem decocta sunt apud hominem vsui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum: & quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

¶ Ad sextum dicendum, quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatriae animalia idolis immolabant. Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit, lex elegit genus occisionis, quo animalia minus affligebantur occisa: per quod etiam excluderentur, & immisericordia offerentium & deterioratio animalium occisorum.

¶ Ad septimum dicendum, quod quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est, ne Deo in sacrificio offerrentur: propter quod etiam prohibitum erat, ne mercedem prolibuli, aut pretium carnis in domum Dei offerrent, & eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem: quia talia animalia erant quasi abortiua nondum plene consentientia propter teneritudinem.

¶ Ad octauum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus, quoddam erat, quod per totum comburebatur, & hoc dicebatur holocaustum quasi totum incensum: huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reuerentiam maiestatis ipsius, & amorem bonitatis eius, & conueniebat perfectionis statui in impletionem consiliorum: & ideo totum comburebatur, ut sicut totum anima resolutum in vaporem, sursum ascendeat, ita etiam significaretur totum hominem & omnia quae ipsius sunt Deo Domino esse subiecta, & ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium pro peccato, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati: & conueniebat statui poenitentiam in satisfactione peccatorum, quod diuidebatur in duas partes. Nam vna pars eius comburebatur: altera vero cedebat in vltimum sacerdotum, ad significandum, quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis: tunc enim totum comburebatur, non enim debebant in vltimum sacerdotum venire ea, quae

quia omnia alia animalia offerebantur idololatriae diis, suis vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Aegyptios cum quibus conuersari erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant in sacrificio diis suis, unde dicitur Exod. 8. Abominabiles Aegyptiorum immolabimus Domino Deo nostro, oues enim colebant, hircos venerabantur: quia in eorum figura demones apparebant. Bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundum hoc conueniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum: & hoc dupliciter. Primo quidem, quia huiusmodi animalia maxime sunt, per quae sustentatur humana vita: & cum hoc mundissima sunt & mundissimum habent nutrimentum, alia vero animalia vel sunt syluestria, & non sunt communiter hominum vsui deputata: vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus & gallina: solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aquae specialiter offerebantur: quia habentur in copia in terra promissionis. Secundum, quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur: quia ut dicitur in glossa. Levit. Vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus: agnium, cum irrationales motus corrigimus, hircum, cum latruium superamur: turturum dum castitatem seruamus: panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur. In columba vero manifestum est, quod significatur castitas & simplicitas menti. Tercio vero conueniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi: quia ut in eadem glossa dicitur, Christus in vitulo offertur propter virtutem crucis: in agno propter innocentiam: in arietem propter principatum: in hircum, propter similitudinem carnis peccati. In turture & columba duarum naturarum conuinctio monstratur: vel in turture castitas, in columba charitas significabatur: in similitudine, aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur.

¶ Ad tertium dicendum, quod pisces, qui in aqua viuunt, magis sunt alieni ab homine, quam cetera animalia, quae viuunt in aere, sicut & homo, & iterum pisces ex aqua extracti, statim moriuntur: unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

¶ Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores sunt maiores, quam pulli columbis autem e conuerso. & ideo ut Rabbi Moyses dicit, mandantur offerri turtures & pulli columbarum: quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

¶ Ad quintum dicendum, quod animalia in sacrificio oblata occidebantur, quia veniunt in vltimum hominis occisum, secundum quod a Deo dantur homini ad esum, & ideo etiam igni cremabantur: quia per ignem decocta sunt apud hominem vsui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum: & quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

¶ Ad sextum dicendum, quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatriae animalia idolis immolabant. Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit, lex elegit genus occisionis, quo animalia minus affligebantur occisa: per quod etiam excluderentur, & immisericordia offerentium & deterioratio animalium occisorum.

¶ Ad septimum dicendum, quod quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est, ne Deo in sacrificio offerrentur: propter quod etiam prohibitum erat, ne mercedem prolibuli, aut pretium carnis in domum Dei offerrent, & eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem: quia talia animalia erant quasi abortiua nondum plene consentientia propter teneritudinem.

¶ Ad octauum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus, quoddam erat, quod per totum comburebatur, & hoc dicebatur holocaustum quasi totum incensum: huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reuerentiam maiestatis ipsius, & amorem bonitatis eius, & conueniebat perfectionis statui in impletionem consiliorum: & ideo totum comburebatur, ut sicut totum anima resolutum in vaporem, sursum ascendeat, ita etiam significaretur totum hominem & omnia quae ipsius sunt Deo Domino esse subiecta, & ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium pro peccato, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati: & conueniebat statui poenitentiam in satisfactione peccatorum, quod diuidebatur in duas partes. Nam vna pars eius comburebatur: altera vero cedebat in vltimum sacerdotum, ad significandum, quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis: tunc enim totum comburebatur, non enim debebant in vltimum sacerdotum venire ea, quae

Prima secundum S. Thom.

xx 3 pro

pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret. Et quia hoc non esset satisfactio pro peccato: si enim cederet in vltimorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium sacrificium vocabatur hostia pacifica, quae offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute & prosperitate offerentium ex debito beneficii, vel accipiendi vel accepti. Et conuenit statui proficiendum in implatione mandatorum. & ista diuidebantur in tres partes. Nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars credebatur in vltimorum, tertia vero pars in vltimorum offerentium ad significandum, quod salus hominis procedit a Deo digentibus ministris Dei, & cooperantibus ipsis hominibus qui saluantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis & adeps non veniebant neque in vltimorum sacerdotum neque in vltimorum offerentium: sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatriam enim bibebant de sanguine victimarum, & comedebant adipem, secundum illud Deuteronomi trigesimo secundo, De quorum victimis comedebant adipem, & bibebant vinum libaminum. Secunda ratio est ad informationem humane vite. Prohibebatur enim eis vltus sanguinis ad hoc quod horrent humani sanguinis effusionem: unde dicitur Genesim nono, Carnem cum sanguine non comedetis: sanguinem enim animarum vestrarum requiram. Eius vero adipem prohibebatur eis ad vitandam lasciviam: unde dicitur Ezechielis trigesimo quarto, Quod crasum erat occidebatis. Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima esse in sanguine: adeps autem abundantiam nutritum demonstrat, & ideo ut offenderetur, quod a Deo nobis est & vita, & omnis honorum sufficientia ad honorem Dei effundebatur sanguis, & adurebatur adeps. Quarta ratio est: quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, & pinguedo charitatis eius, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in vltimorum sacerdotis cedebat pectusculum, & armus dexter, ad excludendam quandam diuinationis speciem, quae vocatur spatulamantia: quia scilicet in spatulis animalium immolatorum diuinabant, & similiter in ossibus pectoris: & ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur, quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est regnum cordis, & etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quae significatur per armum dextrum. Ad nonum dicendum, quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus: nam foemina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum aut columbarum erat propter paupertatem offerentium: quia maiora animalia offerre non poterant. & quia hostiae pacificae gratis offerebantur, & nullas eas offerre cogebatur, nisi spontaneus: ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas: sed inter holocausta, & hostias pro peccato quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, & etiam hostias pro peccato: quia habent gemitum pro cantu. Ad decimum dicendum, quod inter omnia sacrificia holocaustum erat precipuum: quia totum comburebatur in honorem Dei: & nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat hostia pro peccato, quae comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificij. Tertium vero gradum tenebant hostiae pacificae pro gratiarum actione, quae comedebantur ipso die, sed vtriusque in Ierusalem. Quartum vero locum tenebant hostiae pacificae ex voto, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio huius ordinis: quia maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem, secundum, propter offensam commissam, tertio, propter beneficia iam suscepta, quarto, propter beneficia sperata. Ad vndecimum dicendum, quod peccata aggrauantur ex statu peccantis: ut supra dictum est. & ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis & principis, vel alterius privatae personae. Est autem attendendum, ut Rabbi moyses dicit, quod quanto grauius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est grauisimum peccatum: pro ignorantia vero sacerdotis, offerebatur vitulus: pro negligentia autem principis, hircus. Ad duodecimum dicendum, quod lex in sacrificijs prouidere voluit paupertati offerentium: ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret auiem: quam qui habere non posset, saltem offerret panem: & si hunc habere non posset, saltem offerret farinam, vel spicas. Causa vero figuralis est, quia panis significat Christum qui est panis vltimus, ut dicitur Ioannis sexto.

Qui quidem erat velut in spica pro statu legis naturae in fine patrum: erat autem sicut similia in doctrina legis prophetarum: erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam, coctus igne, id est, formatus Spiritu sancto in elibano veteri Virginis, qui etiam fuit coctus in sartagine per labores quos in mundo sustinebat: in cruce vero quasi in craticula adustus. Ad decimum tertium dicendum, quod ea, quae in vltimorum hominis veniunt de terrae nascitibus, vel sunt in cibis, & de eis offerebatur panis: vel sunt in potum, & de his offerebatur vinum: vel sunt in condimentum, & de his offerebatur oleum & sal: vel sunt in medicamentum, & de his offerebatur thus, quod est aromaticum & consolidarium. Per panem autem figuratur caro Christi: per vinum autem sanguis eius per quem redempti sumus: oleum figurat gratiam Christi, sal scientiam, thus orationem. Ad decimum quartum dicendum, quod mel non offerebatur in sacrificijs Dei, cum quia confueuerat offerri in sacrificijs idololorum, tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem & voluptatem ab eis, qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur ad excludendam corruptionem: & forte etiam in sacrificijs idololorum solum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, sacrificia autem Dei debent esse incorrupta: & etiam quia in sale significatur discretio sapientiae, vel etiam mordificatione carnis. Thus autem offerebatur Deo ad designandam deuotionem mentis, quae est necessaria offerentibus, & etiam ad designandum odorem bonae fame. Nam thus & pingue est, & odoriferum: & quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex deuotione, sed magis ex suspitione, ideo in eo non offerebatur thus.

¶ Vltimorum assignari possit certa ratio caeremoniarum, quae ad sacra pertinent.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod caeremoniarum veteris legis quae ad sacra pertinent, sufficienter ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus Actuum 17. Deus qui fecit mundum & omnia quae in eo sunt: hic celi & terra cum sit dominus non in manufactis templis habitant: inueniuntur igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum. Præterea, Status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum: sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per adificationem alicuius templi. Præterea, Diuina lex præcipue debet homines inducere ad diuinum cultum, sed ad augmentum diuini cultus pertinet, quod fiant multa altaria & multa templa: sicut patet in noua lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum vnum templum, aut vnum tabernaculum, sed multa. Præterea, Tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur: sed in Deo præcipue oportet venerari unitatem & simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conueniens, ut tabernaculum seu templum per quamdam vela distingueretur. Præterea, Virtus primi mouentis, quae est Deus primo apparet in parte Orientis: a qua parte incipit primus motus: sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debuit esse dispositum magis versus Orientem, quam versus Occidentem. Præterea, Exod. 20. Dominus præcepit, ut non facerent sculptile neque aliquam similitudinem: inconuenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptae imagines Cherubim: similiter etiam & arca, & propitiatorium, & candelabrum, & mensa, & duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur. Præterea, Dominus præcepit Exod. 20. Altare de terra facietis mihi: & iterum, Non ascendes ad altare meum per gradus: inconuenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, & tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. 27. Facies altare de lignis sethim, quod habebit quinque cubitos in longitudine & totidem in latitudine, & tres cubitos in altitudine & operies illud ære: & Exod. 30. dicitur: Facies altare ad adolendum thymiamara de lignis sethim, vestisque illud auro purissimo. Præterea, In operibus Dei nihil debet superfluum esse: quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum inuenitur: sed vni tabernaculo vel domui sufficit vnum experimentum: inconuenienter igitur tabernaculo fuerunt appositae multa tegumenta, scilicet cortina, saga cilicina, pelles arietum rubricæ, & pelles hyacinthinae. Præterea, Consecratio exterioriorem sanctitatem significat: cuius subiectum est anima inconuenienter igitur tabernaculum & eius vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata. Præterea, In Psal. 33. dicitur: Benedicā Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo: sed solennitates instituntur ad laud

ad laudandum Deum. Non ergo fuit conueniens, ut aliqui certi dies statuerentur ad solennitates peragendas: sic igitur videtur quod caeremonie sacrarum conuenientes causas non haberent. **S**ED CONTRA est, quod Apostolus dicit ab H. b. 8. quod illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari & vltimorum deseruiunt caelestium, sicut responsum est. Moyse cum consummaret tabernaculum. Vides igitur, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est: sed valde rationabile est, quod imaginem caelestium repræsentat ergo caeremonie sacrarum rationabilem causam habebant. **R**ESPONDEO dicendum, quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur, ut homines Deum in reuerentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quae communia sunt, & non distincta ab aliis, minus reuerentur, ea vero quae habent aliquam excellentiam discretionem, ab aliis magis admittuntur & reuerentur. Et inde etiam hominum consuetudo inoleuit, ut reges & principes, quos oportet in reuerentia haberi a subditis, & preciosis vestibus vestirentur, & etiam ampliores & pulchriores habitationes possiderent. Et propter hoc oportuit, ut aliqua specialia tempora, & speciale tabernaculum, & specialia vasa, & specialia ministri ad cultum Dei ordinarentur: ut per hoc animi hominum ad maiorem Dei reuerentiam adducerentur. **S**imiliter etiam status veteris legis, sicut dictum est, institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id, per quod aliquid figurari debet: ut scilicet eius aliquam similitudinem repræsentet. & ideo oportuit aliqua specialia obseruari in his, quae pertinent ad cultum Dei. **A**D PRIMVM ergo dicendum, quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum, qui colitur, & homines colentes, ipse igitur Deus qui colitur, nullo corporali loco clauditur: unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales & propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum institui ad cultum Dei propter duo. Primo quidem, ut ad huiusmodi locum conuenientes cum hac cogitatione, quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reuerentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi, ut tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam diuinitatis vel humanitatis Christi. & hoc est quod Salomon dicit 3. Regum. 8. Si caelum & celi calor te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam adificauit tibi? & postea subdit, Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti, Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem serui tui, & populi tui Israel. Ex quo patet, quod domus sanctuarij non est instituta ad hoc, quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem, sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi, id est, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua, quae ibi fiebant vel dicebantur: & quod propter reuerentiam loci rationes fierent ibi magis exaudibiles ex deuotione orantium. **A**d secundum dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad implationem legis, quae facta est solum per Christum: est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege: nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem, postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus. Vltimo autem tempore David regis & Salomonis populus ille habuit quietissimum statum, & tunc primo adificatum fuit templum in loco, quem designauerat Abraham ex diuina demonstratione, ad immolandum. Dicitur enim Gen. 12. quod Dominus mandauit Abraham ut offerret filium suum in holocaustum super vnum montium. Quem monstrauero tibi: & postea dicit quod appellauit nomen illius loci, Dominus videt, quasi secundum Dei prauisionem esset locus ille electus ad cultum diuinum: propter quod dicitur Deut. 12. Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, & offeretis holocausta & victimas vestras. **L**ocus autem ille designari non debuit per adificationem templi ante tempus prædictum propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat. Prima est, ne Gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est, ne Gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est ne quilibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua: & propter hoc oriuntur lites & iurgia. & ideo non fuit adificatum templum, donec haberent regem, per quem posset huiusmodi iurgium compesci, antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diuersa loca, quasi nondum existent determinato loco diuini cultus. Et hæc est ratio literalis diuersitatis tabernaculi & templi. Ratio autem figuralis esse potest: quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim,

quod est mutabile, significatur status præsentis vite mutabilis. Per templum vero quod erat fixum & stans, significatur status futurae vite, quae omnino immutabilis est, & propter hoc in adificatione templi dicitur, quod non est auditus sonitus mallei vel securis ad significandum, quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. vel per tabernaculum significatur status veteris legis. Per templum autem a Salomone constructum, status nouae legis, unde ad constructionem tabernaculi soli Iudei sunt operati, ad adificationem vero templi cooperati sunt etiam Gentiles, id est, Tiri, & Sidonij. **A**d tertium dicendum, quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse & literalis & figuralis: literalis quidem est ratio ad excludendum idololatriam: quia Gentiles diuersis diuersa templa constituebant, & ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis diuinæ, voluit Deus in vno loco tantum sibi sacrificium offerretur & iterum ut per hoc ostenderetur, quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus. & ideo compesciebantur ne pascim, & ubique sacrificia offerrent. Sed cultus nouae legis in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur est secundum se Deo acceptus: & ideo multiplicatio altarium & templorum acceptatur in noua lege. Quantum vero ad ea quae pertinebant ad spirituale cultum Dei, qui consistit in doctrina legis & prophetarum erant etiam in veteri lege diuersa loca deputata, in quibus conueniebant ad laudem Dei, quae dicebantur synagoga, sicut & nunc dicuntur Ecclesiae, in quibus populus Christianus ad laudem Dei congregatur: & sic Ecclesia nostra succedit in locum & templi & synagoga: quia ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est: unde non distinguitur apud nos locus sacrificij a loco doctrinae. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiae vel militantis, vel triumphantis. **A**d quartum dicendum, quod sicut in unitate templi vel tabernaculi representabatur unitas Dei, vel unitas Ecclesiae, ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi representabatur distinctio eorum, quae Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei veneratione conseruiuntur. Distinguebantur autem tabernaculum in duas partes in vnam, quae vocabatur sancta sanctorum, quae erat Occidentalis: & aliam quae vocabatur sancta, quae erat ad Orientem: & iterum ante tabernaculum erat atrium. Hec igitur distinctio duplicem habet rationem: vnam quidem secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei: sic enim diuersae partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur: nam pars illa quae sancta sanctorum dicitur, figurabat seculum altius, quod est spiritualis substantiarum. Pars vero illa, quae dicitur sancta exprimebat mundum corporalem: & ideo Sancta a sanctis sanctorum distinguebatur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum: per quos quatuor elementa designantur, scilicet hyssop, per quod designatur terra, quia hyssopus, id est, linum de terra nascitur: purpura, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quae inueniuntur in mari: hyacintho per quem significatur aer, quia habet aereum colorem: & coccus bis tincto per quem designatur ignis. Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporeales substantiae in interioribus tabernaculi, id est, Sancta sanctorum solum summus sacerdos, & semel in anno introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud seculum introducat in tabernaculo vero exterioris, id est, in sancta introibant sacerdotes quotidiem: non autem populus, qui solum ad atrium accedebat, quia ipsa corporalia populus percipere potest, ad interiores autem eorum rationes soli Sapientes per considerationem attingere possunt. secundum vero rationem figuralem per exterioris tabernaculum, quod dicitur sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 9. quia illud tabernaculum semper introibant Sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interioris vero tabernaculum, quod dicitur Sancta sanctorum significatur vel caelestis gloria, vel etiam status spiritualis nouae legis qui est quædam inchoatio futurae gloriae, in quem statum nos Christus introduxit, quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta sanctorum introibat, velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificijs, quod velum quatuor coloribus erat ornatum, hyssopo quidem ad designandam carnis puritatem: purpura autem ad figurandam passionem, quas sancti sustinuerunt pro Deo: coccus bis tincto ad significandam charitatem geminam Dei & proximi: hyacintho autem significabatur caelestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, & aliter sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat quae in atrio offerebantur, sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysterijs Christi: & ideo intrabant in exterioris tabernaculum, quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio: quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quae sacerdotibus erant nota: non tamen erant plene reuelata, sicut postea in Prima secundæ S. Thom. xx. 4. nouo

nono testamento, ut habetur Ephes. 2.

§ Ad quintum dicendum, quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege, ad excludendam idololatriam: nam omnes Gentiles in reuerentiam Solis adorabant ad orientem: unde dicitur Ezech. 8. quod quidam habebant dorsa contra templum Domini, & facies ad orientem: & adorabant ad Ortum Solis: unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, & versus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest: quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per Occasum, secundum illud Psalm. 67. Qui ascendit super Occasum, Dominus nomen illi.

§ Ad sextum dicendum, quod eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest & literalis & figuralis. Literalis quidem per relationem ad cultum diuinum. Et quia dictum est, quod per tabernaculum interioris, quod dicebatur Sancta sanctorum, significabatur seculum altius spiritualium substantiarum: ideo in illo tabernaculo tria continebantur, scilicet arca testamenti, in qua erat vna aurea habens manna, & virga Aaron, quæ frondebat, & tabula in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se muris vultibus respiciebant: & super arcam erat quædam tabula lapidea, quæ dicebatur propitiatorium super alas Cherubim: quasi ab ipsis Cherubim portaretur: ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei: unde & propitiatorium dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis: & ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequenti bus arca vero testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designantur tria, quæ sunt in illo altiori seculo, scilicet Deus qui super omnia est, & incomprehensibilis omni creaturæ: & propter hoc nulla similitudo eius ponebatur, ad representandam eius inuisibilitatem: sed ponebatur quædam figura sedis eius: quia scilicet creatura comprehensibilis est, quæ est subiecta Deo, sicut sedes sedentis. Sunt etiam in illo altiori seculo spirituales substantiæ, quæ Angeli dicuntur: & hi significantur, per duos Cherubim, mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum adiuvicem: secundum illud Iob 41. Qui facit concordiam in sublimibus. Et propter hoc etiam non fuit vnus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo celestium spirituum, & excluderetur cultus eorum ab his, quibus præceptum erat, ut solum vnum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili seculo rationes omnium eorum, quæ in hoc seculo perficiuntur, quodammodo clausæ: sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, & rationes artificiorum in arte: & hoc significabatur per arcam, in qua representabantur per tria ibi contenta tria, quæ sunt potissima in rebus humanis, scilicet sapientia, quæ representabatur per tabulas testamenti, potestas regiminis, quæ representabatur per virgam Aaron: vita, quæ representabatur per manna, quod fuit sustentamentum vite. Vel per hæc tria significabatur tria Dei attributa, scilicet sapientia in tabulis, potentia in virga, bonitas in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum: & ideo in memoriam diuinæ misericordiæ conservabatur: & hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaie. Vidit enim Dominum sedentem super solum excelsum & eleuatum, & Seraphim assistentes, & domum impleri a gloria Dei, unde & Seraphim dicebant. Plena est omnis terra gloria eius: & sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis præcepto, sed in signum ministerij, ut dictum est.

§ In exteriori vero tabernaculo, quod significabat præsens seculum, continebantur etiam tria, scilicet altare thymiamatis, quod directe erat contra arcam: mensa autem propositionis, super quam 12. panes apponebantur, erat posita ex parte Aquilonari candelabrum vero ex parte Australi. Quæ tria videntur respondere tribus, quæ erant in arca clausæ: sed magis manifeste eadem representabantur oportet rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perducere, quam sint in mente diuina & Angelorum ad hoc, quod homines sapientes eas cognoscere possint: qui significantur per sacerdotes ingredientibus tabernaculum. In candelabro igitur designabatur sicut in signo sensibili sapientia: quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare vero thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere: & hoc etiam significabatur per virgam: nam in illo altari incendebatur thymiana boni odoris: per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo. Dicitur enim Apoc. 7. quod per fumum aromatum significantur iustificationes sanctorum. Conuenienter autem sacerdotis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis: quia sacerdos mediator est inter Deum & populum, regens populum per pot-

testatem diuinam, quam virga significat, & fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi acceptam Deo offerre, quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur temporale nutrimentum vite, sicut & per manna: sed hoc est conuenientius & grossius nutrimentum, illud autem suauius & subtilius. Conuenienter autem candelabrum ponebatur ex parte Australi: mensa autem ex parte Aquilonari: quia Australis pars est dextera mundi, Aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in 2. De ex. & mun. sapientia autem pertinet ad dexteram, sicut & cetera spiritualia bona: temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Proverb. 3. In sinistra illius diuitiæ & gloria. Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalem & spirituales sapientiam: quia per eam & spiritualis sapientia, & temporalis dispensantur.

§ Potest etiam & horum alia ratio assignari magis literalis. In arca enim continebantur tabule legis ad tollendam legis obligationem: unde dicitur Exodi vigesimo quarto. Dabo tibi duas tabulas lapideas, & legem ac mandata, quæ scripsi, ut doceas filios Israel. Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron: unde dicitur Numeri decimo septimo. Refert virgam Aaron in tabernaculo testimonij, ut referetur in signum rebellium filiorum Israel. Manna autem conseruabatur in arca ad commemorandum beneficium, quod dominus præstitit filiis Israel in deserto: unde dicitur Exodi decimo sexto. Imple gomor ex eo, & custodiat in futuris retro generationes, ut norint panes, quibus alui vos in solitudine. Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi: pertinet enim ad magnificentiam domus, quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Iosephus dicit, ad significandum septem planetas quibus totus mundus illuminatur: & ideo ponebatur candelabrum ex parte Australi: quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum: ut iugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris: tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium factoris, quem oportebat accendere ex effusione sanguinis & occisione animalium. Ea enim, quæ sunt foetida, despicuntur quasi vilia: quæ vero sunt boni odoris homines magis appetantur. Mensa autem apponebatur ad significandum, quod sacerdotes templo seruientes, in templo viduum habere debebant: unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat: ut habetur March. 12. Mensa autem non ponitur directe in medio ante propitiatorium ad excludendum ritum idololatriæ: nam Gentiles in facris Luna proponebant mensam coram idolo Luna: unde dicitur Iere. 7. Mulieres conspergunt adipem, ut faciant placantes reginæ calii. In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his, quæ erant a populo possessa: & ideo in atrio poterat esse populus, qui huiusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum: sed ad interiori altare, in quo ipsa deuotio & sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi Sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad remonendum cultum idololatriæ: nam Gentiles infra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

§ Figurális verò ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur. Est autem considerandum, quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diuersæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significabatur per propitiatorium, quia ipse est propitiatio pro peccatis nostris, ut dicitur primæ Iohannis secundo. Et conuenienter hoc propitiatorium a Cherubim portabatur: quia de eo scriptum est, Adorēt enim omnes Angeli Dei: ut habetur Hebr. 1. Ipse etiam significatur per arcam: quia sicut arca erat constructa de lignis sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata: quia Christus fuit plenus sapientia & charitate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat vna aurea, id est, sancta anima habens manna, id est, omnē plenitudinem sanctitatis & diuinitatis. Erat etiam in arca virga, id est, potestas sacerdotalis: quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erat etiam ibi tabula testamenti ad designandum, quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum: quia ipse dicit, Ego sum lux mundi. Per septem lucernas septem dona sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam: quia ipse est spiritualis cibus: secundum illud Iohannis sexto, Ego sum panis viuus. Duodecim enim panes significabant duodecim Apostolos vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum & mensam potest significari doctrina: & fides ecclesiæ, quæ etiam illuminat & spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet holocaustorum & thymiamatis

tis: quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum operas: sicut illa, quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum, siue illa quæ maiore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo quasi in altari thymiamatis: secundum illud ad Heb. vltim. Per ipsam ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.

§ Ad septimum dicendum, quod Dominus præcepit altare constructi ad sacrificia & munera offerenda in honorem Dei, & substationem ministrorum, qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex præceptum. Vnum quidem in principio legis Exod. 20. vbi Dominus mandauit, quod facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis, & iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere: & hoc ad detestandum idololatriæ cultum: Gentiles enim idolis construebant altaria ornata & sublimia in quibus credebant aliquid sanctitatis & numinis esse: propter quod etiam Dominus mandauit Deute. 16. Non plantabis lucum & omnem arborem iuxta altare Domini Dei tui. Idololatræ enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem & vmbrositatem.

§ Quorum etiam præceptorum ratio figurális fuit: quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus cōfiteri veram carnis naturam quātam ad humanitatem, quod est altare de terra facere: & quantum ad diuinitatem debemus in eo cōfiteri patris æqualitatem quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam Gentilium ad lasciuiam prouocantem. Sed facta tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ huiusmodi occasiones idololatriæ. & ideo Dominus mandauit, quod fieret altare holocaustorum de are, quod esset omni populo conspicuum & altare thymiamatis de auro, quod soli Sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas aris, ut per eius copiam populus ad aliquam idololatriam prouocaretur. Sed quia Exod. 20. ponitur pro ratione huius præcepti, non ascendere per gradus ad altare meum, id quod subditur, Ne reueletur turpitudō tua, considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam: nam in facris Priapi sua pudenda Gentiles populo denudabant. postmodum autem iudicium est sacerdotibus feminalium vnius ad temen pudendum. & ideo sine periculo instituitur poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes, sed portatiles in hora sacrificij sacerdotes ad altare ascenderent, sacrificia offerentes. § Ad octauum dicendum, quod corpus tabernaculi costabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis, quæ quidē interiori tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, & hyacintho, ac purpura, coccoq; bis tincto, sed huiusmodi cortinæ tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum vnum de pellibus hyacinthinis: & super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis: & de super tertium de quibusdam sagis cilicinis, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descēdebant vsq; ad terram, & tegebant tabulas tabernaculi exterioris. Horum autem operimentorum literalis in cōmuni erat ornatus & protectio tabernaculi, ut in reuerentia haberetur. In speciali vero secundum quosdam per cortinas designabatur cælum sydereum, quod esset diuersis stellis variatum per saga aquæ: quæ sunt supra firmamentum, per pelles rubricatas cælum empyreum, in quo sunt Angeli: per hyacinthinas cælum sanctæ Trinitatis.

§ Figurális autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significatur Christi fideles ex quibus constituitur ecclesia. Tegebantur autem interiori tabulæ cortinis quatuor coloribus, quia fideles interiori ornantur quatuor virtutibus, nam in bysso retorta (ut glossa dicit) significatur caro castitatis renitens: in hyacintho mens superna cupiens, in purpura, caro passionibus subiacens in cocco bis tincto, mens inter passionem Dei & proximi dilectione præfulgens. Per operimenta vero tecti designatur prælati & doctores, in quibus debet renitere celestis conuersatio, quod significatur per pelles hyacinthinas: promptitudo ad martyrium, quod significat pelles rubricatæ: austeritas vite & tolerantia aduersorum, quæ significatur per saga cilicina, quæ erant exposita ventis & pluuibus, ut glossa dicit.

§ Ad nonum dicendum, quod sanctificatio tabernaculi & vasorum eius habebat causam literalem, ut in maiori reuerentia haberetur: quasi per huiusmodi consecrationem diuino cultui deputatam.

§ Figurális autem ratio est, quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viuientis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur ecclesia Christi.

§ Ad decimum dicendum, quod in veteri lege erant septem solennitates temporales, & vna continua: ut potest colligi Numeri 28. & 29. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidi mane & vespere immolabatur agnus, & per illud cōtinuum

festum iugis sacrificij representabatur perpetuitas diuinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat, quod iterabatur qualibet septimana, & hæc erat solennitas sabbati, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est. Alia autem solennitas, iterabatur quolibet mense, scilicet festum Neomeniæ: quod celebrabatur ad commemorandum opus diuinæ gubernationis. Nā hæc inferiora præcipue variantur secundum motum Luna: & ideo celebrabatur hoc festum in nouitate Luna, non autem in eius plenitudine, ad euitandam idololatriarum cultum, qui in tali tempore, Luna sacrificabant. Hæc duo beneficia sunt communia toti humano generi, & ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festia celebrabantur semel in anno, & recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim festum Pasche primo mense ad commemorandum liberationis beneficium ex Aegypto. Celebrabatur autem festum Pentecostes post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ, alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solennis, sicut & septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat festum tubarum, in memoriam liberationis Israel, quando Abraham inuenit arietem hærentem cornibus, quem representabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum tubarum quasi quædam inuitatio ut præpararet se ad sequens festum quod celebrabatur decimo die: & hoc erat festum expiationis in memoriam illius beneficii, quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione viruli ad preces Moyfi.

§ Post hoc autem celebrabatur festum Pasche primo mense ad euitandam idololatriam, id est, tabernaculorum septem diebus ad commemorandum beneficium diuinæ protectionis & deductionis per desertum: vbi in tabernaculis habitauerunt, unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimæ, id est, citrum, & signum denarium frondium, id est, myrtum, quæ sunt odorifera, & spatulas palmarum, & salices de torrente, quæ diu resistent suum viorem: & hæc inueniuntur in terra promissionis ad significandum, quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram delictiosam. Octauo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet cæterus atque collectæ, in quo colligebantur a populo ea, quæ erant necessaria ad expensas cultus diuini: & significabatur adunatio populi, & pax præstita in terra promissionis.

§ Figurális autem ratio horum festorum est, quia per iuge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi qui est agnus Dei, secundum illud Hebr. vltimo. Iesus Christus heri & hodie, ipse & in secula. Per sabbatum autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Hebræos quarto. Per Neomeniam autem, quæ est intentio nouæ Luna, significatur illuminatio primitiue ecclesiæ per Christum eo prædicante & miracula faciente. Per festum autem Pentecostes significatur descensus Spiritus sancti in Apostolos. Per festum autem tubarum significatur prædicatio Apostolorum. Per festum autem expiationis significatur emundatio a peccatis populi Christiani. Per festum autem tabernaculorum peregrinatio eorum in hoc mundo in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per festum autem cæterus atque collectæ significatur congregatio fidelium in regno cælorum: ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua adinuicem, quia oportet expiatis a vitiis proficere in virtute quousque perueniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalm.

§ Vtrum sacramentorum veteris legis conueniens causa esse possit.



AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod sacramentorum veteris legis conueniens causa esse non possit. Ea enim, quæ ad cultum diuinum fiunt, non debent esse similia his, quæ idololatræ obseruabant: unde dicitur Deut. 22. Non facies similiter Domino Deo tuo: omnes enim abominationes quibus aduersatur Dominus, fecerūt Diis suis. Sed cultores idolorum in cultu eorum, cultis se incidebant vsque ad effusionem sanguinis. dicitur enim 3. Reg. 18. quod incidebant se iuxta ritum suum cultis & lanceolis, donec perfunderent sanguine: propter quod Dominus mandauit Deut. 14. Non vos incidetis, nec facietis caluitium super mortuos: quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, & te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus, quæ sunt, &c. Inconuenienter igitur circuncisio erat instituta in lege.

§ Præterea, Ea quæ in cultum diuinum fiunt, debent honestatem & grauitatem habere: secundum illud Psal. 34. In populo graui laudabo te sed ad leuitatem quandam pertinere videtur ut homines festinanter comedant: inconuenienter igitur præceptum est

Exon. ut comederent festinanter agnum paschalem: & alia etiam circa huiusmodi comestione sunt instituta, quæ videntur omnino irrationabilia esse.

¶ Præterea, Sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum nouæ legis: sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ: secundum illud 1. ad Corinth. 5. Pascha nostrum immolatus est Christus. Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigerent alia sacramenta nouæ legis: sicut confirmationem, & extremam unctionem, & matrimonium, & alia sacramenta.

¶ Præterea, Purificatio non potest conuenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis: sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est: & omnis creatura Dei bona, & nihil reiciendum quod cum gratiarum actione percipitur, ut dicitur 1. ad Timoth. 4. inconuenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel propter aliquid huiusmodi corporalis infectionis.

¶ Præterea, Eccl. 34. dicitur, Ab immundo quid mundabitur: sed cinis vitulae ruffæ, quæ comburebatur, immundus erat: quia immundum reddebat. Dicitur enim Numeri 19. quod sacerdos, qui immolabat eam, commaculatus erat vique ad vesperum. Similiter & ille qui eam comburebat, & etiam ille, qui eum cineres colligebat. Ergo inconuenienter præceptum inibi fuit, ut per huiusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

¶ Præterea, Peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum, & neque etiam per aliquid immundum potest homo à peccato mundari: inconuenienter igitur ad expiationem peccatorum populi, sacerdos super vnum hircum conferebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum: per alium autem, quo vrebantur ad purificationem simul cum vitulo comburentes extra castra immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lauare vestimenta & carnem aqua.

¶ Præterea, Illud quod iam est mundatum, non oportet iterum mundari: inconuenienter igitur mundata lepra hominis vel etiam eius domus, alia purificatio adhibebatur: ut habetur Leuit. 14.

¶ Præterea, Spiritus immunditia non potest per corporalem aquam vel pilorum rasuram emundari: irrationabile igitur videtur, quod Dominus præcepit Exod. 30. ut fieret labium æneum cum basi sua ad lauandum manus & pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum: & quod præcipitur Numeri 8. quod Leuitæ abstergerentur aqua lustrationis, & raderent omnes pilos carnis suæ.

¶ Præterea, Quod maius est, non potest sanctificari per illud, quod minus est: inconuenienter igitur per quædam vñctionem corporalem, & corporalia sacrificia, & oblationes corporales fiebat in lege consecratio maiorum & minorum sacerdotum, ut habetur Leuit. 8. & Leuitarum, ut habetur Numeri 8.

¶ Præterea, Sicut dicitur 1. Reg. 16. Homines vident ea, quæ patent, Deus autem intuetur cor: sed ea quæ exterius patent in homine, est corporalis dispositio & indumentum: inconuenienter igitur sacerdotibus maioribus & minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur: de quibus habetur Exod. 28. & sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis à sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Leuitic. 21. Homo de femine tuo per familias qui habuerit maculam, non offerret panes Deo suo, si cæcus fuerit vel claudus, &c. sic igitur videtur, quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Leuit. 22. Ego sum Dominus qui sanctifico vos. Sed à Deo nihil sine ratione fructificatur enim in Phil. 3. Omnia in sapientia fecisti. Ergo in sacramentis veteris legis quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, sacramenta proprie dicuntur illa, quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quandam consecrationem per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum: sed speciali modo pertinebat ad Sacerdotes & Leuitas, qui erant ministri cultus diuini: & ideo in istis sacramentis veteris legis, quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad ministros: & circa utroque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum: hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium, quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundum requirebatur visus eorum, quæ pertinent ad diuinum cultum, & sic quantum ad populum erat estus paschalis coniuij, ad quæ nullus

in circumcisione admittebatur: ut patet Exod. 12. & quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, & estus panum propositionis, & aliorum, quæ erant sacerdotum vñctibus deputata. Tercio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediabantur à cultu diuino scilicet immunditiarum: & sic quantum ad populum erant instituta quædam purificationes à quibusdam exterioribus immunditiis, & etiam expiationes à peccatis. Quantum vero ad Sacerdotes & Leuitas erat instituta ablutio manuum & pedum, & rasio pilorum. Et hæc omnia habebant rationabiles causas, & literales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo: & figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum, ut patebit per singula diuidentur.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod literalis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei vnus Dei. Et quia Abraham fuit primus, qui se ab infidelibus separauit, exiens de domo sua & de cognatione sua, ideo ipse primus circumcisionem accepit: & hanc causam assignat Apostolus ad Roman. 4. Signum accepit circumcisionis signaculum iustitiæ fidei, quæ est in præputio: quia scilicet in hoc legitur Abraham fides reputata ad iustitiam, quod contra spem in se credidit, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, ut fuit pater multarum gentium: cum ipse esset senex, & uxor sua esset anus & sterilis. Et ut hæc protestatio & imitatio fidei Abraham firmaretur in cordibus Iudeorum, acceperunt signum in carne sua, cuius obliuisci non possent: unde dicitur Genes. 17. Erit pactum meum in carne vestra in seculum æternum. Ideo autem fiebat octaua die, quia antea puer est valde tenellus, & posset ex hoc grauius lædi, & reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum: unde etiam nec animalia offerebantur ante octauum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis resugerent, & ne parentes etiam, quorum amor increuit ad filios post frequentem conuersationem & eorum augmentum, eos circumcisioni subreherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in fugillationem sacrorum. Veniet & Priapius, quibus illa pars corporis honorabatur. Dantur autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultum idolorum fiebat: non erat similis prædicta circumcisio.

¶ Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur oblatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfecte complebitur in octaua ætatis, quæ est ætas resurgendi. Et quia omnis corruptio culpe & poenæ prouenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis: adeo talis circumcisio fiebat in membro generationis, unde Apostolus dicit ad Col. 2. Circumcisi estis in Christo circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi.

¶ Ad secundum dicendum, quod literalis ratio conuiuij paschalis fuit in commemorationem beneficij, quo Deus eduxit eos de Aegypto, unde per huiusmodi conuiuij celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumptum erat ex Aegypto. Quando enim fuerunt ex Aegypto liberati, præceptum est eis, ut sanguine agni lincerent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere à ritibus Aegyptiorum, qui artem colebant: unde & liberati sunt per sanguinis agni asperersionem vel lincionem in postibus domorum à periculo ex terminij, quod imminerebat Aegyptiis. In illo autem exitu eorum de Aegypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum: impellebant enim eos Aegyptij, ut exirent velociter, ut habetur Exod. 12. Imminchatque periculum ei, qui non festinaret exire, cum multitudine, ne remanens occideretur ab Aegyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Vno quidem modo per ea, quæ comederant: præceptum enim eis erat, quod comederent panes azymos in huius signum, quod non poterant feruere, coquebantur exire Aegyptiis: & quod comederent assum igni, sic enim velocius præparabatur: & quod os non comminueret ex eo, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi dicitur enim, Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, & comederitis festinanter: quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet, quod eis præcipitur, In vna domo comedetis, neque feretis de carnisbus eius foras: quia scilicet propter festinantiam non vacabat inuicem mittere xania. Amaritudo autem, quam passi fuerant in Aegypto, significabatur per lactucas agrestes.

¶ Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud, prima ad Corinthios quinto. Pascha nostrum immolatus est Christus. Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, hinc superliminibus domorum, significat fidem passionis Christi in corde & ore fidelium per quam liberamur à peccato. & morte, secundum illud 1. Pet. 1. Redempti estis pretiosi sanguine agni immaculati: comederant autem carnes illæ ad significandum

estus corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni ad significandum passionem vel charitatem Christi. Comederant autem cum azymis panibus, ad significandum puram conuersationem fidelium summentium corpus Christi: secundum illud 1. ad Cor. 5. Epulemur in azymis sinceritatis & veritatis. Lactucæ autem agrestes addebantur, in signum poenitentiae peccatorum, quæ necessaria est summentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis: calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum: baculi autem habendi in manibus significant pastorem custodiam. Præcipitur autem quod in vna domo agnus paschalis comederetur, id est, in ecclesia catholicorum, non in conuentibus hereticorum.

¶ Ad tertium dicendum, quod quædam sacramenta nouæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figurata sibi correspondencia, nam circumcisio respondet Baptismus, qui est fidei sacramentum: unde dicitur ad Col. 2. Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, conspuli ei in Baptismo. Conuiuium vero agni paschalis responder in noua lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis responder in noua lege sacramentum poenitentiae. Consecrationi autem pontificis & sacerdotum responder sacramentum ordinis. Sacramentum autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum aduenierat tempus plenitudinis eo quod neminem ad perfectum adduxit lex. Similiter autem & sacramentum extremæ vnctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum coniunctionis Christi & ecclesiæ quæ nondum erat facta: unde & in veteri lege dabatur libellus repudiij, quod est contra sacramenti rationem.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut dictum est, purificationes veteris legis ordinabantur ad remouendum impedimenta cultus diuini. Quis quidem est duplex, scilicet spiritualis, qui consistit in denotione mentis ad Deum: & corporalis, qui consistit in sacrificiis & oblationibus, & aliis huiusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui debentur: sicut per idololatriam & homicidium, per adulterium & incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia, vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum. Non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum, sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum: cuius participes erant etiam antiqui, protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediabantur homines per qualdam immunditias corporales, quæ quidem primo considerabantur in hominibus, & consequenter etiam in aliis animalibus, & in vestimentis, & domibus, & vasibus. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus: partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud, quod corruptionem aliquam iam habebat, vel erat corruptionis expositum: & ideo quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, quia etiam exterius erumpunt, & alios inficiunt: leprosi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, siue per infirmitatem siue etiam per naturam, vel temporibus menstruis, vel etiam tempore conceptionis, & eadem ratione viri reputabantur immundi, fluxum seminis patientes, vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum. Nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quandam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcunque rerum immundarum.

¶ Istarum autem immunditiarum erat ratio & literalis & figurata. Literalis quidem propter reuerentiam eorum, quæ ad diuinum cultum pertinent: quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi: tum etiam ut ex raro accessu ad facta, ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cauere possit, contingebat, quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad diuinum cultum: & sic quando accedebant, cum maiori reuerentia & humilitate mentis accedebant. Erat autem in quibusdam horum ratio literalis, ut homines non reformidarent accedere ad diuinum cultum, quasi refulgentes consortium leproforum, & similibus infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, & contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum: quia Gentiles in ritu suorum sacrificiorum vrebantur quandoque & humano sanguine

ne & semine. Omnes autem huiusmodi immunditias corporales purificabantur, vel per solam asperersionem aquæ, vel quæ maiores erant per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

¶ Ratio autem figurata harum immunditiarum fuit, quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diuersa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscunque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hereticæ doctrinæ: tum quia heretica doctrina contagiosa est, sicut & lepra: tum quia nulla etiam falsa doctrina est, quæ vera falsis non admisceat, sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarundam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinis designatur immunditia idololatriæ, propter immolationem* cruorem: per immunditiam vero viri seminis designatur immunditia vanæ locutionis: eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus & mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatæ designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Vniuersaliter vero per immunditiam contractus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud 2. ad Cor. 6. Exite de medio eorum, & separamini, & immundum ne tingeritis. Huiusmodi autem immunditias contactus deriuabatur etiam ad res inanimatas: quicquid enim quocunque modo tangebatur immundus, immundus erat. In quo lex attenuauit superfluitatem Gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocationem aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit de muliere menstruatæ. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sapientie decimo quarto. Similiter odio sunt Deo impius, & impietas eius. Erat autem & immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundum se: sicut erat immunditia lepræ in domo & in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem & corrumpente, ita etiam propter aliquam corruptionem & excessum humiditatis vel siccitatis fit quandoque aliqua corrosio in lapidebus domus vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus, vel vestis immunda iudicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est: tum etiam quia circa huiusmodi corruptionem Gentiles Deos penates colebant, & ideo lex præcepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perferant, destrui: & vestes comburi, ad tollendam idololatriæ occasionem. Erat etiam & quædam immunditia vasorum, de qua dicitur Numeri decimono, Vas, quod non habuit cooperculum & ligaturam de super, immundum erit. Cuius immunditiæ causa est, quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandam idololatriam. Credebant enim idololatriæ, quod si mures aut lacertæ vel aliquid huiusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa vel in aquas quod essent diis gratiosa. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperata in obsequium nocturnum numinum, quæ ianas vocant. Harum autem immunditiarum ratio est figurata, quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hereticorum: per lepram vero in veste linea significatur peruersitas mortis ex amaritudine mentis: per lepram vero vestis lanea significatur peruersitas adulterorum. Per lepram in stamine significatur vitia animæ: per lepram vero in subtegmine significatur peccata carnalia: sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem, quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo, qui non habet aliquod velamen ratiocinationis, & qui non confringitur aliqua censura disciplinæ.

¶ Ad quintum dicendum, quod sicut dictum est, duplex erat immunditia in lege. Vna quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis: & hæc etiam immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia, ex solo contactu rei immundæ: & hæc minor erat, & faciliore ritu expiatur: nam immunditia prima expiatur per sacrificia pro peccato (quia omnis corruptio procedit ex peccato, & peccatum significat) sed secunda immunditia expiatur per solam asperersionem aquæ cuiusdam: de qua quidæ aqua expiationis habetur Numeri 19. Mandatur enim ibi à Domino, quod accipiant vacca rutam in memoriam peccati, quod comiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis, quam vitulus: quia sic Dominus synagogam vocare cõsuevit, secundum illud Osee 5. Sicut vacca lasciuens declinauit Israel. Et hoc forte ideo, quia vaccas in more Aegyptij coluerunt: secundum illud Osee 10. Vaccas Bethauen coluerunt. Et in detestationem peccati idololatriæ immolabantur extra castra: & vbi quicquid sacrificij fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificij emundari populus

* Aliæ immunditiæ.

lib. Dux. crescentium.

In stamine solui.

Sacrificij vacca rutæ & vituli. Ad 2. arg. præcedens.

populus ab universitate peccatorum, inungebat sacerdos digi-
tum in sanguine eius, & aspergebat contra fores Sanctuarii se-
ptem vicibus, quia septenarius numerus universitatem signifi-
cat. Et ipsi etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestatio-
nem idololatricam, in qua sanguis immolatus non effundebatur,
sed congegebatur, & circa ipsum homines comedebant in
honorem idolorum. Comburebatur autem in igne, vel quia
Deus Moysi, in igne apparuit, & in igne data est lex, vel quia
per hoc significabatur, quod idololatria totaliter erat expun-
da, & omne quod ad idololatriam pertinebat, sicut vacca crema-
batur cum pelle & carnibus, sanguine & fimo flammis traditis:
adiungebatur etiam in combustionem lignum cedrinum, hyssopus,
cocculusque bis tinctus, ad significandum, quod sicut ligna
cedrina non de facili putrescunt, & cocculus bis tinctus non amittit
colorem, & hyssopus retinet etiam odorem, postquam
fuit dehectatus: ita etiam hoc sacrificium erat in conservatio-
nem ipsius populi, & honestatis & devotionis ipsius: unde di-
citur de operibus vaccae, ut sint multitudini filiorum Israel in
custodiam. Vel secundum Iosephum quatuor elementa signifi-
cata sunt (significum enim apponebatur cedrus, significans terram
propter sui terrestreitatem: hyssopus significans aerem propter o-
dorem, cocculus significans aquam eadem ratione, quia etiam pur-
pura propter tincturam, quae ex aquis sumuntur) ut per hoc ex-
primeretur, quod illud sacrificium offerebatur Creatori quatuor
elementorum. Et quia huiusmodi sacrificium offerebatur pro
peccato idololatriae, in eius detestationem, & comburens, & ci-
neres colligens, & ille qui aspergit aquas, in quibus cinis pone-
batur, immundi reputabatur: ut per hoc ostenderetur, quod
quicquid quocunque modo ad idololatriam pertinet, quasi im-
mundum est abiciendum. Ab hac autem immunditia purifica-
batur per solam vestimentorum ablutionem. Nec indigebat
aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam: quia sic effectus
processus in infinitum. Ille enim qui aspergebat aquam, immun-
dus fiebat, & sic si ipse se ipsum aspergeret, immundus remane-
ret. Si autem alius eum aspergeret, ille immundus effectus simili-
ter ille qui ipsum aspergeret, & sic in infinitum.

Figuralis autem ratio huius sacrificii est, quia per vaccam ru-
fam significatur. Christus secundum infirmitatem assumptam,
quam locumini sexus designat: sanguinem autem passionis
eius designat vacca color. Erat autem vacca rufa, & aratis inte-
gra, quia omnis operatio Christi est perfecta, in qua nulla erat
macula, nec portavit iugum peccati. Praecipitur autem adduci
ad Moysen: quia imputabant ei transgressionem mosaice legis
in violationem sabbati. Praecipitur autem tradi Eleazaro sacerdoti:
quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est.
Immolatur autem extra castra, quia extra portam Christus pas-
sus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine eius, quia
per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis
Christi est considerandum & imitandum. Aspergitur autem con-
tra tabernaculum (per quod synagoga designatur) vel ad con-
demnationem Iudeorum non credentium, vel ad purificationem
credentium. Et hoc septem vicibus, vel propter septem dona
Spiritus sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tem-
pus intelligitur. Sunt autem omnia quae ad Christi incarnationem
pertinent, igne cremanda, id est, spiritualiter intelligenda:
nam per pellem & carnem exterior Christi operatio signifi-
catur, per sanguinem subtilis & interna virtus exteriora facta ve-
rificans: per solum labitudo, fides, & omnia huiusmodi ad in-
firmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet cedrus,
quod significat altitudinem spei, vel contemplationis: hyssopus,
quod significat humilitatem vel fidem: cocculus bis tinctus, quod
significat geminam charitatem: per hanc enim debemus Chri-
sto passo adherere. Ille autem cinis combustionis colligitur a
viro mundo: quia reliquiae passionis pervenerunt ad Gentiles,
qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. Apponuntur au-
tem cineres in aqua ad expiandum, quia ex passione Christi
Baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. Sacerdos qui
immolabat & comburebat vaccam, & ille qui comburebat, &
qui colligebat cineres, immundus erat, & etiam qui aspergebat
aquam, vel quia Iudei sunt facti immundi ex occasione Chri-
sti, per quam nostra peccata expiantur: & hoc vique ad vespere-
rum, id est, vique ad finem mundi quando reliquiae Israel con-
vertentur, vel quia illi qui tractant sancta, in edentes ad emun-
dationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt
(ut Gregorius dicit in pastoralibus) & hoc vique ad vespere-
rum, id est, vique ad finem praesentis vitae.

Ad sextum dicendum, quod sicut dictum est, immunditia
quae ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, ex-
piabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem spe-
cialia sacrificia pro peccatis singulorum: sed quia aliqui negli-
gentes erant circa expiationem huiusmodi peccatorum & im-
munditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione

huiusmodi desistebat, institutum fuit ut semel in anno deci-
ma die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto
populo. Et quia sicut Apostolus dicit ad Hebraeos septimo Lex
constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes, oport-
ebat quod sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro pec-
cato in commemorationem peccati, quod Aaron fecerat in
confusione virginitatis: & arietem in holocaustum, per quod
significabatur, quod sacerdotis praelatio (quam aries designat,
qui est dux gregis) erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde
autem offerebat pro populo duos hircos, quorum unus im-
molabatur ad expiandum peccatum multitudinis: hircus enim
animal foetidum est, & de pilis eius sunt vestimenta pungen-
tia: ut per hoc significaretur sacerdos & immunditia aculei pec-
catorum. Huius autem hirci immolari sanguis inferebatur si-
mul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum: & asper-
gebatur ex eo totum Sanctuarium, ad significandum quod
tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel.
Corpus vero hirci & vituli, quae immolata sunt pro peccato,
oportebat comburi ad ostendendam consummationem pecca-
torum. Non autem in altari: quia ibi non comburebantur to-
taliter nisi holocausta: unde mandatum erat, ut combureretur
extra castra in detestationem peccati: hoc enim fiebat quan-
docunque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato,
vel pro multitudine peccatorum. Alter vero hircus emittebatur
in desertum: non quidem ut offerretur demonibus, quos
colebant Gentiles in desertis (quia eis non licebat immolari),
sed ad significandum effectum illius sacrificii immolari: & ideo
sacerdos imponebat manum super caput eius, confitens pec-
cata filiorum Israel, ac si ille hircus deportaret ea in desertum,
ubi a bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis
populi. Dicebatur autem portare peccata populi, vel quia in
eius emissionem significabatur remissio peccatorum populi: vel
quia colligabatur super caput eius aliqua schedula, ubi erant
scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur
& per vitulum propter virtutem, & per arietem, quia ipse est
dux fidelium, & per hircum propter similitudinem carnis pec-
cati: & ipse est immolatus pro peccatis, & sacerdos, & po-
puli: quia per eius passionem & maiores & minores a peccato
mundantur. Sanguis autem vituli & hirci infertur in Sancta
per Pontificem: quia per sanguinem passionis Christi patet nobis
introitus in regnum caelorum. Comburentur autem eorum
corpora extra castra: quia extra portam Christus passus est: ut
Apostolus dicit ad Hebraeos vlt. Per hircum autem qui emitte-
batur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quae in solitu-
dinem abiit, homine Christo patiente non quidem locum mu-
tans, sed virtutem colubens, vel significatur concupiscentia ma-
la, quam debemus a nobis abicere, virtuosum autem motus
Domino immolare. De immunditia vero eorum qui huiusmo-
di sacrificia comburebant, eadem ratio est, quae in sacrificio vi-
tulae rufe dicta est.

Ad septimum dicendum, quod per ritum legis leprosus non
emundabatur a macula leprae: sed emundatus ostendebatur.
Et hoc significatur Leviticus 14. cum dicitur de Sacerdote, Cum
invenerit lepram esse mundatam, praecipiet ei qui purificatur.
Iam ergo lepra mundata erat: sed purificari dicebatur, inquan-
tum indicio sacerdotis restituebatur confortio hominum &
cultui divino. Contingebat tamen quandoque, ut divino mira-
culo per ritum legis corporalis mundaretur lepra: quando sa-
cerdos decipiebatur in iudicio. Huiusmodi autem purificatio
leprosi dupliciter fiebat: nam primo indicabatur esse mundus,
secundo autem restituebatur tanquam mundus confortio ho-
minum & cultui divino, scilicet post septem dies. In prima au-
tem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus duos
passeres vivos, & lignum cedrinum, & vermiculum & hyssopus,
hoc modo ut filo cocineo ligarentur passer & hyssopus
simul cum ligno cedrinum: scilicet quod lignum cedrinum ef-
feret quasi manubrium aspersorij: hyssopus vero & passer erant
id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris
immolati in aquis vivis. Hanc autem quatuor offerebat contra
quatuor defectus leprae: nam contra putredinem offerebatur ce-
drus, quae est arbor impubilis: contra foetorem hyssopus, quae
est herba odorifera: contra insensibilitatem passer vivus: contra
turpitudinem coloris vermiculus, qui habet vivum colore.
Passer vero vivus ad volare admittitur in agrum: quia lepro-
sus restituebatur pristina libertati. In octavo vero die admittit-
batur ad colendum divinum & restituebatur confortio hominum.
Primo tamen rasis pilis totius corporis & vestimentis, eo quod
lepra pilos corrodit, & vestimenta coquinaat & foetida reddit.
Et postmodum sacrificium offerebatur pro defecto eius: quia
lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacri-
ficij tingebatur extremum auriculae eius qui erat mundandus
& pollices

& pollices manus dextrae & pedis, quia in istis partibus pri-
mum lepra dignoscitur & sentitur. Adhibebatur etiam huius-
modi tres liquores, scilicet sanguis contra sanguinis corruptio-
nem: oleum ad designandam sanationem morbi: aqua viva ad
emundandam spurcitiam.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres signifi-
cantur divinitas & humanitas Christi. Quorum unus scilicet hu-
manitas immolatur in vase fictili super aquas viventes: quia per
passionem Christi aquae Baptismi consecrantur. Alius autem,
scilicet impassibilis divinitas vivus remanebat: quia divinitas
mori non potest: unde & evolebat, quia passione astringi non
poterat. Hic autem passer vivus simul cum ligno cedrino &
cocco, vermiculo & hyssopo, id est, fide, spe & charitate (ut su-
pra dictum est) mittitur in aquam ad aspergendum: quia in fide
Dei & hominis baptizatur. Lavat autem homo per aquam
Baptismi & lachrymarum vestimenta sua, id est, opera, & om-
nes pilos, id est, cogitationes. Tingitur autem extremum auriculae
dextrae eius, qui mundatur de sanguine & de oleo, ut eius audi-
tus muniat contra corruptentia verba. Pollices autem ma-
nus dextrae & pedis tinguntur, ut sit eius actio sancta. Alia
vero, quae ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum
immunditiarum, non habent aliquid speciale praeter alia sacri-
ficia pro peccatis vel pro delictis.

Ad octavum dicendum, quod sicut populus instruebatur ad
cultum Dei per circumcisionem, ita minister per aliquam spe-
cialem purificationem vel consecrationem: unde & separari
ab aliis praecipitur, quasi specialiter ad ministerium cultus
divini praeparatur. Et totum quod circa eos fiebat in eor-
um consecrationem vel institutionem, ad hoc pertinebat, ut osten-
deretur eos habere quandam prerogativam puritatis, & veri-
tatis, & dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fie-
bant, primo enim purificabantur, secundo ordinabantur & con-
secrabantur, tertio applicabantur ad usum ministerij. Purifica-
bantur quidem communiter omnes per ablutionem aquae, &
per quendam sacrificia. Specialiter autem Leviticus 8. radabant om-
nes pilos carnis suae, ut haberetur Leviticus 8. Consecratio
vero circa Pontifices & sacerdotes hoc ordine fiebat. primo
enim postquam abluti erant, inducebantur quibusdam vesti-
mentis specialibus, pertinentibus ad designandam dignitatem
ipsorum. Specialiter autem Pontifex oleo unctionis in capite
ungebatur, ut designaretur, quod ab ipso diffundebatur po-
testas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad
inferiora: ut habetur in Psalmo centesimotrigesimo secundo Si-
cut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam
Aaron. Leviticus vero non habebat aliam consecrationem, ni-
si quod offerebatur Domino a filiis Israel per manus Pon-
tificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solae
manus consecrabantur, quae erant applicandae ad sacrificia. Et
de sanguine animalis immolatus tingebatur extremum auri-
culae dextrae ipsorum, & pollices pedis aut manus dextrae, ut sci-
licet essent obediens legi Dei in oblatione sacrificiorum: quod
significatur in intentione auri dextrae, & quod essent solliciti
in executione sacrificiorum, quod significatur in intentione
pedis & manus dextrae. Aspergebantur etiam ipsi & vestimen-
ta eorum sanguine animalis immolati in memoria, sanguinis
agniper quem fuerunt liberati in Aegypto. Offerebantur au-
tem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia. Vitulus pro
peccato, in memoriam remissionis peccati Aaron circa con-
secrationem vituli. Aries in holocaustum, in memoriam oblationis
Abraham, cuius obedientiam Pontifex imitari debebat. Aries
etiam consecrationis, qui erat quasi hostia pacifica, in memo-
riam liberationis de Aegypto per sanguinem agni. Canistrum
autem panum in memoriam mannae praestitum populo. Pertine-
bat autem ad applicationem ministerij quod imponebantur su-
per manus eorum, adeps arietis, & torta panis vivus, & armus
dexter, ut ostenderetur, quod accipiebant potestatem huiusmo-
di offerendi Domino. Leviticus vero applicabantur ad ministe-
rium per hoc, quod introdebantur in tabernaculum foederis,
quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat: quia illi qui sunt consecran-
di ad spirituale ministerium Christi, debent primo purificari per
aquam Baptismi & lachrymarum in fide passionis Christi: quod
est expiandum & purgativum sacrificium. Et debet radere om-
nes pilos carnis, id est, omnes pravae cogitationes, debent etiam
ordinari virtutibus, & consecrari oleo Spiritus sancti, & asper-
dere sanguinis Christi. Et sic debent esse intenti ad exequenda
spiritualia ministeria.

Ad nonum dicendum, quod sicut iam dictum est, intentio
legis erat inducere ad reverentiam divini cultus, & hoc duplici-
ter. Vno modo excludendo a cultu divino omne id quod po-
terat esse contemptibile: alio modo apponendo ad cultum divi-
num omne illud, quod videbatur ad honorificentiam pertinere.

re. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo & vasibus eius
& animalibus immolandis, multo magis hoc observandum er-
at in ipsis ministris. Et ideo ad remouendum contemptum mi-
nistrorum, praecipuum fuit ut non haberent maculam, vel de-
fectum corporalem: quia huiusmodi homines solent apud alios
in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit, ut
non sparium ex quolibet genere ad Dei ministerium applicaren-
tur, sed ex certa prolapia secundum generis successionem, ut ex
hoc clariore & nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in
reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vesti-
mentum & specialis consecratio. Et haec est in communi causa or-
natus vestium.

In speciali autem sciendum est, quod Pontifex habebat octo
ornamenta. Primo enim, habebat vestem lineam. Secundo, ha-
bebat tunicam hyacinthinam, in cuius extremitate versus pe-
des ponebatur per circuitum tintinabula quaedam & mala pu-
nica facta ex hyacintho, & purpura, coccoque bis tincto. Ter-
tio, habebat superhumeralia, quod tegebant humeros, & anterio-
rem partem vici ad cingulum: quod erat ex auro & hyacintho,
& purpura, coccoque bis tincto, & hyssolo retorta. Super hu-
meros habebat duos onychinos, in quibus erant sculpta nomi-
na filiorum Israel. Quartum erat rationale, ex eadem materia fa-
ctum, quod erat quadratum, & ponebatur in pectore, & con-
iungebatur superhumerali. Et in hoc rationale erant duodecim
lapides pretiosi distincti per quatuor ordines: in quibus etiam
sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum, quod
ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eor-
um in humeris, & quod iugiter debebat de eorum salute cogi-
tare, per hoc, quod portabat eos in pectore, quasi in corde ha-
bens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni doctrinam
& veritatem: quia quaedam pertinentia ad veritatem iusti-
tiae & doctrinae scribebantur in illo rationale. Iudei tamen fa-
bulantur, quod in rationali erat lapis, qui secundum duos colores
mutabatur secundum diversam, quae debebant accidere
filiis Israel: & hoc vocant veritatem & doctrinam. Quintum
erat baltheus, id est, cingulus quidam factus ex praedictis qua-
tuor coloribus. Sextum erat tiara, id est, mitra quaedam de bys-
so. Septimum autem erat lamina aurea, pendens in fronte eius,
in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant
femoralia linea, ut operirent carnem turpitudinis suae quando
accederent ad Sanctuarium vel ad altare. Ex istis autem octo
ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet tuni-
cam lineam, femoralia, baltheum & tiaram.

Horum ornamentorum quidam rationem literalem assignant,
dicentes, quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis
terrarum: quasi Pontifex protegeretur se esse ministrum Crea-
toris mundi, unde etiam Sapientiae decimo octavo, dicitur, quod
in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam femoralia
linea figurabant terram, ex qua linum nascitur: balthei circun-
volutione significabat Oceanum, qui circumcingit terram. Tunica
hyacinthina suo colore significabat aerem: per cuius tintinabu-
la significabantur contritio, per mala granata consecrationes. Su-
perhumeralia vero significabant suam varietatem caelum fidereum:
duo onychini duo hemisphaeria, vel Sol & Luna. Duodecim
geminae in pectore, duodecim signa in Zodiaco, quae dicebantur
posita in rationali: quia in celestibus sunt rationes terre-
norum, secundum illud Iob trigesimo octavo, Nunquid nostri
ordinem caeli, & ponis rationem eius in terra? Cidaris autem
vel tiara significabat exelum empyreum: lamina aurea, Deum
omnibus praesidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est. Nam macula, vel defectus
corporales, a quibus debebant sacerdotes esse immunes, signifi-
cant diversa vitia & peccata, quibus debet carere. Prohibetur
enim esse caecus, id est, ne sit ignorans. Ne sit claudus, id est, in-
stabilis, & ad diversa se inclinans. Ne sit parvus, vel grandis, vel
torso naso, id est, ne per defectum discretionis vel in plus vel in
minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat, per nulum enim
discretio designatur: quia est discretivus odor. Ne sit fractus
pede vel manu, id est, ne amittat virtutem bene operandi vel
procedendi in virtutem. Repudiatur etiam si habeat gibbum
vel ante vel retro: per quem significatur superfluitas amor terro-
rum. Si est lippus, id est, per carnalem affectum eius inge-
nium obscuratur: contingit enim lippitudo ex fluxu humoris.
Repudiatur etiam si habeat albuginem in oculo, id est, prae-
sumptionem candoris iustitiae in sua cogitatione. Repudiatur etiam
si habeat iugem scabiem, id est, petulantiam carnis. Et si habuerit
impetiginem: quae sine dolore corpus occupat, & membro-
rum decorem foedit: per quam avaritia designatur. Et etiam si
sit herniosus vel ponderosus: qui scilicet gerit pondus turpi-
tudinis in corde licet non exerceat in opere.

Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei.
Sunt autem quatuor, quae sunt necessariae omnibus ministris,
scilicet

104
felicet castitas, quæ significatur per femoralia. Puritas vero vitæ, quæ significatur per lineam tunicam. Moderatio discretio- nis, quæ significatur per cingulum. Et rectitudo intentionis, quæ significatur per tiamam protegentem caput. Sed præ his Pontifices debent quatuor habere. Primum quidem, iugem Dei memoriam in contemplatione: & hoc significat lamina aurea habens nomen Dei in fronte. Secundo, quod supponeat infirmitates populi: quod significat superhumeralia. Tercio, quod habeant populum in corde & in visceribus per sollicitudinem charitatis: quod significatur per rationale. Quarto, quod habeant conversationem celestem per opera perfectionis: quod significatur per tunicam hyacinthinam. Vnde & tunica hyacinthinæ adiunguntur in extremitate tintinabula aurea: per quæ significatur doctrina divinorum, quæ debent coniungi celesti conversationi Pontificis. Adiunguntur mala punicæ, per quæ significatur unitas fidei & concordia in bonis moribus: quia sic coniuncta debet esse eius doctrina, ut per eam fidei & pacis unitas non rumpatur.

ARTICVLVS VI.

¶ Virum fuerit aliquarationabilis causa abster-
manitiam ceremoniam.



AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod observantiarum ceremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia ut Apostolus dicit ad Timoth. 4. Omnis creatura Dei est bona, & nihil reiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Inconuenienter igitur prohibiti sunt ab eis quorundam ciborum tanquam immundorum: ut patet

Leuit. 10.

¶ Præterea, Sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam & herbe: unde dicitur Genes. 9. Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. Sed in herbis Lex non distinguit aliquas immundas: cum tamē aliquæ illarum sint maxime nocivæ, ut puta venenose, ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerit prohiberi tanquam immunda.

¶ Præterea, Si materia est immunda, ex qua aliquid generatur, participatio videtur quod id, quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

¶ Præterea, Dominus dicit Matth. 10. eos non esse timēdos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant: quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet quid ex eo fieret: multo igitur minus pertinet ad animaliam occisum qualiter eius carnes decoquantur: irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. 23. Non coques hœdum in lacte matris sue.

¶ Præterea, Ea, quæ sunt primitiua in hominibus & animalibus, tanquam perfectiora præcipiuntur Domino offerri inconuenienter igitur præcipitur Leuit. 19. Quando ingressi fueritis terram & plantaueritis in ea ligna pomifera, & aueritis præputia eorum, id est, prima germina, & immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.

¶ Præterea, Vestimentum extra corpus hominis est: non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Iudæis interdici: puta quod dicitur Leuit. 19. Vestem, quæ ex duobus texta est, non indueris: & Deut. 22. Non induerit mulier vestem virili, & vir non induerit vestem femineæ. & infra, Non indueris vestimento, quod ex lana linæque contextum est.

¶ Præterea, Memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor: inconuenienter igitur præcipitur Deut. 6. quod ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua, & quod scriberentur in limine ostiorum, & quod per angulos palliorum facerent fimbrias in quibus ponerent vitas hyacinthinas in memoriam mandatorum Dei: ut habetur Numer. 15.

¶ Præterea, Apostolus dicit 1 ad Cor. 6. quod non est cura Deo de bobus, & per consequens neque de aliis animalibus irrationabilibus, inconuenienter igitur præcipitur Deut. 22. Si ambulaueris per viam, & inueneris nidum aui, non tenebis matrem cum filio. Deutero. 24. Non alligabis os bouis triturantis, & Leuit. 19. Iumenta tua non facies coire cum alterius generis animalibus.

¶ Præterea, Inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi, ergo inconuenienter præcipitur Leuit. 19. Agrum non seres vineam altero semine: & Deuterom. 22. decimo Non seres vineam tuam altero semine, & non arabis

in boue simul & asino,

¶ Præterea, Ea quæ sunt inanimata, maxime videtur hominum potestati esse subiecta: inconuenienter igitur arceretur homo ab argento & auro, ex quibus fabricata sunt idola, & ab aliis, quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis, quod habetur Deut. 7. Ridiculum eriam videtur esse præceptum quod habetur Deuterom. 23. Ut egestionem humo operirent fodientes in terra.

¶ Præterea, Pietas maxime in sacerdotibus requiritur: sed ad pietatem pertinere, videtur, quod aliquis funeribus amicorum interfuit: unde etiam de hoc Theobias laudatur, ut habetur Tob. 1. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet, quod aliquis in uxorem accipiat meretricem: quia per hoc etiam à peccato & infamia liberatur. Ergo videtur quod hæc inconuenienter prohibeantur sacerdotibus, Leuit. 21.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Deuterom. 18. Tu autem à Domino Deo tuo aliter institutus es: ex quo potest accipi, quod huiusmodi observantia sunt instituta à Deo ad quandam speciem illius populi prerogatiuam. non ergo sunt irrationabiles aut sine causa.

¶ RESPONDEO dicendum, quod populus Iudæorum (ut supra dictum est) specialiter erat deputatus ad cultum diuinum, & inter eos specialiter sacerdotes: & sicut alia res quæ applicatur ad cultum diuinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertineat ad honorificentiam diuini cultus: ita etiam & in conuersatione illius populi, & præcipue sacerdotum debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum diuinum vel spirituale vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi: unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent: secundum illud primo Corint. 10. Omnia in figuram contingebant illis: & ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt. Vno modo secundum congruentiam ad diuinum cultum. Alio modo secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, duplex pollutio vel immunditia obseruabatur in lege. Vna quidem culpæ, per quam polluebatur anima: alia autem corruptionis cuiusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam: unde dicitur Matthei decimo quinto Non quod intrat in os, coquinat hominem: sed quæ procedunt de ore hæc coquinant hominem & exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam: inquantum scilicet contra obedientiam, vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel inquantum præbent fomentum luxuriæ, propter quod aliqui à vino & carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cuiusdam, aliqua animalium carnes immunditiam habent: vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus: aut immunde conuerfantur, sicut quædam animalia sub terra habitantia: sicut talpæ, & mures, & alia huiusmodi, unde etiam quædam foetorem contrahunt: vel quia eorum carnes propter superfluum humiditatem, vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: & ideo prohibita sunt eis carnes animalium habentium soleas, id est, vngulam continuam, non fissam, propter eorum terrestritatem. & similiter sunt eis prohibita carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus: quia sunt nimis cholericæ & adusta: sicut carnes leonis & huiusmodi, & eadem ratione prohibita sunt eis aues quædam rapaces, quæ sunt nimis siccitatis, & quædam aues aquaticæ propter excessum humiditatis. Similiter etiam quidam pisces non habentes pennulas & squamas, ut anguilla, & huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia & findentia vngulam: quia habent humores bene digestos, & sunt mediæ complexio- nis: quia nec sunt nimis humida, quod significant vngula: neque sunt nimis terrestria: cum non habeant vngulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sic- ciores: quod significatur per hoc, quod habent squamas & pennulas: per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In auiibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ: sicut gallinæ, perdices, & alia huiusmodi. Alia ratio fuit in desertatione idololatrarum Gentiles & præcipue Aegyptii, inter quos erant nutriti, huiusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur. Animalia vero quæ Iudæis sunt concessa ad esum, non comedebant, sed ea tanquam Deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant: ut supra dictum est.

¶ Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria, & ideo conceduntur illa animalia quæ de facili & in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis usus omnis sanguinis

De quibus
dicitur
cibus
prohibetur
Arts. 1. ad
argum.

Arts. 1. ad
argum.

In li. Dux
eratum.

Lib. 6. ca. 7.
circa pri-
cip. tom. 6.

De quibus
dicitur
cibus
prohibetur
Arts. 1. ad
argum.

sanguinis & adipis cuiuslibet animalis. sanguinis quidem tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sangui- nem effundere: sicut supra dictum est, tum etiam ad vitandum idololatricæ ritum: quia eorum consuetudo erat, ut circa sangui- nem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum: quibus reputabatur sanguinem acceptissimum esse. & ideo Dominus mandauit, quod sanguis effunderetur, & quod puluere operiretur. Et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata: quia sanguis eorum non separatur à carne vel quia in tali morte animalia multum affliguntur: & Dominus voluit eos à crudelitate pro- hibere etiam circa animalia bruta: ut per hoc magis recederent à crudelitate hominis habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam usus prohibitus est eis: tum quia idolola- tricæ comedebant illum in honorem Deorum suorum: tum etiam quia cremebatur in honorem Dei: tum etiam quia sanguis & adeps non generant bonum nutrimentum: quod pro causa in- ducit Rabbi Moyses. Causa autem prohibitionis eius neru- rum exprimitur Genes. trigesimo secundo. ubi dicitur quod non comedunt filij Israel neruum, eo quod tetigerit neruum femoris Iacob, & obstupuit.

¶ Figuralis autem ratio horum est: quia per omnia huiusmo- di animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur, unde dicit Augustinus in libro contra Faustum, Si de porco & agno requiratur, vtrum- que natura mundum est: quia omnis creatura Dei bona est. quædam vero significatione agnus mundus, porcus immun- dus est tanquam fistulum & sapientem diceret: vtrumque hoc verbum natura vocis & litterarum & syllabarum, ex qui- bus constat, mundum est: significatione autem vnum est mundum, & aliud immundum. Animal enim quod ruminat, & vngulam findit, mundum est significatione: quia filio vn- gula significat distinctionem duorum testamentorum, vel patris & filij, vel duarum naturarum in Christo, vel discre- tionem boni & mali. Ruminatio autem significat meditatio- nem scripturarum & sanum intellectum earum. Cuiusque autem horum alterum deest, spiritaliter immundus est. Si- militer etiam in piscibus illi qui habent squamas & pennu- las, significatione mundi sunt: quia per pennulas significatur vita sublimis, vel contemplatio: per squamas autem significatur aspera vita, quorum vtrumque necessarium est ad mundi- tiam spirituales. In auiibus autem specialia quædam genera prohibentur. In aquila enim quæ alte volitat, prohibetur super- bia. In gryphe autem, qui equis & hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur. In Halieto autem, qui paci- scitur minutis auiibus, significatur illi qui sunt pauperibus molesti. In miluo autem, qui maxime insidiis vitatur, designatur fraudulentus. In vulture autem, qui sequitur exercitum, ex- pectans comedere cadauera mortuorum, significatur illi qui mortis & seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur. Per animalia cuius generis, significatur illi qui sunt voluptati- bus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis: quia cor- pus semel emissus ab arca non est reuerfus, sed semper est circa terram: signi- cum fit aui, volare non potest, sed semper est circa terram: signi- ficatur Deo militantes & se negotiis secularibus implicantes. Nyctiorax, quæ nocte acuti est visus, in die autem non videt: significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes. Larus autem, qui & volat in aere, & natat in aqua, signi- ficat eos, qui & Circumcisionem & Baptismum venerantur: vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, & tamen viuunt in aquis voluptatum. Accipiter vero, qui deseruit homi- nibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad nidos ad prædam, & significat eos qui in nocte victimum deprædandum pauperes. Per bubonem, qui in nocte victimum quatit, de die autem latet, significatur luxuriosus, qui occultari quatit nocturnis operibus, quæ agunt. Mergulus autem, cuius natura est, ut sub vndis diutius immoretur, significat gu- losos, qui in aquis deliciarum se immergunt. Ibis vero aui est in Aphrica habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, & forte est idem quod ciconia: & significat inuidiosus: qui de ma- lis aliorum, quasi de serpentibus rescindunt. Cygnus autem est coloris candidi, & longum collum habet, qui ex profunditate terre vel aquæ cibum trahit, & potest significare homines, qui per exteriorem iustitiam candorem lucra terrena quarunt. Onocrotalus autem aui est in partibus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, & post horam in ventrem mitit: & significat auaros, qui immoderate sollicitudine necessaria vitæ congregant. Porphyrus autem præter modum aliarum auium habet vnum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum: quia & in aqua natat, ut anates, & in terra ambulat, ut

perdices, solo morsu bibit, omnem cibum aqua tingens: & si- gnificat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt: sed

70
nem præstat.

solum quod fuerit tinctum aqua proprie voluntatis. Per hero- dionem, qui vulgenter falco dicitur, significantur illi, quorum pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem. Caladrion au- tem, quæ est aui garrula, significat loquaces. Vpupa autem, quæ nidificat in stercorebus, & foetenti pascitur fimo, & gemum in cantu simulat, significat tristitiam seculi, quæ in hominibus im- mundis mortem operatur. Per vespertilionem autem quæ circa terram volitat, significantur illi qui seculari scientia præditi, sola terrenæ sapiunt. Circa volatilia autem & quadrupedia, illa sola conceduntur eis, quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint: alia vero quæ terre magis adherent, prohibentur: quia illi qui abutuntur doctrina quatuor evangelistarum, ut per eam in altum non subleuentur, immundi reputantur. In sanguine vero & adipe & neruo intelligitur prohiberi crudeli- tas & voluptas & fortitudo ad peccandum.

¶ Ad secundum dicendum, quod eius plantarum & aliorum terranascensium fuit apud homines etiam ante diluuium: sed eius carniem videtur esse post diluuium introductus. Dicitur enim Genes. octauo, Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. & hoc ideo quia eius terranascensium magis pertinet ad quandam simplicitatem vitæ, eius autem carniem ad quæ- dam delicias & curiositatem viuendi. Sponte enim terra her- bam germinat, vel cum modico studio huiusmodi terranascen- tia in magna copia procurantur, oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere: & ideo volens Domi- nus populum suum reducere ad simplicitatem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terranascensium. Vel etiam qui animalia immolabantur idolis, non autem terranascensia.

¶ Ad tertium patet responsio ex dictis.

¶ Ad quartum dicendum, quod etsi hœdus occisus non sen- tiat, qualiter carnes eius coquantur: tamē in animo deoquen- tis ad quandam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptio- nem carniem ipsius. Vel potest dici, quod Gentiles in solenni- tatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immo- landum vel ad comedendum. & ideo Exod. 23. postquam præ- dictum fuerat de solennitatibus celebrandis in lege, subditur, Non coques hœdam in lacte matris suæ.

¶ Figuralis autem ratio huius prohibitionis: quia præfigura- batur quod Christus qui est hœdus hoc propter similitudinem carnis peccati non erat à Iudæis coquendus, id est, occidendus in lacte matris, id est, in tempore infantie, vel significatur quod hœdus, id est peccator non coquendus in lacte matris, id est, non est blanditiis delinendus.

¶ Ad quintum dicendum, quod Gentiles fructus primitiuos, quos fortunatos estimabant, Diis suis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. & ideo præ- ceptum est eis, ut fructus trium primorum annorum immundos repurarent. In tribus enim annis ferè omnes arbores terre illi- fructum producant: quæ scilicet vel seminando, vel inferendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit, quod ossa fru- ctuum arboris vel semina latentia seminantur: hæc enim tar- dius faciunt fructum, sed lex respexit ad id quod frequenter fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur. Quinto autem anno & deinceps comedebantur.

¶ Figuralis autem ratio est, quia per hoc præfiguratur, quod post tres status legis (quorum vnus est ab Abraham, vsque ad David: secundus, vsque ad transmigrationem Babylonis: tertius vsque ad Christum) erat Christus Deo offerendus, qui est fru- ctus legis, vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta, propter imperfectionem.

¶ Ad sextum dicendum, quod sicut dicitur Ecclesiastici de- cimo nono, Amictus corporis enuntiat de homine. Et ideo voluit Dominus, ut populus eius distingueretur ab aliis popu- lis: non solum signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis, ne induerentur vestimento ex lana & lino contexto: & ne mulier indueretur veste virili, aut econuerso, propter duo. Pri- mo quidem ad vitandum idololatricæ cultum. Huiusmodi ce- nim variis vestibus ex diuersis contextis Gentiles in cul- tu suorum Deorum utebantur, & etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum: in cultu autem Vene- ris econuerso viri utebantur vestibus & indumentis mulie- rum. Alia ratio est, ad declinandam luxuriam: nam per com- mixtiones varias in vestimentis, omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste viri, aut econuerso, incontinentium est concupiscentiæ & libidini occasio- nem præstat.

¶ Figuralis autem ratio est: quia in vestimento contexto ex lana & lino interdicitur coniunctio simplicitatis & innocentie, quæ figuratur

T Nunc Quartus figuratur per lanam, & subtilitatis malitiæ,
confestimæque Arseni- quæ figuratur per linū, prohibetur etiam,
cum primam. quod mulier non vſurper ſibi doctrinam
vel alia virorum officia, vel ne vir declinet
ad molities mulierum.

Annotat.
Mat. 23. 16. per illud magnificat fimbrias et lectum.

 ¶ Nunciat quæst. 103. nota
 duo, scilicet in respon-
 sione ad tertium quod
 faceribus ante legem
 non diuina, sed humana
 determinatio digni-
 ficasset primogeniti: vt
 hic habet quomodo fa-
 cerum fuerit. Secundum
 in responsione ad quartum,
 quod author non dicit,
 quod nihil fuerit ante
 legem immundum iudicium
 ad Deo quantum ad
 eum, sed dicit quod non
 fuit distinctio animalium
 immundorum a mundis tunc
 a Deo. Hoc enim est ve-
 rum. Primum autem fal-
 sum: quia ad Deo dicit
 est Genes. 9. quasi olea
 vitæ reddidi vobis
 omnia, excepto quod
 carnem cum sanguine
 non comedetis: cepit
 hæc obseruantia ante
 legem sicut circuncisio,
 vel alia virorum officia, vel ne vir declinet
 ad mollietates mulierum.

¶ Ad octauum dicendum, quod affectus hominis est duplex. Vnus quidem secundum passionē. Secundum igitur affectum rationis non refert quid homo circa bruta animalia agat:uia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo: secundum illud P^{ri}mo 18. Omnia subiecisti sub pedibus eius, & secundum hoc Apostolus dicit, quod nō est cura Deo de bobus: quia Deus non requirit ab homine quid circa boues agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad effectum passionis motetur affectus hominis etiam circa alia animalia: quia enim passio misericordie confurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia poenas sentire, potest in homine confurgere misericordie affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est, vt qui exercetur in affectu misericordie circa animalia, nō sit ex hoc disponatur ad effectum misericordie circa homines, vnde dicit Prover. 12. Nouit iustus animas iumentorum suorum: viciat autem impius crudelia. Et ideo, vt Dominus populo Iudaicum ad crudelitatem prouocum ad misericordiam reuocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quādam circa animalia fieri, quæ ad crudelitatem quādam pertinere videntur: & ideo prohibuit ne coqueretur hœcus in lacte matris, & quod non alligaretur os boui trituranti, & quod nō occideretur mater cum filiis. Quamuis etiam dici possit, quod hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatricæ: nā Aegyptij nefarii reputabant, vt boues triturantes de frugibus comederent: aliqui etiam malefici vebantur matre auis incubante & pullis eius simul captis, ad foecunditatem & fortunam circa nutritionem filiorum: & quia etiā in angustis reputabatur hoc esse fortunatum, quod inueniretur mater incubans filiis. Circæ commixtionem vero animalium diuersæ speciei, ratio literalis potuit esse triplex. Vna quidem ad detestationem idololatricæ Aegyptiorum qui diuersis commixtionibus vebantur in seruitum planetarum, qui secundum diuersas coniunctiones habent diuersos effectus, vt super diuersas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam vniuersaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diuersarum specierum non commiscuntur de facili adiungunt, nisi hoc per homines procuretur: & in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentia motus: vnde & in traditionibus Iudeorum præceptum inuenitur (vt Rabbi Moyses dicit) vt homines auertant oculos ab animalibus cœcibus.

vnde & in traditionibus Iudeorum præceptum inuenitur (vt Rabbi Moyses dicit) vt homines auertant oculos ab animalibus coëuntibus. ¶ *Figuralis autem horum ratio est quia boni trituran, id est, prædicatori deferenti fegetes doctrinæ, non sunt necessaria victus subtrahenda: vt Apostolus dicit 1 ad Cor. 9. Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis: quia in quibudam retinendi sunt spirituales sensus quasi filij, & dimittenda est literalis obseruatiua quasi materfus in omnibus caeremoniis legis. Prohibetur etiam, quod iumenta, id est, populares homines non faciamus coire, id est, confunditionem habere cum aliteris generis animalibus, id est cum Gentilibus, vel Iudeis.*

¶ Ad notum dicendū, quòd omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibite ad literā, in detestationem idololatriæ: quia Aegyptij in venerationem stellarum diuersas commixtio-

nes faciebant, & in feminibus, & in animalibus, et in vestibus
representantes diuersas cōiunctiones bellarum. Vt omnes hu-
iusmodi commixtiones vix prohibentur ad detestationē coi-
tus contra naturam. Habent tamen figurālē rationē: quia quod
dicitur, Non feres vineam tuam altero femine, est spiritaliter
intelligendum, quod in ecclesia, quæ est spiritalis vinca, non est
feminada aliena doctrina: & similiter ager id est, Ecclesia non est
feminanda diuerso femine, id est, heretica doctrina & heretica.
Non est etiam simul aridum in bone & alino: quia fatuus sapiens
in predicatione non est faciendus in vno & eodem die.

¶ In praedicationibus non est loci ostendenda vnus impedit alium.
¶ Ad vñdecimū dicendum, q̃ malefici & facerotes idolorum
vtebantur in suis ritibus obsequiis, vel carnibus hominum mor-
tutorum:& ideo ad extirpandum idololatriæ culum præcepit
Dominus, vt facerotes minores, qui per tēpora certa ministrā-
bant in Sanctuario, non inquirerent in mortuis nisi valde propi-
nquorum, scilicet patris & matris:& huiusmodi cōiunctarum
personarum. Pōtēfex autem semper debebat esse paratus ad mi-
nisterium Sāctuarij:& ideo totaliter prohibitus erat eis accessus
ad mortuos quantumcūq̃ propinquos. Præceptum etiam est
eis ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virgi-
nem, tum propter reuerentiam sacerdotum: quorum dignitas
quodammodo ex tali coniugio diminui videretur: tum etiam
propter filios, quibus esset ad ignominiam turpiendo matris:
quod maxime tunc erat vitandum quando sacerdotij dignitas
secundum successiōnem generis conferebatur. Præceptū etiam
erat eis, vt non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis
facerent incisionem ad remouendum idololatriæ ritum. Nam sa-
cerdotes Gentilium radebant caput & barbam, vnde dicitur
Baruch sexto, Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, & ca-
pita, & barbam rasam:& etiam in cultu idolorum incidebant se
fulcris & lanceolis, vt dicitur tertio Regum, decimo octauo.
vnde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.
¶ Spiritualis autem ratio horum est: quia sacerdotes omnino
debent esse immunes ab operibus mortuis, quæ sunt opera pec-
cati & etiam non debent radere caput, id est, deponere sapien-
tiam neque deponere barbam, id est, sapientiæ perfectionem,
neque etiam scindere vestimenta, aut incidere carnes, vt scilicet
vitium schismatis non incurant,

QUESTIO. CENTESIMATERTIA
De duratione ceremonialium præceptorum,
in quatuor Articulos diuisa.

DE I N D E considerandum est de duratione care-
monialium preceptorum.
¶ Et circa hoc queritur quatuor. ¶ Primo, vtrum
precepta caremonialia fuerint ante legē. ¶ Secun-
do, vtrum in lege aliqua virtutem habuerint iusti-
ficandi. ¶ Tercio, vtrum cessauerint Christo veniente. ¶ Quarto,
vtrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICVLVS. I.

Primum ceremoniarum legis fuerint ante legem.
AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod ceremoniarum legis fuerint ante legem. Sacrificia enim & holocausta pertinent ad ceremonias veteris legis: vt supra dictum est de sacrificiis & holocaustis fuerint ante legem. Dicitur enim Gen. 4. quod Cain obtulit de fructibus terre munera Domino: Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, & de adipibus eorum. Noë etiam obtulit holocausta Domino, vt dicitur Gen. 8. & Abraham similiter, vt dicitur Gen. 22. ergo ceremoniarum veteris legis fuerint ante legem.
 ¶ Præterea, Ad ceremonias sacramentorum pertinet constructio altaris & eius inunctio: sed ista fuerunt ante legem: legitur enim Gene 3. quod Abraham edificauit altare Domino: & de Iacob dicitur Gen. 28. quod tulit lapidem, & erexit in titulum fundens oleum desuper. ergo ceremoniarum legales fuerunt ante legem.
 ¶ Præterea, Inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisionis: sed circumcisio fuit ante legem: vt pater Gen. 17. similiter etiam sacerdotum fuit ante legem. Dicitur enim Gen. 14. quod Melchisedec erat sacerdos Dei summi. ergo ceremoniarum sacramentorum fuerunt ante legem.

¶ Præterea, Decretio mundorum animalium ab immundis
pertinet ad ceremonias obferuantiarum: vt fuprà dictum eſt.
Sed talis diſtinctio fuit ante legem: dicitur enim Gen.7. Ex om-
nibus mundis animalibus to. ſeptena & ſeptena: de animan-
tibus vero immundis duo & duo. ergo cæremonia legales fue-
runt ante legem.

¶ SED CONTRA est, quòd dicitur Deut. 6. Hæc sunt præcepta & cæremoniz, quæ mandauit dominus Deus noster, vt docerem vos: no autem indiguerunt super his doceri, si prius prædictæ cæremoniz fuissent, ergo cæremoniz legis non fuerunt ante legem.

CONG.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet, caeremonia legis ad duo ordinabatur, scilicet ad cultum Dei, & ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quae ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem diuini cultus pertinet ad caeremonias: sicut etiam determinatio eorum, per quae ordinatur ad proximum, pertinet ad precepta iudicialia: vt supra dictum est: & ideo sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis diuinae instituta, sed ratione hominum ordinata: ita etiam erant quaedam caeremoniae non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatae, sed solum secundum voluntatem & deuotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollescentes, credendum est quod ex instinctu diuino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui & conueniens esset interiori cultui, & etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quae figurabantur etiam per alia eorum gesta: secundum illud prima ad Corinthios. 10. Omnia in figuram contingebant illis. Fuerunt igitur ante legem quaedam caeremoniae, non tamen caeremoniae legis, quia non erant per aliquam legislationem institutae.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd huiusmodi oblationes, & sacrificia, & holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam deuotione prope voluntatis: secundum quod eis videbatur conueniens, vt in rebus quas à Deo acceperant, quas in reuerentiam diuinam offerrent, & protestarentur se colere Deum qui est omnium principium & finis.

¶ Ad secundum dicendum, quod etiam sacra quaedam institue-
runt, quia videbatur eis conveniens, ut in reuerentiam diuinam
essent aliqua loca ab aliis distincta diuino cultui maiuscula.
¶ Ad tertium dicendum, quod sacramentum circumcisionis
præcepto diuino fuit statutum ante legem. Vnde non potest dici
sacramentum legis, quasi in lege institutum: sed solum, quasi
in lege obseruatum. & hoc est quod dominus dicit Iohann. septimo
Circumcisio non ex Moysse est, sed ex Patribus. Sacerdotum
etiam erat ante legem apud colentes Deum, secundum huma-
nam determinationem: qui hanc dignitatem primogenitis
attribuebant.

§ Ad quartum dicendum, quòd distinctio mundorum animalium & immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Genes. nono Omne quod mouetur, & uiuit, erit uobis in cibum: sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem: quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus: sed propter abominationem uel consuetudinem: sicut & nunc uidemus, quòd aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

ARTICVLVS. II.

¶ *¶ Vtrum caeremoniae veteris legis habebant virtutem intelligendam
tempore legis.*

Supra. q. 38.
Art. 1. q. 38.
100. Art. 1. q.
101. q. 38.
Art. 1. q. 38.

AD SECUNDVM sic proceditur. Vide-
tur quod caeremonie veteris legis habebant
virtutem iustificandi tempore legis. Expiatio
enim a peccato & consecratio hominis ad
iustificationem pertinent. sed Exod. 29. di-
citur quod per aspersum sanguinis & in-
unctionem olei consecrabantur sacerdotes
& vestes eorum: & Leuit. 16. dicitur, quod sacerdos per asper-
sionem sanguinis vituli expiabit. Sanctuarium ad immunditiam
filiorum Israel, & ad praeparationibus eorum atque peccatis.
ergo caeremonie veteris legis habebant virtutem iustificandi.
¶ Præterea, Id per quod homo placet Deo, ad iustitiam per-
tinet: secundum illud Psal. decimo Iustus dominus, & iustitias
dilexit. sed per caeremonias aliqui Deo placebant: secundum
illud Leuit. decimo Quomodo potui placere domino in caer-
emoniis mente lugubri, ergo caeremonie veteris legis habebant
virtutem iustificandi.

Præterea, Ea quæ sunt diuini cultus, magis pertinent ad animam, quam ad corpus: secundum illud Psal. decimo octauo Lex domini immaculata conuertens animas, sed per caeremonias veteris legis mundabatur leprosus: vt dicitur Leui. decimo quarto Ergo multo magis caeremoniæ veteris legis poterant mundare animam iustificando.

¶ SED CONTRA est, quòd Apostolus dicit Galat. 2. Si data esset lex, quæ posset iustificare. Christus gratis mortuus esset, id est sine causa: sed hoc est inconueniens. ergo ceremoniæ veteris legis non iustificabant.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, in veteri lege duplex immunditia obseruabatur. Vna quidem spiritualis, quae est immunditia culpa: alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum diuinum: sicut leprosi dicebantur immundus, vel sive qui tangere aliquod mortuorum, & sic immunditia nihil aliud erat, quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi, quia huiusmodi

ceremonie erant quedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immundities ex flatu legis indutas. & ideo Apostolus dicit ad Hebr. 9. q. sanguis hircorum & taurorum & cinis vitule aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis. Et sicut ista immunditia, quæ per huiusmodi ceremonias emundabatur, erat magis carnis, quam mentis etiam ipsæ ceremonie iustitie carni dicuntur ab ipso Apostolo parum supra. Iustitias inquit carnis vigne ad tempus correctionis impossitis. Ab immunditia vero mentis, quæ est immunditie culpe, non habebant virtutem expiandi, & hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit, nisi per Christum, qui tollis peccata mundi dicitur Io. 1. Et quia mysterium incarnationis & passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis ceremonie non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato & passio, & sicut continent sacramenta noue legis, & ideo non poterant a peccato mundare, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 9. q. impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata, & hoc est quod Gal. 4. Apostolus vocat ea egena & infirma elementa infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare, sed hæc infirmitas prouenit ex eo quod sint egenæ, id est eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium in tempore, legis per fidem coniungi Christo incarnato & passio, & ita ex fide Christi iustificabatur, cuius fidei quedam protestatio erat huiusmodi ceremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi, & ideo pro peccatis offerebant sacrificia quedam in veteri lege non quia ipsa sacrificia a peccato emundarentur, quia erant quedam protestationes fidelium, quæ a peccato mundabantur: hoc etiam ipsa lex inuit ex modo loquendi. Dicitur enim Leuit. 4. & quod in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, & dimittetur ei: quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide & deuotione offerentis. Sciendum est tamen, quod hoc ipsum, quod veteris legis ceremonie a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quæ fit per Christum. Sic igitur patet quod ceremonie in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa sanctificatio
faciendorum, & filiorum eius & vellum ipsorum vel quorun-
que; aliorum per aspersum sanguinis nihil aliud erat, quam
depuratio ad diuinum cultum, & remotio impedimentorū ad
emundationē carnis:& Apostolus dicit in præfigurationē illius
sanctificationis, quia Iesus per suum sanguinē sanctificauit po-
pulum. Expiatio etiā ad remotionē huiusmodi corporaliū im-
munditiarū referenda est, non ad remotionē culpæ. vnde etiam
sanctuariū expiari dicitur, quod culpæ subiectū esse non poterat.
¶ Ad secundum dicendū, q. sacerdotes placebant Deo in cære-
moniis propter obedientiam, & deuotionē, & finem rei præfi-
gurati, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.
¶ Ad tertium dicendum, quod cæremoniæ illæ, quæ erant inili-
tute in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam
immunditiam infirmitatis lepre: quod patet ex hoc, quod non
adhibebatur huiusmodi cæremoniæ nisi iam emundato, vnde
dicitur Leuit. 14. quòd sacerdos egressus de castris cum inuen-
erit lepram esse mutatam, præcipiet ei, qui purificatur, vt offerat,
&c. Ex quo patet, q. sacerdos constituebatur iudex lepre munda-
re, non autem emundare. Adhibebatur autem huiusmodi
cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt
tamen, quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in
indicando, miraculose leprosum mundaebatur à Deo virtute di-
uinā: non autem virtute sacrificiorum: sicut etiam miraculose
mulieris adulteræ compellebatur seminare bibitis aquis, in qui-
bus sacerdos maledicta congregaret: vt habetur Numeri 5.

ARTICVLVS III.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur qd ex-
 remonie legis non cessauerint in Christi ad-
 ventu. Dicitur enim Baruch 5. Hic est liber man-
 datorum Dei, & lex que est in eternum: sed ad le-
 gem pertinebat legis exremonie, ergo legis ex-
 remonie in eternum duravit erant.

Prima secundę S. Thom. y y ¶ Præterea.

¶ Præterea,

*Super Quæstione
transformationis
lucæ quartam.*

*In articulo 103.
quæstionis omnis
transformationis
transformationis
transformationis*

*Præterea, Manente causa, manet effectus:
sed ceremonie veteris legis habebant quasi-
dam rationabiles causas, in quantum ordi-
nabantur ad divinum cultum, etiam præ-
ter hoc, quod ordinabantur in figuram
Christi, ergo ceremonie veteris legis cessare
non debuerunt.*

*Præterea, Circumcisio erat instituta in
fignum fidei Abraham, observatio autem sab-
bati ad recolendum beneficium creatio-
nis, & alie solennitates legis ad recolendum
alia beneficia Dei: ut supra dictum est: sed
fides Abraham est semper imitanda etiam à
nobis, & beneficium creationis, & alia Dei
beneficia semper sunt recolenda, ergo ad
minus circumcisio & solennitates legis
cessare non debuerunt.*

*SED CONTRA est, quod
Apostolus dicit ad Colos. 2. Nemo vos
iudicet in cibo, aut in potu, aut in par-
te diei festi, aut neomenie, aut sabbato-
rum: quæ sunt umbra futurorum & ad
Hæbre. 8. dicitur, quod dicendo novum
testamentum veteratui prius: quod au-
tem antiquatur & fenescit, prope interi-
um est.*

*RESPONDEO dicendum,
quod omnia præcepta ceremonialia veteris
legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut
supra dictum est: exterior autem cultus
proportionari debet interiori cultui, qui
consistit in fide, spe, & charitate: unde
secundum diversitatem interioris cultus
debuit diversificari exterior cultus.*

*Potest autem triplex status distinguere
interioris cultus. Unus quidem, secundum
quem habetur fides & spes, & de bonis cele-
stibus, & de his, per quæ in caelestia in-
troducimur: de vtriusque quidem fidei
& spei in veteri lege. Alius autem est
status interioris cultus, in quo habetur fides
& spes de celestibus bonis, sicut de qui-
busdam futuris scilicet de his per quæ in-
troducimur in caelestia, sicut de presentibus,
vel præteritis. & iste est status novæ
legis. Tertius autem status est in quo
vtraque habetur, ut præsentia, & nihil cre-
ditur ut absens, neque speratur ut futu-
rum, & iste est status beatorum. In illo
ergo statu beatorum nihil erit figurale ad
divinum cultum pertinet: sed solum gra-
tiarum actio, & vox laudis. & ideo dicitur
Apoc. 21. de civitate beatorum, Templum
non vidi in ea. Dominus enim Deus omni-
potens templum illius est, & agnus. Pari-
tigitur ratione ceremonie primi status, per
quas figurabatur, & secundus & tertius,
veniente secundo statu cessare debuerunt,
& alie ceremonie induci, quæ conveni-
rent statui cultus divini pro tempore illo,
in quo bona caelestia sunt futura, beneficia
autem Dei, per quæ ad caelestia introducimur,
sunt præsentia.*

*AD PRIMVM ergo dicen-
dum, quod lex vetus dicitur esse in eter-
num, secundum moralia quidem simpliciter,
& absolute: secundum ceremonialia
vero quantum ad veritatem per ea figura-
tam.*

*Ad secundum dicendum, quod mysterium
redemptionis humani generis completum
fuit in passione Christi. unde tunc Domi-
nus dixit, Consummatum est: ut habetur Io.
19. & ideo tunc totaliter debuerunt cessare
legalia, quasi iam veritate eorum consumma-
ta.*

*Præterea, Manente causa, manet effectus:
sed ceremonie veteris legis habebant quasi-
dam rationabiles causas, in quantum ordi-
nabantur ad divinum cultum, etiam præ-
ter hoc, quod ordinabantur in figuram
Christi, ergo ceremonie veteris legis cessare
non debuerunt.*

*Præterea, Circumcisio erat instituta in
fignum fidei Abraham, observatio autem sab-
bati ad recolendum beneficium creatio-
nis, & alie solennitates legis ad recolendum
alia beneficia Dei: ut supra dictum est: sed
fides Abraham est semper imitanda etiam à
nobis, & beneficium creationis, & alia Dei
beneficia semper sunt recolenda, ergo ad
minus circumcisio & solennitates legis
cessare non debuerunt.*

*ta. in cuius signum in passione Christi velum templi legitur esse
scissum Matth. 27. & ideo ante passionem Christi Christo prædi-
cante, & miracula faciente currebant simul Lex & Evangelium:
quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum con-
summatum: & propter hoc mandavit Christus dominus ante
passionem leproso, ut legales ceremonias observaret.*

*Ad tertium dicendum, quod rationes legales ceremonialiarum
supra assignatae, referuntur ad divinum cultum: qui quidem
cultus erat in fide venturi, & ideo iam veniente eo qui ventus
erat, & cultus ille cessat, & omnes rationes ad hunc cultum
ordinatae.*

*Ad quartum dicendum, quod fides Abraham fuit commenda-
ta in hoc, quod credidit divinæ promissioni de futuro semine,
in quo benediceretur omnes gentes. & ideo quando hoc
erat futurum oportebat protestari fidem Abraham in circumci-
sione: sed postquam iam hoc est perfectum, oportet idem alio
signo declarari, scilicet Baptismo: qui in hoc circumcissioni suc-
cedit, secundum illud Apostoli ad Colos. 2. Circumcisi estis cir-
cuncisione non manu facta in expolatione corporis carnis, sed
in circumcissione domini nostri Iesu Christi, consensu ei in
Baptismo. Sabbatum autem, quod significabat primam crea-
tionem, mutatur in diem dominicum: in quo commemoratur
nova creatura inchoata in resurrectione Christi: & similiter aliis
solennitatibus veteris legis novæ solennitates succedunt, quia
beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis con-
cessa per Christum. Unde festo Phasæ succedit festum passionis
Christi & resurrectionis. Festo Pentecostes, in quo fuit data lex
vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus
vivæ. Festo Neomenie succedit festum beate Virginis: in qua
primo apparuit illuminatio solis, id est Christi per copiam gra-
tiæ. Festo tubarum succedunt festa Apostolorum. Festo expia-
tionis succedunt festa Martyrum & confessorum. Festo taberna-
culorum succedit festum consecrationis Ecclesie. Festo coetus
atque collectæ succedit festum Angelorum: vel etiam festum
omnium sanctorum.*

ARTICVLVS IIII.

*Primum post passionem Christi legalia possunt servari
sine peccato mortali.*

*AD QVARTVM sic proceditur. Videtur
quod post passionem Christi legalia possint
sine peccato mortali observari. Non est enim
credendum, quod Apostoli post acceptum
spiritum sanctum mortaliter peccaverint:
eius enim plenitudine sunt induti virtute ex
altior dicitur Lucæ ultimo Sed Apostoli post
Act. 16. quod Paulus circumcidit Timotheum: & Actum 21. di-
citur, quod Paulus secundum consilium Iacobi, assumptis vi-
ris purificatus cum eis intrauit in templum, annuntians expie-
tionem dierum purificationis, donec offerretur pro vniuersis
eorum oblatio. Ergo sine peccato mortali possunt post Christi
passionem legalia observari.*

*Præterea, Virare consortia Gentilium ad ceremonias legis per-
tinebat: hoc observavit primus pastor Ecclesie. Dicit enim
ad Gal. 2. quod cum venisset quidam Antiochiam, subtrahere
& segregabat se Petrus à Gentilibus, ergo absque peccato post
passionem Christi legis ceremonie observari possunt.*

*Præterea, Præcepta Apostolorum non induxerunt homines
ad peccatum: sed ex decreto Apostolorum statum fuit, quod
Gentiles quædam de ceremoniis legis observarent. Dicitur
enim Act. 15. Visum spiritui sancto & nobis, nihil ultra impo-
nere oneris vobis, quam hæc necessaria, ut abstinere vos ab
immolaris simulacrorum & sanguine & suffocato, & fornicatione.
Ergo absque peccato ceremonie legales possunt post
Christi passionem observari.*

*SED CONTRA est, quod Apostolus dicit ad Gal. 5.
Si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit: sed nihil exclu-
dit fructum Christi nisi peccatum mortale. ergo circumcidi &
alias ceremonias observare post passionem Christi est peccatum
mortale.*

*RESPONDEO dicendum, quod omnes ceremonie sunt
quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus.
sic autem fidem interior potest homo protestari factis, sicut
verbis, & in vtraque protestatione si aliquid homo falsum prote-
stat, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam
habemus de Christo, & quam antiqui patres habuerunt, tamen
quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides
diversis verbis significatur à nobis & ab eis: nam ab eis dice-
batur, Ecce virgo concipiet & pariet filium, quæ sunt verba futu-
ri temporis. Nos autem idem repræsentamus per verba præ-
teriti temporis, dicentes quod concepit & peperit, & similiter cere-
moniæ*

*monie veteris legis significabant Christum & nasciturum &
passurum: multa autem sacramenta significant ipsum ut natum
& passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem
protestando diceret, Christum nasciturum, quod antiqui pie &
veraciter dicebant: ita etiam peccaret mortaliter si quis nunc ce-
remonias observaret, quas antiqui pie & fideliter observabant.
Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum. Iam non promit-
tatur nasciturus, passurus, resurrexurus, quod illa sacramenta
quodam modo personabant: sed annuntiatur, quod natus sit,
passus sit, resurrexerit: quod hæc sacramenta, quæ à Christianis
aguntur, iam personant.*

*AD PRIMVM ergo dicendum, quod circa hoc diversimode
sensisse videntur Hieron. & Augustinus. Hieronymus enim di-
stinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi: in
quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obliga-
toriam, aut expiatiuum pro suo modo, nec etiam mortifiera: quia
non peccabant ea observantes. Statim autem post passionem
Christi inceperunt esse non solum mortua, id est, non habentia
virtutem & obligationem, sed etiam mortifiera: scilicet quod
peccabant mortaliter quicunque ea observabant. Unde dicebat
quod Apostoli nunquam legalia observaverunt post passio-
nem, secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione:
ne scilicet scandalizarent Iudeos, & eorum conversionem im-
pedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem
ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed
quia non faciebant tanquam legis ceremonias observantes, si-
cut si quis pelliculam virilis membri abscederet propter fan-
tatem non causa legalis circumcissionis observandæ. Sed quia in-
decens videretur, quod Apostoli, ea occultarent propter scandalum,
quæ pertinent ad veritatem vitæ & doctrinæ, & quod simu-
latione viderentur in his, quæ pertinent ad salutem fidelium:
ideo continenter Augustinus distinxit tria tempora. Unum quidem
ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortua,
neque mortua. Aliud autem post tempus Evangelii divul-
gati, in quo legalia sunt mortua & mortifiera. Tertium autem
est tempus medium, scilicet à passione Christi usque ad divul-
gationem evangelii. In quo legalia quidem fuerunt mortua:
quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observa-
re tenebatur, non tamen fuerunt mortifiera: quia illi, qui con-
versati erant ad Christum ex Iudeis, poterant illa legalia licite
observare: dummodo non sic ponerent spem in eis, quod ea
reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi legalibus fides
Christi iustificare non posset. His autem qui convertebantur ex gen-
tilitate ad Christum, non inerat causa, ut ea observarent. & ideo
Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Iudæa genitus
erat: Titum autem, qui ex Gentilibus natus erat, circumcidere
noluit. Ideo autem noluit spiritus sanctus, ut statim inhibere-
tur his, qui ex Iudeis convertebantur, observatio legalium, si-
cut inhibebatur his, qui ex Gentilibus convertebantur: gen-
tilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderet.
Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illi-
citus: & à Deo semper prohibitus. Ritus autem legis cessabat
tanquam impletus per Christi passionem: ut pote à Deo in fi-
guram Christi institutus.*

*Ad secundum dicendum, quod secundum Hieronymum, Petrus si-
mulatore se à Gentilibus subtrahere, ut vitaret Iudeorum scan-
dalum, quoniam erat Apostolus. Unde in hoc nullo modo pecca-
vit: sed Paulus cum similitudo similitudo reprehendit, ut vitaret
scandalum Gentilium, quorum erat Apostolus. Sed Augustinus hoc
improbare Paulus in canonica scriptura, scilicet Gal. 2. in qua
necesse est credere aliquid falsum esse, dicit quod Petrus reprehensi-
bilis erat, unde verum est quod Petrus peccavit, & Paulus vere eum,
non simulatore reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc,
quod ad tempus legalia observabat: quia hoc sibi licebat tanquam
ex Iudeis conversus: sed peccavit in hoc, quod circa legalium
observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret
Iudeos: ita quod ex hoc sequebatur gentilium scandalum.*

*Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod illa pro-
hibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secun-
dum spirituale intellectum: ut scilicet in prohibitione sangui-
nis intelligatur prohibitio homicidii, in prohibitione suffocati
intelligatur prohibitio violentie & rapinæ, in prohibitione immo-
latoz intelligatur prohibitio idololatriæ: fornicatio autem
prohibetur tanquam per se malum. hanc opinionem acci-
piunt ex quibusdam glossis, quæ huiusmodi præcepta mystice
expouunt. Sed quia homicidium & rapina etiam apud Gentiles
reputantur illicita, non oportuit super hoc speciale manda-
tum dari his, qui erant ex gentilitate conversi ad Christum.
Unde alij dicunt, quod ad litteram illa comestibilia fuerunt pro-
hibita: non propter observantiam legalium, sed propter gulam
comprimendam. Unde dicit Hieronymus super illud Ezech. 44.
Omne morticinum, &c. condemnat sacerdotes, qui in cibis &*

*ceteris huiusmodi hac cupiditate gula non custodiunt. Sed quia sunt quadam cibaria
magis delicata ad gulam provocantia, non
videtur ratio quare fuerint hæc magis
quam alia prohibita. Et ideo dicendum
secundum tertiam opinionem, quod ad litteram
illa sunt prohibita non ad observandam ce-
remonias legis: sed ad hoc, quod posset coale-
scere unio Gentilium & Iudeorum in simul
habitantiu. Iudeis enim propter antiquam
consuetudinem sanguis & suffocatus erant
abominabilia. Comestio autem immolato-
rum simulacris poterat in Iudeis aggene-
rare circa Gentiles suspitionem reditus ad
idololatriam & ideo illa fuerunt prohibita
pro tempore illo, in quo de nouo oportebat
conuenire in unum Gentiles & Iudeos.
Procedente autem tempore cessante causa
cessat effectus, manifestata evangelica do-
ctrine veritate: quia dominus docet quod
nihil quod per os intrat, inquinat homi-
nem: ut dicitur Matth. 15. & quod nihil est
reiciendum quod cum gratiarum actione
percipitur: ut primæ ad 1. moth. 4. dicitur.
Fornicatio autem prohibetur specialiter:
quia Gentiles non reputabant eam esse
peccatum.*

*QVÆSTIO CENTESIMA
quarta, De præceptis iudicialibus
in quatuor articulis
divisa.*

*CONSEQUENTER con-
siderandum est de præceptis
iudicialibus.
Et primo considerandum est
de ipsis in communi. Secundo
de rationibus eorum. Circa primum
quærentur quatuor. Primo, quæ
sunt iudicialia præcepta. Secundo,
utrum sint figuralia. Tertio, de
duratione eorum. Quarto, de
distinctione eorum.*

ARTICVLVS I.

*Primum ratio præceptorum iudicialium consistit
in hoc, quod sunt ordinata ad proximum.*

*AD PRIMVM sic proceditur.
Videtur quod ratio præceptorum
iudicialium non consistat in hoc,
quod sunt ordinata ad proximum.
Iudicialia enim præcepta ad iudicio
dicuntur, sed multa sunt alia quibus, homo
ad proximum ordinatur, quæ non pertinent
ad ordinationem iudiciorum. non ergo
præcepta iudicialia dicuntur quibus homo
ordinatur ad proximum.*

*Præterea, Præcepta iudicialia à moralibus
distinguntur, ut supra dictum est. Sed multa
præcepta moralia sunt, quibus homo ordi-
natur ad proximum: sicut patet in septem
præceptis secundæ tabule. non ergo præ-
cepta iudicialia dicuntur ex hoc, quod ad
proximum ordinant.*

*Præterea, Sicut se habent præcepta cere-
monialia ad Deum, ita se habent iudicialia
præcepta ad proximum: ut supra dictum
est. sed inter præcepta ceremonialia sunt
quædam, quæ pertinent ad seipsam: sicut ob-
servantia ciborum & vestimentorum: de
quibus supra dictum est. Ergo præcepta iu-
dicialia non ex hoc dicuntur, quod ordi-
nant hominem ad proximum.*

*SED CONTRA est, quod dicitur
Ezech. 18. Inter cetera bona opera viri iusti
si iudicium verum fecerit inter vicum &
virum: sed iudicialia præcepta ad iudicio di-
cuntur. Ergo præcepta iudicialia videntur
dici illa, quæ pertinent ad ordinationem
hominum ad invicem.*

Prima secundæ S. Thom.

Annulat.

Supra 9.

99. art. 4. Et

secundum in-

ducit.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

99. art. 4.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, preceptorum cuiuscunque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis: quia naturalis ratio dicitur hoc esse debum fieri vel vitari. & huiusmodi precepta dicuntur moralia, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero precepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, sed ex consideratione non habent absolute rationem debiti, vel indebiti: sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina, vel humana. & huiusmodi sunt determinationes quaedam moralium preceptorum. Si igitur determinentur moralia precepta per institutionem divinam in his, per quae ordinatur homo ad Deum, talia dicuntur precepta ceremonialia si autem in his, quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem talia dicuntur precepta iudicialia. In duobus ergo consistit ratio iudicialium preceptorum, scilicet ut pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, & ut non habent vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem iudicandi. Ad principem autem pertinent non solum ordinare de his, quae veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contrariis, qui inter homines sunt, & de omnibus pertinentibus ad populi communitatem & regimen: unde precepta iudicialia non solum sunt illa, quae pertinent ad lites iudiciorum, sed etiam quaecunque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quae subest ordinationi principis tanquam supremi iudicis.

AD SECUNDVM dicendum, quod ratio illa procedit de preceptis ordinantibus ad proximum, quae habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

AD TERTIVM dicendum, quod etiam in his, quae ordinant ad Deum, quaedam sunt moralia, quae ipsa ratio fide informata dicitur, sicut Deum esse amandum & colendum. Quaedam vero sunt ceremonialia, quae non habent vim obligationis, nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo: sed etiam quaecunque pertinent ad idoneitatem offerentium, & Deum colentium. Homines enim ordinantur in Deum sicut in finem: & ideo ad cultum Dei pertinent, & per consequens ad ceremonialia precepta, quod homo habeat quandam idoneitatem respectu cultus divini, sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem: ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum. Haec enim est comparatio servorum ad dominos, quod quid quod sunt dominorum sunt: secundum Philosophum in 1. Politic. & ideo non sunt aliqua precepta iudicialia ordinata hominibus in seipso: sed omnia talia sunt moralia, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum, quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate. Sciendum tamen, quod quia ordo hominis ad proximum magis subiacet rationi, quam ordo hominis ad Deum, plura precepta moralia inveniuntur, per quae ordinatur homo ad proximum, quam per quae ordinatur homo ad Deum, & propter hoc etiam oportuit plura esse ceremonialia in lege, quam iudicialia.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum precepta iudicialia aliquid figurent.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod precepta iudicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium ceremonialium preceptorum, quod sunt in figuram alicuius rei instituta. Si igitur etiam precepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia & ceremonialia precepta.

Praeterea, sicut illi populo Iudaeorum data sunt quaedam iudicialia precepta, ita etiam aliis populis gentilium: sed iudicialia precepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat, ergo videtur quod neque precepta iudicialia veteris legis aliquid figurent.

Praeterea, ea, quae ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit: quia ea, quae Dei sunt, supra nosram rationem sunt: ut supra dictum est. Sed ea, quae sunt proximorum, non excedunt rationem nostram, ergo per iudicialia quae ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

SED CONTRA est, quod Exod. 21. iudicialia precepta allegorice & moraliter exponuntur.

RESPONDEO dicendum, quod dupliciter contingit aliquid preceptum esse figurale. Vno modo primo & per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum, & hoc modo precepta ceremonialia sunt figuralia: ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinet ad cultum Dei, & ad mysterium Christi. Quaedam vero precepta sunt figuralia non primo & per se, sed ex consequenti, & hoc modo precepta iudicialia veteris legis sunt figuralia: non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum: & ideo ipsa observatio eorum praedicit fidei veritatem, secundum quam consuevit illa mysteria iam esse completa. Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum: & ideo ipsa observatio eorum praedicit fidei veritatem, secundum quam consuevit illa mysteria iam esse completa. Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum: & ideo ipsa observatio eorum praedicit fidei veritatem, secundum quam consuevit illa mysteria iam esse completa.

iudicialia veteris legis sunt figuralia: non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam & aequitatem, sed ex consequenti aliquid figurant, in quantum scilicet totus status illius populi qui per huiusmodi precepta disponebatur, figuralis erat secundum illud 1. ad Corinth. 10. Omnia in figuram contingebant illis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod precepta ceremonialia alio modo sunt figuralia, quam iudicialia, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur: & ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum & figuralem: ut August. dicit contra Faustum. & propter hoc etiam iudicialia illi populo tradita magis sunt figuralia, quam iudicialia aliis populis tradita: sicut etiam bella & gesta illius populi exponuntur mystice: non autem bella vel gesta Alfyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines fuerint.

AD TERTIVM dicendum, quod ordo ad proximum in populo illo, secundum se consideratus, peruius erat rationi: sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem, & ex hac parte erat figuralis.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum precepta iudicialia veteris legis per se vim obligantem habeant.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod precepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Praecepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iustitiae: nam iudicium dicitur iustitia executio. Iustitia autem est perpetua & immortalis: ut dicitur Sapient. primo. Ergo obligatio preceptorum iudicialium est perpetua.

Praeterea, institutio divina est stabilior, quam institutio humana: sed precepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis precepta iudicialia legis divinae.

Praeterea, Apostolus dicit ad Hebr. 7. quod reprobatio fit praecedens mandati: propter infirmitatem ipsius & inutilitatem: quod quidem verum est de mandato ceremoniali, quod non poterat facere perfectum iuxta conscientiam servientem solum modo in cibis & in potibus, & variis baptismatibus & iustitiis carnis: ut Apostolus dicit ad Hebr. 9. sed precepta iudicialia erant utilia & efficacia ad id, ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam & aequitatem inter homines constituendam. Ergo precepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficacia habent.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit ad Hebr. 7. quod translatio sacerdotii necesse est, ut legis translatio fiat: sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam & tota lex est translati: non ergo iudicialia precepta adhuc obligationem habent.

RESPONDEO dicendum, quod iudicialia precepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt euacuata per aduentum Christi: aliter tamen quam ceremonialia: nam ceremonialia a Deo sunt euacuata, ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum maxime post Evangelium divulgatum: precepta autem iudicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera: quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa iudicialia observari, non peccaret: nisi forte hoc modo observarentur vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione: talis enim intentio observandi esset mortifera: & huius differentia ratio potest accipi ex praemis. Dictum est enim quod precepta ceremonialia sunt figuralia primo, & per se tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura: & ideo ipsa observatio eorum praedicit fidei veritatem, secundum quam consuevit illa mysteria iam esse completa. Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum: & ideo ipsa observatio eorum praedicit fidei veritatem, secundum quam consuevit illa mysteria iam esse completa. Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum: & ideo ipsa observatio eorum praedicit fidei veritatem, secundum quam consuevit illa mysteria iam esse completa.

¶ Ad

AD PRIMVM ergo dicendum, quod iustitia quidem perpetuo est obervanda: sed determinatio eorum quae sunt iustitia secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

AD SECUNDVM dicendum, quod precepta iudicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem manente illo statu regiminis: sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari: non enim ex dem leges conveniunt in democratia: quae est potestas populi, & in oligarchia, quae est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politica: & ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit precepta iudicialia mutari.

AD TERTIVM dicendum, quod illa precepta iudicialia disponebant populum ad iustitiam & aequitatem secundum quod conveniebat illi statui: sed post Christum statum illius populi oportuit mutari: ut iam in Christo non esset discretio Gentilis & Iudaei, sicut antea erat: & propter hoc oportuit etiam precepta iudicialia mutari.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum precepta iudicialia possint habere aliquam certam distinctionem.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod precepta iudicialia non possint habere aliquam certam distinctionem. Praecepta enim iudicialia ordinant homines ad invicem: sed ea, quae inter homines ordinari oportet, in vim eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita, ergo precepta iudicialia non possunt habere certam distinctionem.

Praeterea, precepta iudicialia sunt determinationes moralium, sed moralia precepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad precepta decalogi, ergo precepta iudicialia non habent aliquam certam distinctionem.

Praeterea, precepta ceremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quaedam vocantur sacrificia, quaedam observantia: sed nulla distinctio innuitur in lege preceptorum iudicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

SED CONTRA, Vbi est ordo, oportet quod sit distinctio: sed ratio ordinis maxime pertinet ad precepta iudicialia, per quae populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

RESPONDEO dicendum, quod cum lex sit quasi quaedam ars humana vitae instituendae, vel ordinandae, sicut in vnaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem preceptorum: aliter enim ipsa confusio vitilaretur legis austeret: & ideo dicendum est quod precepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest. Vnus quidem principum populi ad subditos: alius autem subditorum ad invicem: tertius autem eorum, qui sunt de populo ad extraneos: quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, & domini ad servum. & secundum istos quatuor ordines distingui possunt precepta iudicialia veteris legis. Dantur autem quaedam precepta de institutione principum, & officio eorum, & de reverentia eis exhibenda: & haec est vna pars iudicialium preceptorum. Dantur etiam quaedam precepta pertinentia ad concius ad invicem: puta circa emptiones & venditiones, & iudicia & poenas: & haec est secunda pars iudicialium preceptorum. Dantur etiam quaedam precepta pertinentia ad extraneos puta de bellis contra hostes, & de susceptione peregrinorum, & advenarum: & haec est tertia pars iudicialium preceptorum. Dantur etiam in lege quaedam precepta pertinentia ad domesticam conversationem: sicut de servis & uxoris & filiis: & haec est quarta pars iudicialium preceptorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ea, quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanae, ut dictum est.

AD SECUNDVM dicendum, quod precepta decalogi sunt prima in genere moralium: ut supra dictum est. & ideo convenienter alia precepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed precepta iudicialia & ceremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione: & ideo distinctio eorum alia est ratio.

AD TERTIVM dicendum, quod ex ipsis rebus, quae per precepta iudicialia ordinantur in lege, innuitur lex distinctionem iudicialium preceptorum.

QVAESTIO CENTESIMA quinta, De iudicialium preceptorum causa & ratione, in quatuor articulos divisa.

¶ Super Quaestione centesimam quintam.

IN DEINDE considerandum est de ratione iudicialium preceptorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ratione preceptorum iudicialium, quae pertinent ad principes. Secundo, de his, quae pertinent ad concium hominum ad invicem. Tercio, de his, quae pertinent ad extraneos. Quarto, de his, quae pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in 3. Polit. ordinatio populi praecipue dependet ex maximo principatu: sed in lege non invenitur qualiter debeat institui supremus princeps. Invenitur autem de inferioribus principibus, primo quidem Exod. 18. Provide de omni plebe viros sapientes, &c. & Numeri 11. Congrega mihi 70 viros de senioribus Israel: & Deut. 1. Date ex vobis viros sapientes, & gnaros, &c. ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

Praeterea, Optimi est optima adducere, ut Plato dicit: sed optima ordinatio civitatis vel populi cuiuscunque est, ut gubernetur per regem: quia huiusmodi regnum maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio: igitur lex debuit regem populo institui, & non permittere hoc eorum arbitrio: sicut permittitur Deuterom. 17. Cum dixeris, constitutum super me regem, eum constitues, &c.

Praeterea, Sicut dicitur Matth. 23. Omne regnum in seipsum divisum desolabitur: quod etiam experimento patuit in populo Iudaeorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa: sed lex praecipue debet intendere ea, quae pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges: nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci: sicut legitur introduci auctoritate domini per Ahiam Silonitem prophetam 3. Reg. 11.

Praeterea, Sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his, quae ad Deum pertinent, ut patet Hebr. 5. ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis: sed sacerdotibus & Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant: sicut decima & primitiae, & multa alia huiusmodi: ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur, & praecipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. 23. Non accipietis munera, quae excacant etiam prudentes, & subvertunt verba iustorum.

Praeterea, Sicut regnum est optimum regimen: ita tyrannis est pessima corruptio regiminis: sed dominus regem instituendo, instituit ius tyrannicum. Dicitur enim 1. Regum 8. Hoc erit ius regis, qui imperaturus est vobis, filios vestros tollere, &c. Ergo inconuenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

SED CONTRA est, quod populus Israel de plenitudine ordinationis commendatur Numeri 24. Quam pulchra sunt tabernacula, Jacob, & tentoria tua, Israel. Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis: ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

RESPONDEO dicendum, quod circa bona ordinationem principum in aliqua civitate vel genere duo sunt attendenda: quorum vnum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi & omnes talem ordinationem amant & custodiunt: ut dicitur in 2. Polit. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principum: cuius cum sit diversae species, ut Philosophus tradit in 3. Polit. praecipue tamen est vnum regimen, in quo unus principatur secundum virtutem, & aristocratia, id est potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur.

Prima secunda S. Thom. 2^a 2^a secundum

secundum virtutem: unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo vnus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praeficitur: & sub ipso sunt aliqui principes secundum virtutem: & tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt: tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia bene commixta ex regno, in qua vnus praeficitur: & aristocratia, in qua multi principantur secundum virtutem: & ex democratia, id est potestate populi, in qua vnus ex popularibus possunt eligi principes: & ad populum pertinet electio principum: & hoc fuit institutum secundum legem diuinam. Nam Moyses & eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quidam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo Seniores secundum virtutem. Dicitur enim Deut. 1. Tuli de vestris tribus viros sapientes & nobiles, & constitui eos principes: & hoc erat aristocraticum: sed democraticum erat, quod isti de omni populo eligebantur. Dicitur enim Exod. 18. Proinde de omni plebe viros sapientes, &c. & etiam quod populus eos eligebat. unde dicitur Deut. 1. Date ex vobis viros sapientes, &c. unde patet quod optima fuit ordinatio principum, quam lex instituit.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur. unde dicitur Deuter. 7. Te elegit dominus deus tuus, ut sis ei populus peculiaris: & ideo institutione summi principis dominus sibi reservauit: & hoc est quod Moyses petiuit Num. 27. Provideat dominus deus spirituum omnis carnis hominum, qui sit super multitudinem hanc: & sic ex Dei ordinatione institutus est Iosue in principatu post Moysen: & de singulis iudicibus, qui post Iosue fuerunt, legitur quod deus suscitauit populo saluatorem, & quod spiritus domini fuit in eis: vt patet Iudicum 2. Et ideo etiam electionem Regis non commisit dominus populo, sed sibi reservauit: vt patet Deut. 17. Eum constituit regem, quem dominus deus tuus elegerit. ¶ Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur, sed propter magnam potestatem que regi conceditur, de facili regimine degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius, cui talis potestas conceditur: quia non est nisi virtus bene ferre bonas fortunas, vt Philosophus dicit in 10. Ethic. perfecta autem virtus in paucis inuenitur: & praecipue Iudaei crudeles erant, & ad auaritiam prouisi, per que vicia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo dominus a principio eis regem non instituit, cum plena potestate sed iudicem & gubernatorem in eorum custodiam: sed postea regem ad petitionem populi, quasi indignatus concessit, vt patet per hoc quod dixit ad Samuel. 1. Regum 8. Non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos. Instituit tamen a principio circa regem institutum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinauit: scilicet in eius electione expectarent iudicium domini: vt non facerent regem alterius gentis: quia tales reges solent parum affici ad gentem, cui praeficiuntur: & per consequens non curare de eis. Secundo ordinauit circa reges institutos qualiter deberent se habere quantum ad seiplos: vt scilicet non multiplicarent curas & equos, neque uxores, neque etiam immensas diuitias: quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, & iustitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter deberent habere ad Deum: vt scilicet semper legerent & cogitarent de lege Dei: & semper essent in Dei timore & obedientia. Instituit etiam qualiter se haberet ad subditos suos: vt scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.

¶ Ad tertium dicendum, quod diuisio regni & multitudo regum magis est populo illi data in poenam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regem Dauid iustum mouerant, quam ad eorum profectum. unde dicitur Osee 13. Dabo tibi regem in furore meo: & Osee 8. Ipsi regnauerunt, & non ex me principes extiterunt, & non cognoui.

¶ Ad quartum dicendum, quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur: & hoc ideo vt in maiori reuerentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri: quorum honor cedebat in reuerentiam diuini cultus: & ideo oportuit vt eis specialia quaedam deputarentur tam in decimis, quam in primitiis, quam etiam in oblationibus & sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes sicut dictum est, assumebantur ex toto populo, & ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant, & praecipue cum dominus prohiberet etiam in lege ne superabundaret diuitiis, aut magnifico apparatu: tum quia non erat facile quin ex his in superbiam & tyrannidem erigerentur: etiam quia si principes non erant multum diuites, & erat laboriosus principatus & solitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus, & sic tollebat seditionis materia.

¶ Ad quintum dicendum, quod illud ius non debebatur regi

ex institutione diuina, sed magis praenuntiabatur usurpationi regum, qui sibi ius iniquum constituunt in tyrannidem degenerantes & subditos depredantes. & hoc patet per hoc, quod in fine subdit, Volue etiam ei serui: quod proprie pertinet ad tyrannidem: quia tyranni suis subditis principantur, vt seruus, unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos ne regem peterent, sequitur enim. Noluit audire populus vocem Samuelis.

¶ Potest tamen contingere, quod bonus rex absque tyrannide filios tollat & constituat tribunos & centuriones: & multa accipiat a subditis suis propter commune bonum procurandum.

ARTICVLVS II.

¶ Primum conuenienter fuerint tradita precepta iudicialia quantum ad popularium consuetudinem.

AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod inconuenienter fuerint tradita precepta iudicialia quantum ad popularium consuetudinem. Non enim possunt homines pacifice vivere adinuicem si vnus accipiat ea, quae sunt alterius: sed hoc videtur esse indudum in lege: dicitur enim Deuter. 23. Ingressus vineam proximi tui comedere viuas quantum tibi placuerit, ergo lex vetus non conuenienter providebat hominum paci.

¶ Praterea, Ex hoc maxime multae ciuitates & regna destruantur quod possessiones ad mulieres perveniunt, vt Philosophus dicit in 2. Politic. sed hoc fuit introductum in veteri lege. Dicitur enim Num. 27. Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam eius transibit hereditas, ergo non conuenienter providebat lex salutem populi.

¶ Praterea, Societas hominum maxime conservatur per hoc, quod homines emendo vel vendendo, sibi inuicem res suas commutent, quibus indigent: vt dicitur in 1. Politic. sed lex vetus abstulit virtutem venditionis: mandauit enim quod possessio vendita reuerteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Iubili: vt patet Leuit. 25. inconuenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

¶ Praterea, Necessitatibus hominum maxime expedit, vt homines sine promptu ad mutuum concedendum, quae quidem promptitudo tollitur per hoc, quod creditores accepta non reddunt. unde dicitur Ecclesiast. 10. Multi causa nequitiae fecerant sibi, sed fraudari gratis timuerunt, hoc autem indixit lex, primo quidem: quia mandauit Deuteronom. 15. Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre suo, repetere non poterit: quia annus remissionis est Domini. & Exod. 22. dicitur, quod si praesente domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo, quia auferret ei securitas quae haberetur per pignus, dicitur enim Deuteronom. 24. Cum repes ad proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum eius, vt pignus auferas: & iterum. Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei, ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

¶ Praterea, Ex defraudatione depositi maximum periculum imminet, & ideo est maxima cautela adhibenda, unde etiam dicitur 2. Mach. 3. quod sacerdotes inuocabant eum de caelo, qui de depositis legem posuit, vt his, qui deposuerant ea, salua custodirentur in preceptis veteris legis parua cautela circa deposita adhibetur. Dicitur enim Exod. 22. quod in amissione depositi statim iuramento eius apud quem fuit depositum, ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conueniens.

¶ Praterea, Sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quaeunque alia huiusmodi, sed non est necessarium, vt statim pretium locatae domus conductor exhibeat, ergo etiam nimis durum fuit quod praecipitur Leuitici decimono. Non morabitur opus mercenarii tui apud te vsque mane.

¶ Praterea, Cum frequenter imminet iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem: inconuenienter igitur statuit lex Deuteronom. 17. vt irent ad vnum locum expetiri iudicium de suis dubiis.

¶ Praterea, Possibile est non solum duos sed etiam tres vel plures concordare ad mentendum: inconuenienter igitur dicitur Deuteronom. decimono. In ore duorum vel trium testimonium stabit omne verbum.

¶ Praterea, Poena debet taxari secundum quantitatem culpe: unde dicitur etiam Deuteronom. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus: sed quibuldam aequalibus culpis lex statuit inaequales poenas. Dicitur enim Exod. 22. quod restituitur quinque boues pro vno boue, & quatuor oues pro vna oue, quaedam etiam non multa graui peccata graui poena puniuntur: sicut Num. 15. lapidatus est, qui collegerat ligna in sabbato. Filius etiam propter parua delicta: quia scilicet comestationibus vacabat, & conuiuio, mandabatur lapidari Deuter. 21. igitur inconuenienter in lege sunt instituta poenae.

¶ Praterea

¶ Praterea, Sicut Augustinus dicit vigesimo primo de ciuitate Dei, octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius. Damna, vincula, verbera, rationem, ignominiam, exilium, seruitutem. Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. Damna quidem sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum. Vincula vero, sicut Numeri decimo quinto mandatur de quodam, quod in carcerem includatur. Verbera vero, sicut Deuteronomi vigesimo quinto Si eum, qui peccauit, dignum viderint plagis, prosterment, & coram se facient verberari. Ignominiam etiam inferebat illi, qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti: quae tollebat calciamentum illius, & spuebat in faciem illius. Mortem etiam inferebat: vt patet etiam Leuitici vigesimo. Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur. Poenam etiam talionis lex induxit, dicens Exod. vigesimo primo. Oculum pro oculo, dentem pro dente. inconueniens igitur videtur, quod alias duas poenas, scilicet exilium & seruitutem lex vetus non inflixit.

¶ Praterea, Poena non debetur nisi culpa: sed bruta animalia non possunt habere culpam, ergo inconuenienter eis infligitur poena, Exod. 21. Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum aut mulierem, & Leuit. 24. dicitur Mulier, quae succubuerit culbiter iumento, simul interficiatur cum eo: sic igitur videtur quod inconuenienter ea, quae pertinent ad conuictum hominum adinuicem, fuerint in lege veteri ordinata.

¶ Praterea, Dominus mandauit Exod. vigesimo primo quod homicidium morte hominis puniretur: sed mors bruti animalis multo minus reputatur, quam occisio hominis, ergo non potest sufficiens recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. inconuenienter igitur mandatur Deuteronom. vigesimo primo quod quando inuentum fuerit cadaver occisi hominis, & ignorabitur cuius reus seniores propinquois ciuitatis tollant vitulum de armento, quae non traxit iugum, nec terram scidit vomere, & ducent eam ad vallem asperam atque saxosam, quae nunquam arata est, nec sementa recepit, & cadent in ea ceruices vitulae.

¶ SED CONTRA est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psalm. 147. Non fecit taliter omni nationi, & iudicia sua non manifestauit eis.

¶ RESPONDEO dicendum, quod, sicut Augustinus in secundo de ciui. Dei introducit a Tullio dictum. Populus est coetus multitudinis iuris consensu, & utilitatis communione sociatus, unde ad rationem populi pertinet, vt communicatio hominum adinuicem iustis praecipis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum adinuicem. Vna quidem, quae fit autoritate principum. Alia autem fit propria voluntate priuatarum personarum. Et quia voluntate vniuersaliusque disponi potest, quod eius subditur potestati, ideo autoritate principum quibus subiecti sunt homines, oportet quod iudicia inter homines exercentur, & poenae malefactoribus inferantur. Potestati vero priuatarum personarum subduntur res possesse: & ideo propria autoritate in his possunt sibi inuicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, & aliis huiusmodi. Circa vtrunque autem communicatio lex sufficienter ordinatur. Statuit enim iudices, vt patet Deuteronom. decimo sexto Iudices & magistros constituit, in omnibus partibus eius, iudicent populum iusto iudicio. Instituit etiam iustum iudicij ordinem, vbi dicitur Deuteronom. primo. Quod iustum est iudicare: siue cuius ille sit, siue peregrinus, nulla erit personarum distantia. Iustitiam etiam occasionem iniusti iudicii, acceptionem munerum iudicibus prohibendo: vt patet Exod. vigesimo tertio & Deuteronom. 16. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium: vt patet Deuteronom. 17. & 19. Instituit etiam certas poenas pro diuersis delictis: vt post dicitur. Sed circa res possesse optimum est, sicut dicit Philosophus in 2. Politic. quod possessiones sint distinctae, & vltus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur, & haec tria fuerunt in lege statuta. Primo enim ipse possessiones diuise erant in singulos: dicitur enim Numero. 34. Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte diuidetis vobis. Et quia per possessionum irregularitatem plures ciuitates destruantur, vt Philosophus dicit in secundo Politic. ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Vnum quidem, vt secundum numerum hominum aequaliter diuiderentur, unde dicitur Numero. 34. Pluribus dabitur latior, & paucioribus angustior. Aliud remedium est, vt possessiones non in perpetuum alienentur: sed certo tempore ad suos possesores reuertantur, vt non confundantur fortis possessionum. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, vt proximi succedant morientibus. Primo quidem gradu filius. Secundo autem filia. Tertio fratres. Quarto patruus. Quinto quicunque propinquus. Et ad distinctionem fortis conservandam vltimus lex statuit, vt mulieres, quae sunt haeredes, nuberent suae tribus ho-

minibus: vt habetur Num. 36.

¶ Secundo vero instituit lex, vt quantum ad aliqua vsus rerum esset communis, & quantum ad curam: praecipuum est enim Deuteronomi vigesimo. Non videbis bonum & ouem fratris tui errantem & praeteribis, sed reduces fratri tuo: & similiter de aliis. secundo quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, vt ingressus in vineam amicitie licite comedere posset, dum tamen extra non deferret. Quantum ad pauperes vero specialiter, vt eis relinquerentur manipuli obliuii, & fructus, & racemi remanentes: vt habetur Leuitic. 19. & Deuteronomi 24. & etiam communicabantur ea, quae nascebantur in septimo anno: vt habetur Exod. 23. & Leuit. 26.

¶ Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini, vnam pure gratiarum, unde dicitur Deuteronom. 24. Anno tertio separabis aliam decimam, venientque Leuitae & peregrini, & pupilli, & viduae, & comedent, et saturabuntur. Aliam vero cum recompensatione utilitatis: sicut per venditionem, et emptionem, et locationem: et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum: quibus omnibus inueniuntur ordinationes certa in lege. unde patet quod lex vetus sufficienter ordinauit conuictum illius populi.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Apostolus dicit Roman. 13. Qui diligit proximum, legem impleuit: quia scilicet omnia praeccepta legis, praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinata videntur, vt homines se inuicem diligant: ex dilectione autem procedit, quod homines sibi inuicem bona communicent: quia dicitur 1. Ioan. 3. Qui videt fratrem suum necessitatem patientem, et clauderit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? ideo intendebat lex homines assuefacere, vt facile sibi inuicem sua communicarent sicut et Apostolus 1. ad Timoth. 6. Diuitibus mandat facile tribuere et communicare. Non autem facile communicamus est, qui non sustinet, quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento, et ideo lex ordinauit vt liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere: non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gratis damni inferendi: ex quo pax perturbaretur: quae inter disciplinatos non perturbatur ex medicorum acceptione: sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facile communicandum.

¶ Ad secundum dicendum, quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat, vt successio mulieribus concederetur in consolationem patris: cui graue fuisset si eius hereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, praecipiens, vt mulieres succedentes in hereditate paterna nuberent suae tribus hominibus: ad hoc quod fortis tribuum non confunderentur, vt habetur Num. vltim.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Politic. Regulatio possessionum multum coheret ad conseruationem ciuitatis, vel gentis: unde sicut ipse dicit, apud quosdam Gentilium ciuitates statutum fuit, vt nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento. Si enim pascuis possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deueniant: & ita necesse erit ciuitatem vel regionem habitatoribus euacuare. ideo lex vetus ad huiusmodi periculum remouendum sic ordinauit, quod & necessitatibus hominum subueniretur, concedens possessionum venditionem vsque ad certum tempus: & tamen periculum remouit praecipiens, vt certo tempore possessio vendita ad venditorem rediret. Et hoc instituit, vt fortis non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbana non erant sorte distinctae, ideo concessit, quod in perpetuum vendi posset: sicut & mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum ciuitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum ciuitatis. Domus vero, quae non erant in vrbe, sed in villa, muros non habentes, in perpetuum vendi non poterant: quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum, & ad custodiam possessionum: & ideo lex congrue statuit ius circa vtrunque.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut dictum est, intentio legis erat assuefacere homines suis praecipis ad hoc quod sibi inuicem de facili in necessitatibus subuenirent: quia hoc maximum est amicitiae fomentum. Et hanc quidem facilitatem subueniendi non solum statuit in his, quae gratis & absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur: quia huiusmodi subuentio frequentior est, & pluribus necessaria. Huius-

Prima secundae S. Thom. yy 4 modia u

modi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem, ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum: nec ad hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deuteronomij decimoquinto. Secundo, ne eum, cui mutuum concederetur, grauerent vel viuris, vel etiam aliqua pignora omnino vires necessaria accipiendo: & si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deuteronomij vigesimo tertio. Non foeneraberis fratri tuo ad vsuram: & vigesimo quarto. Non accipies loco pignoris inferiorem & superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi: & Exod. vigesimo primo dicitur, Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante Solis occasum reddes ei. Tercio, ut non importune exigerent, unde dicitur Exod. vigesimo tertio. Si pecuniam mutuum dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non vregbis eum quasi exactor. & propter hoc etiam mandatur Deuteronomij vigesimo quarto. Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingrederis in domum eius, ut pignus auferas, sed stabis foris: & ille tibi proferet quod habuerit. tum quia domus est tutissimum unicuiusque receptaculum: unde molestum homini est, ut in domo sua inuadatur, tum etiam quia non cecedit creditori, ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori, ut det quo minus indiguerit. Quarto instituit, quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat, ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, & gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione, qua etiam erat eis de nouo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata haec lex statuit, ut propter negligentiam eius, cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero eo praesente, & diligenter custodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur restituere, & maxime si erant mercede conducta: quia ita etiam potuissent mori, & debilitari apud mutuamentem. & ita si conseruationem animalis conseruaretur, iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo: & non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc obseruandum erat, quando animalia erant mercede conducta: quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium. unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodiens. Si autem non essent mercede conducta, potuissent habere aliquam aequitatem, vel saltem tantum restituere, quantum vltus animalis mortui, vel debilitati conduci potuisset.

De postea seruandis & reddendis.

In ista sol.

ad 4. argu.

De cura reddenda mercedis.

De iudicio vi appellacionibus.

Ad quintum dicendum, quod haec differentia est inter mutuum & depositum: quia mutuum traditur in utilitatem eius, cui traditur: sed depositum traditur in utilitatem deponentis. & ideo magis ardebat aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim per se poterat dupliciter. Vno modo ex causa inuitabili vel naturali: puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum, vel extrinseca: puta si esset captem ab hostibus, vel si esset comestum a bestia, in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id, quod de animali occiso supererat. In aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur: sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur iuramentum praestare. Alio modo poterat per se causa inuitabili: puta per furtum, & tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed sicut dictum est, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiam si debilitatum, aut mortuum fuisset in eius absentia: de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum, quod mercenarii qui locant operas suas, pauperes sunt de laboribus suis victum quaerentes quotidianum: & ideo lex prouide ordinauit, ut statim eis merces solueretur, ne victus eis deficeret. Sed illi, qui locant alias res, diuites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum, & ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum, quod iudices ad hoc inter homines constituuntur, quod determinent quod ambiguum inter homines circa iustitiam esse potest. Dupliciter etiam aliquid potest esse ambiguum. Vno modo apud simplices. & ad hoc dubium tollendum mandatur Deuteronomio 16. ut iudices & magistris constituerentur per singulas tribus, ut iudicarent populum iusto iudicio. Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos. ideo ad hoc dubium tollendum constituitur lex, ut omnes recurrerent ad locum principale a Deo electum: in quo & summus Sacerdos esset, qui determinaret dubia circa caeremonias diuini cultus: & summus iudex populi, qui determinaret quae pertinent ad iudicia hominum: sicut etiam nunc per appellationem vel per consultationem cause ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur, unde dicitur Deuteronomio decimo septimo. Si difficile & ambiguum apud te iudicium prospexeris, & iudicium intra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit dominus: veniesque ad sacerdotes Leuitici generis, & ad iudicem qui fuerit in illo tempore. huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant: unde ex hoc populus non grauebatur.

Ad octauum dicendum, quod in negotiis humanis non potest haberi demonstratiua probatio & infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas, secundum quam Rhetor persuadet. & ideo licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium conuenire: non tamen est facile nec probabile, quod conueniant. & ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum: & praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam, quod non de facili a veritate testes declinant, instituit lex, ut testes diligentissime examinarentur, & grauius punirentur, qui inuenirentur mendaces: ut habetur Deuteronomij decimono. Fuit tamen aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi ad significandum infallibilem veritatem personarum diuinarum: quae quandoque numerantur duae, quia Spiritus sanctus est nexus duorum: quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Iohannis octauo. In lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est.

Ad nonum dicendum, quod non solum propter grauitatem culpae, sed etiam propter alias causas grauis poena infligitur. primo quidem propter quantitatem peccati: quia maiori peccato ceteris paribus poena grauior debetur. Secundo propter peccati consuetudinem: quia a peccatis consuetis non facilius homines abstrahuntur nisi per graues poenas. Tertio propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato. ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graues poenas. Quarto propter facilitatem committendi peccatum, & iacendi in ipso. huiusmodi enim peccata quando manifestantur, sunt magis puniendi ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa vnum & idem factum. Quorum primus est, quando inuoluntarius peccatum committit: tunc enim si omnino est inuoluntarius, totaliter excusatur a poena. Dicitur enim Deuteronomij vigesimo, quod puella, quae opprimitur in agro, non est rea mortis: quia clamauit, & nullus affuit qui liberaret eam. Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat (puta cum quis peccat ex passione) minuitur peccatum: & poena secundum veritatem iudicii diminui debet: nisi forte propter communem utilitatem poenam aggrauetur ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis. sicut dictum est. Secundus gradus est quando quis per ignorantiam peccauit: & tunc aliquo modo reus reputatur propter negligentiam addiscendi, sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia. unde dicitur Levitici 4. Anima quae peccauerit per ignorantiam, &c. sed hoc intelligendum est de ignorantia facti: non autem de ignorantia praeccepti diuini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certa electione vel ex certa malitia: & tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per proteruiam & pertinaciam: & tunc quasi rebellis & destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Secundum hoc dicendum est, quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat: & ideo pro furto aliarum rerum, quae de facili custodiri possunt a furibus, non reddebatur nisi duplum. Oues autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris: & ideo frequentius contingebat, quod oves furto subtraherentur. unde lex maiorem poenam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro vna ovis redderentur. Adhuc autem boues difficilius custodiuntur: quia habentur in agris, & non ita pascuntur gregatim sicut oves. & ideo adhuc hic maiorem poenam apposuit: ut scilicet quinque boues pro vno boue redderentur. Et hoc dico nisi forte idem animal inuentum fuerit viuens apud eum, quia tunc solum duplum restituere debet, sicut & in ceteris furtis: poterat enim haberi praesumptio, quod cogitaret restituere, ex quo viuum seruasset. Vel potest dici secundum glossam, quod bos habet quinque utilitates: quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, & corium etiam diuersis vibus ministrat: & ideo pro vno boue quinque boues reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates, immolatur, pascit, lac dat, & lanam ministrat. Filius autem contumax non, quia comedebat, bibebat, occidebatur: sed propter contumaciam & rebellionem, quae semper morte puniebatur, ut dictum est. Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quae sabbatum

dicibus ad superiores deferuntur, unde dicitur Deuteronomio decimo septimo. Si difficile & ambiguum apud te iudicium prospexeris, & iudicium intra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit dominus: veniesque ad sacerdotes Leuitici generis, & ad iudicem qui fuerit in illo tempore. huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant: unde ex hoc populus non grauebatur.

De testib.

Trac. 6. in 1. can. dicitur ad h. 10. 9. Et lib. 1. de Tri. c. 2. a mediis. tom. 1.

De panis in iudicio infligendi.

In ista sol.

Glo. ordin. in prin. 21. cap. 1. Exod.

sabbatum obseruari praecipiebatur in commemorationem fidei nouitatis mundi: sicut supra dictum est. unde oculus fuit tanquam infidelis.

Ad decimum dicendum, quod lex vetus poenam mortis infligit in grauioribus criminibus, scilicet in his quae contra Deum peccant, & in homicidio, & in furto hominum: & in irreuerentia ad parentes, & in adulterio, & in incestibus. In furto aliarum rerum adhibuit poenam damni: in percussibus autem & mutilationibus induxit poenam talionis: & similiter in peccato falsi testimonij. In aliis autem minoribus culpis induxit poenam flagellationis vel ignominiae. Poenam autem seruutis induxit in duobus casibus. In vno quidem, quando septimo anno remissionis ille, qui erat seruus nobiles beneficio legis, uti, ut liber exiret: unde pro poena ei infligebatur: ut in perpetuum seruus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere: sicut habetur Exo. vigesimo secundo. Poenam autem exilij vniuersaliter lex non statuit: quia in solo populo illo Deus colebatur: omnibus aliis populis per idololatriam corruptis. unde si quis a populo illo vniuersaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriae: & ideo 1. Regum vigesimo nono, dicitur, quod David dixit ad Saul, Maledicti sunt, qui eiecerunt me hodie, vel non habitem in hereditate Domini, dicentes, Vade, serui diis alienis. Erat tamen aliquid particulare exilium. Dicitur enim Deuteronomio, nono, Quod percuterit proximum suum nesciens, & qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobatur, ad vnam urbem refugij confugebat: & ibi manebat vsque ad mortem summi sacerdotis, tunc enim ei licebat ad domum suam redire: quia in vniuersali damno populi consueuerunt particulares irae sedari, & ita proximi defuncti non sic prout erant ad eius occisionem.

Ad vndecimum dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in poenam dominorum, qui ita animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis. & ideo magis puniebatur dominus si bos cornu perierat fuerat ab heri & nudius tertius (in quo casu poterat occurri periculo, quia si libitino corrupta efficeretur. Vel occidebatur animalia in deestrationem peccati: & ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incurreret.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio literalis istius mandati fuit, ut Rabbi Moyses dicit, quia frequenter interfector est de ciuitate propinquior. unde occisio vitulae fiebat ad explorandum homicidium occultum, quod occisio quidem fiebat per tria. Quorum vnum est, quo seniores ciuitatis iurabant nihil se praetermisisse in custodia viarum. Aliud est, quia ille, cuius erat vitula damnificabatur in occisione animalis: & si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur. tertium est quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus, & ideo ad evitandum vtriusque damnum homines ciuitatis de facili manifestarent homicidium, si scirent: & ratio poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem in deestrationem homicidij. Per occisionem enim vitulae, quae est animal vtile & fortitudine plenum, praecipue antequam laboret sub iugo, significabatur quod quicunque homicidium fecisset, quamuis esset vtilis, & fortis occidendus erat, & morte crudeli, quod ceruicis consilio significabat: & quod tanquam vtilis & abiectus a consorcio hominum excludendus erat: quod significabatur per hoc, quod vitula occisa in loco aspero & inculto relinquebatur, in putredinem conuertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi quae non traxit iugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est seditionis maculam non admisit. Per hoc enim, quod in valle inculta occidebatur, significatur deestata mors Christi: per quam purgantur omnia peccata, & Diabolus esse homicidij author ostenditur.

¶ Item iudicialia praeccepta sunt conuenienter tradita quantum ad extraneos.



DERTIVM sic proceditur. Videtur quod iudicialia praeccepta non sint conuenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus Augustinus decimo. In veritate comperi, quoniam non est acceptor personarum Deus. sed in omni gente, qui timet Deum & operatur iustitiam, acceptus est illi. sed illi qui sunt Deo accepti non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. inconuenienter igitur mandatur Deuteronomio vigesimo tertio, quod Ammonites & Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam Domini in aeternum: econtrario autem ibidem praecipitur de quibusdam gentibus, Non abominaberis Idumaeum, qui frater tuus est: nec Aegyptium, quia aduenia fuisti in terra eius.

¶ Præterea, Ea, quae non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam: sed quod homo sit eunuchus vel ex scorto natus, non est in potestate eius, ergo inconuenienter mandatur Deuteronomio vigesimo tertio, quod eunuchus & ex scorto natus non ingreditur Ecclesiam Domini.

¶ Præterea, Lex vetus misericorditer mandauit, ut aduenae non affligantur. Dicitur enim Exod. vigesimo, Aduenam non contristabis, neque affliges eum: aduenae enim & ipsi fuistis in terra Aegypti. & 23. Peregrino molestus non eris: scitis enim aduenarum animas, quia & ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti, sed ad afflictionem alicuius pertinet, quod vltis opprimatur: inconuenienter igitur lex permittit Deuteronomio 23. ut alienis ad viaram pecuniam mutuantem.

¶ Præterea, Multo magis appropinquant nobis homines, quam arbores. sed his, quae sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum & effectum dilectionis impendere: secundum illud Ecclesiastici tertio, Omne animal diligit simile sibi: sic & omnis homo proximum sibi: inconuenienter igitur Dominus Deuteronomio vigesimo, mandauit, quod de ciuitatibus hostium capris omnes interficerent: & tamen arbores fructiferas non succiderent.

¶ Præterea, Bonum commune secundum virtutem est bono priuato praefendum ab vnoquoque: sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune: inconuenienter igitur mandatur Deuteronomio 20. quod imminente praelio, aliqui domum remittantur: puta qui edificauit domum nouam, qui plantauit vineam, vel qui despondit uxorem.

¶ Præterea, Ex culpa non debet quis, commodum reportare: sed quod homo sit formidolosus, & corde pauidus, culpabile est. contrarium enim est virtuti fortitudinis. inconuenienter igitur a labore praelij excusabantur formidolosi, & pauidum cor habentes.

¶ SED CONTRA est, quod Sapientia diuina dicit Proverb. 8. Isti sunt omnes sermones mei, non est in eis prauum quid, neque peruerbum.

¶ RESPONDEO dicendum, quod cum extraneis potest esse hominum conuersatio dupliciter. Vno modo pacifice: alio modo hostiliter. & quantum ad vtrumque modum ordinandum, lex conuenientia praeccepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Iudaeis occasio, ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem quando extranei per terram eorum transire faciebant, quasi peregrini. Alio modo quando in terram eorum adueniebant ad inhabitandum sicut aduenae: & quantum ad vtrumque lex misericordiae praeccepta posuit. Nam Exod. vigesimo secundo, dicitur, Aduenam non contristabis. & vigesimo tertio, dicitur, Peregrino molestus non eris. Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consorcium & ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur: non enim statim recipiebantur quasi ciues, sicut etiam apud quosdam Gentilium statutum erat, ut non reputarentur ciues nisi qui ex auro vel aetate ciues existerent ut Philosophus dicit in 3. Polit. & hoc ideo, quia si statim extranei aduenientes, reciperentur ad tractandum ea, quae sunt populi possent multa pericula contingere: dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent, & ideo lex statuit, ut de quibusdam Gentibus habentibus aliquam afinitatem ad Iudaeos, scilicet de Aegyptiis, apud quos nati fuerant & nutriti, & de Idumaeis filius Elau fratris Iacob in terra gen ratione recipiuntur in consorcium populi. Quidam vero quia hostiliter se ad eos habuerant (sicut Ammonites & Moabites) nunquam in consorcium populi admitterentur. Amalecites autem, qui magis eis fuerant aduersarij, & cum eis nullum cognationis habebant consorcium, quasi hostes perpetui haberentur. Dicitur enim Exod. decimo septimo, Bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem. Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex conuenientia praeccepta tradidit. Nam primo quidem instituit, ut bellum iuste iniretur. Mandatur enim Deuteronomio 20. quod cum accederent ad expugnandam ciuitatem: offerrent ei primo pacem. Secundo instituit, ut fortiter bellum inceptum exequerentur habentes de Deo fiduciam. & ad hoc melius obseruandum instituit, quod imminente praelio sacerdotes eos confortaret, promittendo auxilium Dei. Tertio mandauit, ut impedimenta praelij remouerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta praestare. Quarto instituit, ut victoria moderata videretur parcendo mulieribus & paruulis. & etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod homines nullius gentis excludit lex a cultu Dei: & ab his quae pertinent ad animae salutem. Dicitur enim Exod. 12. Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam & facere Phale Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius: & tunc rite celebrabit, eritque

Ca. 1. inter. med. 1. 5. mens. 10. 3.

simul sicut indigena terra. Sed in temporalibus quantum ad ea, quae pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittitur ratione supradicta: sed quidem in tertia generatione, scilicet Aegyptij & Idumaei. Alij vero perpetuo excluduntur in detestationem culpae praeteritae: sicut Moabitae & Ammonitae & Amalecites. Sicut enim pupitur vnus homo propter peccatum quod commisit, vt alij videntes timeant, & peccare desistant: ita etiam propter aliquod peccatum gens vel ciuitas potest puniri, vt alij a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensatiue aliquis in collegium populi admitti propter aliquam virtutis actum: sicut Iudith 14. dicitur, quod Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, & omnis successio generis eius. Et similiter Ruth Moabitica, quae mulier virtutis erat, licet possit dici, quod illa prohibito extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse ciues.

Cap. 3. ante
dist. 10. 3.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 3. Politic. dupliciter aliquis dicitur esse ciuis. Vno modo simpliciter: & alio modo secundum quid. Simpliciter quidem ciuis est qui potest agere ea, quae sunt ciuium: puta dare consilium, vel iudicare in populo. secundum quid autem ciuis dici potest quicumque ciuitatem inhabitat: etiam viles personae & pueri, & senes, qui non sunt idonei ad hoc, quod habeant potestatem in his, quae pertinent ad commune. Ideo ergo pupi propter vilitatem originis excluduntur ab Ecclesia, id est a collegio populi, vsque ad decimam generationem: & similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor, qui patribus debebatur. & praecipue in populo Iudeorum, in quo Dei cultus conseruabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur: sicut Philosophus dicit in secundo Politic. tamen quantum ad ea, quae ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec aduenae, vt dictum est. Dicitur enim Isa. 56. Non dicat filius aduenae qui adheret Domino, dicens. Separatione diuidet me Dominus a populo suo: & non dicat eunuchus. Ecce ego lignum aridum.

Cap. 7. circa
med.

In cor. ad
1. ad 1.
arg.

Ad tertium dicendum, quod accipere vsuras ab alienis non erat secundum intentionem legis: sed ex quadam permissione propter pronitatem Iudeorum ad auaritiam: & vt magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur. Ad quartum dicendum, quod circa ciuitatis hostium quadam distinctio adhibebatur: quaedam enim erant remotae non de numero illarum vrbium, quae eis erant reprimissae: & in talibus vrbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnauerant contra populum Dei, mulieribus autem & infantibus parcebatur. Sed in ciuitatibus vicinis, quae erant eis reprimissae, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores: ad quas puniendas Dominus populum Israel diuina iustitiae executorem mittebat. Dicitur enim Deut. 9. Quia illae egerunt impie, introeunte te deleat. Ligna autem fructifera mandabantur reseruari propter vilitatem ipsius populi: cuius ditioni ciuitas & eius territorium erat subiendum.

2. Phys. sex.
dist. 10. 3.

Ad quintum dicendum, quod nouus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator vxoris excluduntur a praedio propter duo. Primo quidem: quia ea quae de nouo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare: & per consequens eorum amissionem timeat. vnde probabile erat, quod ex tali amore magis mortem timerent: & sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo, quia sicut Philosophus dicit in secundo Physicor. infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo. Et ideo ne propinqui remanentes magis contristerentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, & etiam populus considerans hoc horrebat, huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subiectionem a praedio.

Ad sextum dicendum, quod timidi remittebantur ad domum non vt ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum praesentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem & fugam etiam alij ad timendum & fugiendum prouocarentur.

ARTICVLVS III.

¶ Per quod conuenienter lex vetus praecipit ad idem circa domesticas personas.

Ca. 3. par.
ante me.
dist. 10. 3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter lex vetus praecipit ad idem circa personas domesticas. Seruus enim id quod est domini est: vt Philosophus dicit in 1. Politic. sed id quod est alicuius, perpetuo eius esse debet, ergo

inconuenienter lex mandauit Exod. 21. quod serui septimo anno liberi abirent.

¶ Praeterea, Sicut animal aliquod, vt asinus aut bos, est possessio domini: ita etiam seruus. sed de animalibus praecipitur Deuter. viciesimotertio, Non tradas seruum domino tuo, qui ad te confugerit.

¶ Praeterea, Lex diuina habet magis & misericordiam prouocare, quam etiam lex humana: sed secundum leges humanas grauius puniuntur qui minus asperse affligunt seruos, aut ancillas, asperius autem videtur esse afflictio, ex qua sequitur mors: inconuenienter igitur statuitur Exod. viciesimoprimum, quod qui percussit seruum suum vel ancillam virga, si vno die superuixerit, non subiacebit poenae, quia pecunia illius est.

Lib. 1. ca. 4.
10m. 3.

¶ Praeterea, Alius est principatus domini ad seruum, & patris ad filium: vt dicitur in primo & tertio Politicorum, sed hoc ad principatum domini: ad seruum pertinet, vt aliquis seruum, vel ancillam vendere possit. inconuenienter igitur lex permittit quod aliquis venderet filiam suam in famulam, vel ancillam.

¶ Praeterea, Pater habet sui filij potestatem: sed eius est punire excessus, qui habet potestatem super peccatum: inconuenienter igitur mandatur Deute. 21. quod pater ducat filium suum ad seniores ciuitatis puniendum.

¶ Praeterea, Dominus prohibuit Deute. septimo, vt cum alienigenis non sociarentur coniugia, & coniuncta etiam separarent: vt pater primo Eldae decimo, inconuenienter igitur Deute. viciesimoprimum conceditur eis, vt captiuas alienigenarum ducere possint vxores.

¶ Praeterea, Dominus in vxoribus ducendis quosdam consanguinitatis & affinitatis gradus praecipit esse vitandos: vt pater Leui. decimo octauo, inconuenienter igitur mandatur Deuter. 25. quod si aliquis esset mortuus absque liberis, vxorem ipsius frater eius acciperet.

¶ Praeterea, Inter virum & vxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima: sed hoc non potest esse si matrimonium dissolubile fuerit: inconuenienter igitur Dominus permittit Deuter. viciesimoquarto, quod aliquis posset vxorem dimittere, scripto libello repudij, & quod etiam vterius eam recuperare non posset.

¶ Praeterea, Sicut vxor potest frangere fidem marito, ita etiam seruus domino, & filius patri: sed ad intelligendam iniuriam serui in dominum, vel filij in patrem, non est institutum in lege aliquod sacrificium: superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiae ad intelligendum vxoris adulterium, Num. 5. si igitur inconuenienter videtur esse tradita in lege praecipia iudicialia circa personas domesticas.

¶ SED CONTRA est, quod dicitur in Psalm. 18. Iudicia domini vera iustificata in semetipso.

Cap. 1. ante
dist. 10. 3.

¶ RESPONDEO dicendum, quod communio domesticarum personarum adiunctum est (vt Philosophus dicit in primo Politic.) est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conseruatur dupliciter. Vno modo quantum ad indiuiduum: prout scilicet homo idem numero vivit, & ad talem vitam conseruationem oporuit hominis exteriora bona ex quibus homo habet victum, & vestitum: & alia huiusmodi necessaria vitae, in quibus administrandis indiget homo seruis. Alio modo conseruatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo vxore, vt ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad seruum, viri ad vxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista, lex vetus conuenienter praecipit tradidit. nam quantum ad seruos instituit vt modeste tractarentur: & quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affigerentur. vnde Deut. quinto, dominus mandauit, vt in die sabbati requiesceret seruus & ancilla tua, sicut & tu. Iterum quantum ad poenas infligendas imposuit enim mulatoribus seruorum, vt dimitterent eos liberos: sicut habetur Exod. viciesimoprimum, & simile etiam statuit in ancilla, quam in vxorem aliquis duxerit. Statuit autem specialiter circa seruos, qui erant ex populo, vt septimo anno liberi egredierentur cum omnibus, quae apporauerant, etiam vestimentis: vt habetur Exod. 21. Mandatur etiam in super Deut. 15. vt ei detur viaticum.

¶ Circa vxores vero statuitur in lege, quantum ad vxores ducendas: vt scilicet ducant vxores suae tribus: sicut habetur Numer. vltimo. & hoc ideo ne fortis tribum confundantur. Et quod aliquis in vxorem ducat vxorem fratris defuncti sine liberis: vt habetur Deuter. 25. & hoc ideo, vt ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quandam adoptionem: & sic non totaliter memoria defuncti deleatur.

deleatur. Prohibuit etiam quosdam personas ne in coniugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seditionis, & propinquas propter reuerentiam naturalem, quae eis debetur. Statuit etiam, qualiter vxores iam ductae tractari deberent: vt scilicet non leuiter infamarentur, vnde mandatur puniri ille, qui falso crimen imponit vxori: vt habetur Deuter. 23. & quod etiam propter vxoris odium filius detrimentum non pateretur: vt habetur Deuter. 21. & etiam quod propter odium vxorem non affligeret: sed potius scripto libello eam dimitteret. vt pater Deuter. 24. Et vt etiam maior dilectio inter coniuges a principio contrahatur, praecipitur quod cum aliquis nuper vxorem acceperit, nihil ei publice necessitatis iniungatur, vt libere possit letari cum vxore sua.

¶ Circa filios autem instituit, vt patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide. vnde dicitur Exod. 13. Cum dixerint vobis filij vestri, Quae est ista religio? dicetis eis, Victimam transiit Dominus est. & quod etiam influerent eos in moribus vnde dicitur Deuter. 10. quod patres dicere debent, Monita nostra audite contemnit, comestationibus vacat, & luxuria, atque conuiuio.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod quia filij Israel erant a Domino de seruitute liberati: & per hoc diuine seruitutis additi: noluit Dominus vt in perpetuum serui essent. vnde dicitur Leui. viciesimoquinto. Si paupertate compellus venderis se tibi frater tuus, non eum opprimes seruitute famulorum: sed quasi mercenarius & colonus erit: mei enim sunt serui & ego eduxi eos de terra Aegypti, vt non veniant conditione seruorum, & ideo quia simpliciter serui non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

¶ Ad secundum dicendum, quod mandatum illud intelligitur de seruo, qui a domino quaeritur ad occidendum vel ad aliquod peccatum ministerium.

¶ Ad tertium dicendum, quod circa laesiones seruis illatas, lex considerasse videtur vtum sit certa vel incerta: si enim laesio certa esset, lex poenam adhibuit: pro mutilatione quidem amissionem serui, qui mandabatur libertati donandus: pro morte autem homicidij poenam, cum seruus in manu Domini verberantis moreretur. Si vero laesio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam poenam infligebat in proprio seruo: puta cum percussus seruus non statim moriebatur, sed post aliquos dies. Incertum enim erat, vtum ex percussione mortuus esset, quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet: non erat homicidij reus, qui percussit etiam si postea moreretur: tenebatur tamen ad impensas soluendas, quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in seruo proprio locum non habebat: quia quicquid seruus habebat: & etiam ipsa persona seruierat quaedam possessio domini, & ideo pro causa assignatur, quare non subiaceat poenae pecuniariae, quia pecunia illius est.

In solut. 2.

¶ Ad quartum dicendum, quod sicut dictum est, nullus Iudeus poterat possidere Iudeum, quasi simpliciter seruum: sed ergo seruus secundum quid, quasi mercenarius vsque ad tempus, & per hunc modum permittitur lex, quod paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet, & hoc etiam verba ipsius legis ostendunt: dicit enim, Si quis venderit filium suum in famulam, non egredietur sicut exire ancillae consueverunt. Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium: quam quasi seruum: secundum illud Leui. 25. Si paupertate compellus venderis tibi frater tuus, non eum opprimes seruitute famulorum: sed mercenarius & colonus erit.

Ca. 1. ante
dist. 10. 3.

¶ Ad quintum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in decimo Ethicorum, principatus paternus habet solum admonendi potestatem: non autem habet vim coactiuam, per quam rebelles & contumaces compelli possunt, & ideo in hoc casu lex mandabat, vt filius contumax a principibus ciuitatis puniretur.

¶ Ad sextum dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci, propter periculum seditionis, ne inducerentur in idololatriam, & specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quae in vicino habitabant: de quibus erat magis probabile, quod suos ritus retinerent. Si quae vero idololatriae cultum dimittere vellent, & ad Legis cultum se transferre poterant in matrimonium ducifit: pater de Ruth, quam duxit Booz in vxorem. vnde ipsa dixerat socru suae, Populus tuus populus meus. Deus tuus, meus: habetur Ruth primo. & ideo captiua non aliter permittitur in vxorem duci: nisi prius rasa exaliet, & circumcisis vnguibus, & deposita veste, in qua capta est, & fletu patrem & matrem, per quae significatur idololatriae perpetua obiectio.

¶ Ad septimum dicendum, quod sicut Christo. dicit super Matthaum, quia immitigabile malum erat mors apud Iudeos, qui

omnia pro presenti vita faciebant, statum fuit, vt defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quadam mortis mitigatio. Non autem alius, quam frater vel propinquus iubeatur accipere vxorem defuncti: quia non ita crederetur qui ex tali coniunctione erat nasciturus, esse eius filius, qui obiit: & iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuer domum eius, qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iustum erat. Ex quo patet, quod frater in accipiendo vxorem fratris sui, persona est, sed de lege noua secundum se totam, vt claudit in se & gratiam Spiritus sancti, & doctrinam noui testamenti: haec enim abundanti gratia & perfectionem vitae, & sacramenta gratiae continet. Secundum est, vt non mirari audeamus reperi gentem, quae nihil sciat de Christo, sufficit enim, quod ante mundi conformationem Euangelium suscepit in vnitate fuerit orbis, secundum vnitatem praedictum, quippe dicitur etiam tempore Apostolorum in orbem vnueris secundum reputationem: sicut & exiit edictum ad Caesarem Augusto, vt describeretur vnueris orbis, de orbem enim secundum nostram notitiam habitator, haec, & similia intelligitur, quamuis secundum possibilem veritatem in aliis terris chartis affirmari possint anspodae. Et nisi fallor, iam inuenta dicitur charta Meridionalis habitata: quoniam polus antarcticus eleuatur eis.

Annua.

¶ Ad octauum dicendum, quod lex permittit repudium vxoris, non quia simpliciter iustum esset: sed propter duritiam Iudeorum, vt Dominus dicit Mattha. 19. sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio ageretur.

¶ Ad nonum dicendum, quod vxores frater matrimonij frangunt per adulterium: & de facili propter delectationem: & latenter, quia oculus adulteri obseruat caliginem, vt dicitur Iob viciesimoquarto, Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de seruo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis: sed magis ex malitia, quae non potest ita lacere, sicut infidelitas mulieris adultera.

QV AESTIO CENTESIMA
ma sexta, De lege Evangelica quae
lex noua dicitur secundum
sej in quatuor articu-
los diuisa.



CONSEQUENTER considerandum est de lege Evangelij, quae dicitur lex noua.

¶ Et primo, de ipsa secundum se. Secundo, de ipsa per comparationem ad legem veterem. Tertio, de his, quae in lege noua continentur. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, qualis sit, vtum scilicet sit scripta vel indita. Secundo, de virtute eius, vtum iustificet. Tertio, de principio eius, vtum debuerit dari a principio mundi. Quarto, de termino eius, vtum scilicet sit duratura vsque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICVLVS I.

¶ Primum lex noua sit lex scripta.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod lex noua sit lex scripta. Lex enim noua est ipsum Euangelium: sed Euangelium est descriptum Ioan. vicesimo. Hic autem scripta sunt, vt credatis ergo lex noua est lex scripta.

Intra art.

2. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

1. cor. 1. cor.

QV AEST. CVI.

RESPONDEO dicendum, quod vnaque res illud videtur esse, quod in ea est potissimum: ut Philosophus dicit in Ethicis, id autem quod est potissimum in lege noui testamenti, & in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi: & ideo principaliter lex noua est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus: & hoc manifeste apparet per Apostolum, qui ad Rom. 3. dicit, Vbi est ergo gloria tua? Exclusa est per quam legem factorum non, sed per legem fidei ipsam enim fidei gratiam legem appellat. & expressius ad Ro. 8. dicitur, Lex spiritus vite in Christo. Iesu liberavit me a lege peccati & mortis. vnde & Aug. dicit in lib. De spiritu & littera, Quod sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium: & alibi dicit in eodem lib. Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus sancti? Habet tamen lex noua quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, & ad vsum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege noua: de quibus oportuit instrui fideles Christi & verbis & scriptis, tam circa credenda, quam circa agenda. Et ideo dicendum est, quod principaliter lex noua est lex indita, secundario autem est lex scripta.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in scriptura Evangelij non continentur, nisi ea, quae pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinata ad vsum huius gratiae, sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus sancti gratia continentur in Evangelio ea, quae pertinent ad manifestandam diuinitatem, vel humanitatem Christi. Secundum autem verum continentur in Evangelio ea, quae pertinent ad contemptum mundi, per quam homo fit capax Spiritus sancti gratiae. Mundus enim, id est amatores mundi non potest capere Spiritum sanctum: ut habetur Ioannis decimo quarto. Vnus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum ad quae multipliciter scriptura noui testamenti homines exhortatur.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter est aliquid inditum homini. Vno modo pertinet ad naturam humanam: & sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini, quasi superadditum per gratiam donum: & hoc modo lex noua est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.

Ad tertium dicendum, quod nullus vnquam habuit gratiam Spiritus sancti, nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi peruenit homo ad nouum testamentum. vnde quibuscunque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad nouum testamentum pertinebant.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum lex noua iustificet.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod lex noua non iustificet. Nullus enim iustificatur nisi legi Dei obediat: secundum illud ad Heb. 5. Factus est scilicet Christus omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae, sed Evangelium non semper hoc operatur, quod homines obediant. Dicitur enim Roma. 10. Non omnes obediuunt Evangelio: ergo lex noua non iustificat.

Praeterea, Apostolus probat ad Roma. quod lex vetus non iustificabat, quia ea adhiementem praeparationem creuit. Dicitur enim ad Roma. 4. Lex iram operatur: vbi enim non est lex, nec praeparatio, sed multo magis lex noua praeparationem addidit: maiori enim poena est dignus, qui post legem nouam datam adhuc peccat: secundum illud Hebr. 10. Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur, quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei contempserit, &c. ergo lex noua non iustificat sicut nec vetus.

Praeterea, Iustificare est proprius effectus Dei: secundum illud ad Romanos 8. Deus est qui iustificat: sed lex vetus fuit a Deo, sicut & lex noua. ergo lex noua non magis iustificat, quam lex vetus.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit ad Romanos 1. Non erubescit Evangelium virtutis enim Dei est in salutem omnium credentium: non autem est salus nisi iustificatis. ergo lex Evangelij iustificat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, ad legem Evangelij duo pertinent. Vnum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus sancti interius data, & quantum ad hoc

ARTIC. II. ET III.

noua lex iustificat. vnde Aug. dicit in lib. de spiritu & littera. Ibi, scilicet in veteri testamento lex extrinsecus est posita, qua iniusti terrentur hic, scilicet in nouo testamento intrinsecus data est, qua iustificarentur. aliud pertinet ad legem Evangelij secundario, scilicet documenta fidei, & praepcepta ordinantia affectum humanum, & homines ad hoc. Et quantum ad hoc lex noua non iustificat. vnde Apostolus dicit 2. ad Corinthios. Littera occidit, spiritus autem viuificat. & Aug. exponit in lib. de spiritu & littera, quod per litteram intelligitur qualibet scriptura extra homines existens etiam moralium praepceptorum, qualia continentur in Evangelio, vnde etiam littera Evangelij occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa obiectio procedit de lege noua, non quantum ad id, quod est principale in ipsa, sed quantum ad id, quod est secundarium in ipsa, scilicet quantum ad documenta & praepcepta exterius homini proposita, vel scripta vel verbo.

Ad secundum dicendum, quod gratia noui testamenti est adiuncta hominem ad non peccandum: non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit: hoc enim pertinet ad statum gloriae: & ideo si quis post acceptam gratiam noui testamenti peccauerit, maiori poena est dignus tanquam maioribus beneficiis ingratus, & auxilio sibi dato non vrens: nec tamen propter hoc dicitur, quod lex noua iram operatur, quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum, quod legem nouam & veterem vnus Deus dedit: sed aliter & aliter. nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem nouam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit secundo ad Corinthios 3. Proinde sicut Augustinus dicit in lib. De spiritu & littera, litteram istam extra hominem scriptam & ministratorem mortis, & ministratorem damnationis Apostolus appellat: hanc autem, scilicet noui testamenti legem ministratorem spiritus, & ministratorem iustitiae dicit: quia per donum Spiritus operamur iustitiam, & a praeparationis damnatione liberamur.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum lex noua debuerit dari a principio mundi.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod lex noua debuerit dari a principio mundi. Non enim est personarum acceptio apud Deum: ut dicitur ad Romanos 2. sed omnes homines peccauerunt, & egent gratia Dei: ut dicitur ad Romanos 3. ergo a principio mundi lex Evangelij dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

Praeterea, Sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus, sed Deus qui vult omnes homines saluos fieri (ut dicitur 1. ad Timotheum 2.) mandauit Evangelium praedicari in omnibus locis, ut patet Matthaei ultimo. & Marci ultimo. ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelij: ita quod a principio mundi daretur.

Praeterea, Magis est necessaria homini salus spiritualis, quae est aeterna, quam salus corporalis, quae est temporalis: sed Deus ab initio mundi prouidit homini ea quae sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens eius potestati omnia, quae erant propter hominem creata: ut patet Genesim 1. ergo etiam lex noua, quae maxime est necessaria ad salutem spirituales, debuit hominibus a principio mundi dari.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit 1. ad Corinthios 15. Non prius quod spirituale est, sed quod animale: sed lex noua est maxime spiritualis, ergo lex noua non debuit dari a principio mundi.

RESPONDEO dicendum, quod triplex ratio potest assignari quare lex noua non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est, quia lex noua, sicut dictum est, principaliter est gratia Spiritus sancti: quae abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur consummata redemptione per Christum. Vnde dicitur Ioannis 7. Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus ad Romanos 8. vbi postquam praemiserat de lege Spiritus vite subiungit, Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnauit peccatum in carne. Vnde iustificatio legis implebatur in nobis. Secundario potest assignari ex perfectione legis nouae. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio: sed quodam temporali successu

QV AEST. CVII.

tionis ordinem: aliquid prius sit puer, & postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Galatas 3. lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur ubi venit fides, iam non sumus sub paedago.

Tertia ratio sumitur ex hoc, quod lex noua est lex gratiae: & ideo primo oportuit, quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum caderet, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Romanos 5. dicens, Lex subintravit ut abundaret delictum: vbi autem abundauit delictum, superabundauit & gratia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit priuari auxilio gratiae: & ideo quibuscunque non datur, hoc est ex iustitia quibusque tunc autem datur, hoc est ex gratia. ut Augustinus dicit in lib. De perfectione iustitiae. vnde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc, quod non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit, quae erat debito ordine proponenda: ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod diuersitas locorum non variat diuersum statum humani generis, qui variatur per temporis successum. & ideo omnibus locis proponitur lex noua, non autem omnibus temporibus: licet omni tempore fuerint aliqui ad nouum testamentum pertinentes, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ea, quae pertinent ad salutem corporalem, deseruiunt homini, quantum ad naturam, quae non tollitur per peccatum: sed ea, quae pertinent ad spirituales salutem, ordinantur ad gratiam, quae amittitur peccatum: & ideo non est similis ratio de vtriusque.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum lex noua sit duratura usque ad finem mundi.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod lex noua non sit duratura usque ad finem mundi. Quia vt Apostolus dicit 1. ad Corinthios 13. Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. sed lex noua ex parte est. Dicit enim Apostolus ibidem, Ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus. ergo lex noua euacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

Praeterea, Dominus, Io. 16. promittit discipulis suis in aduentu Spiritus sancti paracleti, cognitionem omnis veritatis: sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu noui testamenti. ergo expectandum est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

Praeterea, Sicut pater est alius a filio, & filius a patre: ita Spiritus sanctus a patre & filio. sed fuit quidam status conueniens personae patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant: similiter etiam est alius status conueniens personae filij, scilicet status nouae legis, in quo clerici intendentes sapientiae, quae appropriatur filio principantur, ergo erit status tertius Spiritus sancti in quo spirituales viri principabuntur.

Praeterea, Dominus dicit Matth. 24. Praedicabitur hoc Evangelium regni in vniuerso orbe: & tunc veniet consummatio. sed Evangelium Christi tandiu est praedicatum in vniuerso orbe: nec tamen adhuc venit consummatio: ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni: sed futurum est aliud Evangelium Spiritus sancti quasi alia lex.

SED CONTRA est, quod dominus dicit Matthaei 24. dico vobis, quia non praeteribit generatio haec, donec omnia fiant: quod Chrysostomus exponit de generatione fidelium Christi. ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem seculi.

RESPONDEO dicendum, quod status mundi variari potest dupliciter. Vno modo secundum diuersitatem legis. Et sic huius status nouae legis nullus alius status succedit. succedit enim status nouae legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectioni. nullus autem status praesentis vite potest esse perfectior, quam status nouae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo, quam quod immediate in finem ultimum introducit. hoc autem facit noua lex: vnde Apostolus dicit ad Hebr. 10. Habentes itaque fratres fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi quam initiati nobis viam nouam, accedamus ad eum. vnde non potest esse alius perfectior status praesentis vite, quam status nouae legis: quia tanto est vniuersiusque perfectior, quanto est ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest, secundum quod homines diuersimode se habent ad eandem legem: vel perfectius, vel minus perfecte, & sic status veteris legis frequenter fuit mutatus: cum quandoque leges optime custodiretur, quandoque autem omnino praeter-

ARTIC. I.

mitteretur. Sic etiam & status nouae legis diuersificatur secundum diuersa loca & tempora & personas, in quantum gratia Spiritus sancti perfectius vel minus perfecte in aliquibus habetur, non est tamen expectandum, quod sit alius status futurus, in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit: & maxime ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt, id est, & tempore prius & ceteris abundantius, ut glo. dicit Rom. 8.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit in Ecclesiastica triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis. Secundus nouae legis. Tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis & imperfectus respectu status Evangelij, ita hic status est figuralis & imperfectus respectu status patriae. quo veniente iste status euacuatur: sicut dicitur 1. ad Corinthios 13. Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. contra Faustum, Montanum & Priscilla posuerunt, quod promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt, quod fuit completa in Manichaeo: quem dicebant esse Spiritum paracletum, & ideo vtrique non recipiebant actus Apostolorum in quibus manifeste ostenditur, quod illa promissio fuit in Apostolis completa: sicut Dominus iterato eis promissit Act. 1. Baptizabimini in Spiritu sancto non post multos hos dies: quod implem legem Act. 2. sed istae varietates excluduntur per hoc, quod dicitur Io. 7. Nondum erat Spiritus datus: quia nondum Iesus erat glorificatus. Ex quo datur intelligi quod statum glorificato Christo in resurrectione & ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas, qui dicentem esse expectandum aliud tempus, scilicet Spiritus sancti.

Docuit autem Spiritus sanctus Apostolos omnem veritatem de his, quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis & de agendis: non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus, hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. 1. Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in potestate sua.

Ad tertium dicendum, quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filij: quia Christus in veteri lege figurabatur: vnde Dominus dicit Ioan. 5. Si crederetis Moysi, crederetis forsitan & mihi: de me enim ille scripsit. Similiter etiam lex noua non solum est Christi, sed etiam Spiritus sancti: secundum illud Ro. 8. Lex spiritus vitae in Christo Iesu, &c. vnde non est expectanda alia lex quae sit Spiritus sancti.

Ad quartum dicendum, quod cum Christus statim in principio euangelicae praedicationis dixerit, Appropinquauit regnum caelorum, stultissimum est dicere, quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed praedicator Evangelij Christi potest intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad diuulgationem notitiae Christi, & sic praedicator fuit Evangelium in vniuerso orbe, etiam tempore Apostolorum: ut Chrysostomus dicit. Et secundum hoc quod additur, Et tunc erit consummatio, intelligitur hoc de destructione Ierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi praedicator Evangelij in vniuerso orbe cum pleno effectu: scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia: & ita, sicut dicit Augustinus in epistola ad Eufisheum, parum antequam non dicitur praedicator Evangelium in vniuerso orbe, sed hoc facto venit consummatio mundi.

QV AESTIO CENTESIMA-
Septima, De comparatione legis nouae ad
veterem, in quatuor articu-
los diuisa.



EINDE considerandum est de comparatione legis nouae ad legem veterem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, vtrum lex noua sit alia lex a lege veteri. Secundo, vtrum lex noua impleat veterem. Tertio, vtrum lex noua contineatur in veteri. Quarto, quae sit grauior, vtrum lex noua, vel vetus.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum lex noua sit alia a lege veteri.



DPRIMVM sic proceditur. Videtur, quod lex noua non sit alia a lege veteri. Vtrique enim lex datur fidei Dei habentibus: quia sine fide est impossibile placere Deo: ut dicitur Hebr. 11. sed eadem fides est antiquorum & modernorum: ut dicitur in glo. Matth.

Matth. 23. ergo etiam est eadem lex.

Ad praecepta Augustini in lib. contra Adamantium Manichaei discipulum, quo brevis differentia legis & Evangelij est timor & amor, led secundum hanc duo nova lex & verus diversificatur non possunt: quia etiam in veteri lege proponuntur praecepta charitatis. Leviticus decimo nouo. Diliges proximum tuum, & Deuteronomio sexto. Diliges Dominum Deum tuum. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam, quam Augustinus assignat contra Faustum, quod vetus testamentum habuit promissa temporalia, nouum testamentum habet promissa spiritualia & aeterna: quia etiam in nouo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia: secundum illud Marci decimo. Accipiet centes tantum in tempore hoc, domos & fratres, &c. Et in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia & aeterna: secundum illud ad Hebraeos vndecimo. Nunc autem meliorem patriam appetunt, id est caelestem: quod dicitur de antiquis patribus. ergo videtur, quod noua lex non sit alia a veteri.

¶ Præterea, Apostolus videtur distinguere vtrâque legem ad Romanos. quarto. Veterem legem appellans legem factorum, legem vero nouam appellans legem fidei, sed lex verus fuit etiam fidei: secundum illud Hebræorum vndecimo. Omnes testimonio fidei probati sunt: quod dicit de Patribus veteris testamenti. Similiter etiam lex noua est lex factorum. Dicitur enim Matth. 5. Benefacite his, qui oderunt vos. & Luc. 20. Hoc facite in meam commemorationem. ergo lex noua non est alia a lege veteri.

¶ SED CONTRA est, quòd Apostolus dicit ad Hebr. 7. Translato sacerdotio, necesse est vt legis translatio fiat. sed aliud est sacerdotium noui & veteris testamenti : vt ibidem Apostolus probat, ergo est etiam alia lex.

9. 99. art. 2. **R**ESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est, omnis lex ordinat conuersationem humanam in ordine ad aliquem finem, ea autem, quæ ordinantur ad finem secundum rationem finis, dupliciter diuersificari possunt. Vno modo, quia ordinantur ad diuersos fines, & hæc est diuersitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso, sicut patet quòd motus differunt specie secundum quòd ordinantur ad diuersos terminos: secundum verò quòd vna pars motus est propinquior termino, quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum & imperfectum. Sic ergo duæ leges distinguuntur dupliciter. Vno modo quasi omnino diuersæ, vt pote ordinatæ ad diuersos fines, sicut lex ciuitatis, quæ esset ordinata ad hoc quòd populus dominaretur esset specie differens ab illa lege, quæ esset ad hoc ordinata, quòd opacitates ciuitatis dominarentur. Alio modo duæ leges distinguuntur secundum quòd vna propinquius ordinat ad finem: alia verò remotius, puta in vna & eadem ciuitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea, quæ pertinent ad bonum commune: & alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo, quòd secundum primum modum lex noua non est alia à lege veteri: quia virtualiter est vnus finis, scilicet vt homines subdantur Deo: est autem vnus Deus & noui & veteris testamenti: secundum illud Rom. 4. Vnus Deus est qui iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem. Alio modo lex noua est alia à veteri: quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, vt Apostolus dicit ad Galat. 3. lex autem noua est lex perfectionis: quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit Colosa. quòd est vinculum perfectionis.

IAD PRIMVM ergo dicendum, quod veritas fidei vniu-
^{g. 2. art. 1.} ^{q. 2.}
 versae testamenti attestat unitati fidei. Dicitur enim supra,
 quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas est fides
 est finis ultimus: sed tamen fides habet alium statum in veteri &
 in noua lege: nam quod illi credebant futurum, nos credimus
 factum.

Ad secundum dicendum, quod omnes differunt, quæ assignantur inter novam legem & veterem accipiuntur secundum perfectum & imperfectum. præcepta enim legis civilis dantur de actibus virtutum: ad operanda autem virtutum, operantur inclinatur imperfecti: qui nondum habent virtutis habitum, & aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi autem, qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliarum extrinsecarum remunerationum: puta honoris, vel divitiarum, vel alius huiusmodi. & ideo lex verus, quæ dabantur imperfectis, id est, nondum consecutis gratiam spiritalem, dicebatur lex timoris, inquantum inducebat ad observantiam præceptorum, per comminationem: quarundam poenarum: & dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem, qui habent virtutem, incli-

nantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam. & ideo lex noua cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris: & dicitur habere promissa spiritualia & æterna: quæ sunt obiecta virtutis præcipue charitatis: & ita per se in ea inclinantur non quasi in extranea, led quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum, quia in timore poenæ ab aliquo peccato abstinere, non simpliciter eius voluntas peccato recedit, sicut recedit voluntas eius, qui amore iustitiæ abstinere a peccato, propter hoc lex noua, quæ est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes charitatem & gratiam Spiritus sancti: qui principaliter expectabant promissiones spirituales & æternas: & secundum hoc pertinebant ad legem nouam. Similiter etiam in nouo testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem nouæ legis: quos oportuit etiam in nouo testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum: & per aliqua temporalia promissa, lex autem verus est præcepta charitatis caret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem diffunditur charitas in cordibus nostris, vt dicitur Roman. quinto.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, lex nova dicitur lex fidei inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia, quae interius datur credentibus: unde dicitur gratia fidei. Habet autem secundo aliquam factam & moraliam & sacramentaliam: sed in his non consistit principalitas legis novae, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem, qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim iustificabantur, nisi per fidem Christi, qui est actor novi testamenti: unde & de Moysse dicit Apostolus ad Hebraeos 11. quod maiores divitiis aestimabat thesaurum Aegyptiorum improprium Christi.

ARTICVLVS II.

¶ *Virtus lex nova legem veterem impleat.*

AD SECUNDVM sic proceditur. Vi-
detur quod lex noua legem veterem non
impleat. Impletio enim contrariatur e-
uacuacioni: sed lex noua euacuat, vel ex-
cludit obseruantias legis veteris. Dicit
enim Apostolus ad Gal. 3. Si circuci-
dimini. Christus nihil vobis proderit. er-
go lex noua non est impletiva veteris le-
gis.

Præterea, Contrarium non est impletum sui contrarij: sed Dominus in lege nostra proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis. Dicitur enim Matthæi 15. Audistis, quia dictum est antiquis, Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudiij: ego autem dico vobis, quicumque dimiserit uxorem suam, sicut est moechari, & idem consequenter patet in prohibitione iuramenti, & etiam in prohibitione talionis, & in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse præcepta veteris legis de discretione ciborum Matth. 15. dicens, Non quod intrat in os, coquinat hominem, ergo lex nova non est impleta veteris.

¶ Præterea, Quicumque contra legem agit, non implet legem, sed Christus in aliquibus contra legem fecit, tetigit enim lapsum: ut dicitur Matthæi 8, quod erat contra legem. Similiter etiam videtur fabbarum pluries violasse, unde de eo dicebant Iudei Ioan. 9. Non est hic homo a Deo, qui fabbarum non custodit: ergo Christus non implevit legem, & ita lex nova data a Christo non est veteris implerina.

Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialis & iudicialia: ut supra dictum est sed Dominus Marthæ quinto, ubi quantum ad aliquam legem implicuit, nullam mentionem videtur facere de iudicialibus & cæremonialibus, ergo videtur quòd lex noua non sit totaliter veteris impletiva.

SED CONTRA est, quod Dominus dicit Matthæi quin-
to, Non venit solvere legem, sed adimplere: & postea subdit:
Iota unum, aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia
fiant.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est
lex noua comparatur ad veterem: sicut perfectum ad im-
perfectum, omne autem perfectum adimpler id, quod im-
perfecto deest: & secundum hoc lex noua adimpler veterem
legem, in quantum supplet illud, quod veteri legi deerat
in veteri

In veteri autem lege duo possunt considerari, scilicet finis & præcepta contenta in lege. Finis vero cuiuslibet legis est, vt homines efficiant iusti & virtuosive supra dictum est, vnde & finis veteris legis erat iustificatio hominum: quem quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam ceremonialibus factis, & promittebat verbis, & quantum ad hoc lex noua implet veterem legem, iustificando per virtutes passionis Christi. & hoc est quod Apostolus dicit ad Rom. 8. quod impossibile erat legi. Deus fecit, filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnauit peccatum in carne, vt iustificatio legis impletur in nobis. Et quantum ad hoc lex noua exhibet quod lex vetus promittebat: secundum illud 2. ad Corinth. 3. Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est, id est in Christo, & iterum quantum ad hoc complet ænam quod vetus lex figurabat: vnde ad Colos. 2. dicitur de ceremonialibus, quod erant ymbræ futurorum, corpus autem Christi, id est veritas pertinet ad Christum. vnde lex noua dicitur lex veritatis: lex autem vetus ymbræ vel figure. Præcepta vero veteris legis adimpleuit Christus, & opere & doctrina: opere quidem quia circumcidi voluit, & alia legalia obseruare, quæ erant tempore illo obseruanda, secundum illud Galat. 4. factum sub lege. Sua autem doctrina adimpleuit præcepta legis tripliciter. Primo quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio & adulterio, in quorum prohibitionem Scribæ & Pharisei non intelligebant nisi exteriorum actum prohibitum, vnde Dominus legem adimpleuit ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimpleuit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius obseruaretur, quod lex vetus statuerat: sicut lex vetus statuerat, vt homo non perjuraret, & hoc tutius obseruatur, si omnino à iuramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tercio adimpleuit Dominus præcepta legis, superaddendo quandam perfectionis consilia: vt patet Matth. 19. vbi dicenti se obseruasse præcepta veteris legis, dicit vnum tibi deest, si vis perfectus esse, vade, & vende omnia, quod habes, &c.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod lex noua non equat obseruantiam veteris legis, nisi quantum ad ceremonialia, vt supra dictum est: hoc autem erant in figuram futuri, vnde ex hoc ipso quod ceremonialia præcepta sunt impleta, perfectis his quæ figurabant, non erit vltimus obseruanda: quia si obseruarentur, adhuc significaretur aliquid vt futurum, & non impletum: sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissio iam impleta per doni exhibitionem & per hunc modum ceremonialis legis tolluntur cum impletur.

*x. 74. 16.
v. 26.
1m. d.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit contra Fan-
sum, precepta illa Domini non sunt contraria preceptis veri-
ris legis : quod enim Dominus precepit de vxore dimittenda,
non est contrarium ei quod lex precepit, neq; enim ait lex, Qui
voluerit dimittat uxorem : cui esset contrarium non dimittere;
sed utique polebat dimitti uxorem à viro, qui hanc interposuit
moram vt in dissidium animus præceps libelli cõscriptioe resac-
tus abisteret, vnde Dominus ad hoc confirmandum vt non
facile vxor dimittatur, solum causam fornicationis excepit. Et
idem etiam dicendum est in prohibitione iuramenti, sicut di-
ctum est : & idem etiam patet in prohibitione talionis. Taxauit
enim modum vindictæ lex, vt non procederetur ad immoderata
vindictam; à qua Dominus perfectius remouit eum quem
monuit omnino à vindictâ abstinere. Circa odium vero iniuri-
corum remouit falsum Phariseorum intellectum, nos monens,
vt persona odio non haberetur : sed culpa. Circa discretionem
vero ciborum, quæ caremoniæ erant, dominus non mandauit,
vt tunc non offerrentur; sed ostendit, quod nulli cibi secun-
dum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figu-
ram, vt supra dictum est.

*lupine car.
ar.*

*q. 102. ar. 5.
ad. q. 102.
ar. 1.*

¶ Ad tertium dicendum, quoddam tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quandam irregularitatis immunditiam, sicut vel ex tactu mortui, vel supra dictum est, sed Dominus qui erat mundator leprosi, immunditiam incurere non poterat. Per eum autem, quæ fecit in sabbato, sabbatum non soluit secundum rei veritatem: sicut ipse Matthæi in Evangelio ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quæ semper operatur in rebus: tum quia salutis humanæ opera faciebat, cum Pharisei etiam saluti animalium in die sabbati providenter, tum etiam quia ratione necessitatis discipulorum excusavit, in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Phariseorum qui credebant etiam à salubribus operibus esse in die sabbati abstinenti dumquid erat contra intentionem legis.

Ad I. cor.
in corp.
III.

quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc,
quod poena rationis quateretur propter inuorem vindictæ,
quem ipse excludit, monens, quod homo debet esse paratus et-
iam maiores iniurias fuisse, sed solum propter amorem iusti-
tiæ: quod adhuc in noua lege remanet.

ARTICVLVS III.

¶ Perum lex nova in lege veteri continetur.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod lex noua in lege veteri non continetur. Lex enim noua precipue in fide consistit, vnde dicitur lex fidei, vt patet Ro. 4. sed multa credenda traduntur in noua lege, quæ in veteri lege non continentur. ergo lex noua non continetur in veteri.

Præterea, Quædam glō.dicit Martin. super illud, Qui solue-
rit vnum de mandatis istis minimis, quod mandata legi sunt
minora, in Euangelio vero sunt mandata maiora: maius au-
tem non potest contineri in minori ergo lex noua non continetur
in veteri.

Præterea, Quod continetur in altero, simul habetur habito illo: si igitur lex noua contineretur in veteri, sequeretur, quod habita veteri lege habetur & noua: superfluum igitur fuit habita veteri lege iterum dari nouam: non ergo noua lex continetur in veteri.

SED CONTRA est, quod dicitur Ezech. i. Rota erat in rota; id est nouum testamentum in veteri; Greg. exponit.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid continetur in alio dupliciter. Vno modo in actu, sicut loca, vni in loco. Alio modo virtute, sicut effectus in causa, vel coplementum in completo: sicut genus continet species potestate. & sicut tota arbor continetur in semine: & per hunc modum noua lex continetur in veteri. Dictum est enim, quod noua lex comparatur ad veterem, sicut perfectum ad imperfectum. vnde Chrysostomus exponens illud quod habetur Marci 4. Vltro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica: sic dicit primo, herba fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Euangelio. Sic igitur est lex noua in veteri, sicut fructus in spica.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quòd omnia, quæ credenda traduntur in nouo testamento explicite & aperte, traduntur credenda in veteri testamento, sed implicite & sub figura, & secundum hoc etiam quantum ad credenda lex noua continetur in veteri.

¶ Ad secundum dicendum, quod præcepta nouæ legis dicuntur esse maiora, quam præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem: sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum noui testamenti, omnia continentur in Veteri testamento. vnde Augustinus dicit contra Faustum, quod pene omnia quæ monuit vel præcepit Dominus ubi adiungebat, Ego autem dico vobis inueniuntur etiam in illis veteribus libris: quia non interlegebat homicidium nisi peremptorium corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. & quantum ad huiusmodi manifestationes præcepta nouæ legis dicuntur maiora præceptis veteris legis. Nihil tamen prohibet magis in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in femine.

¶ Ad tertium dicendum, quod illud quod implicite datum est, oportet explicari. & ideo post veterem legem latam oportuit etiam nouam legem dari.

ARTICVLVS IIII.

a *Verum lex nova sit gravior quàm vetus.*

AD QVARTVM sic proceditur. Vi detur,
quod lex noua sit grauior, quam lex vetus.
Matthaei enim, super illud, Qui soluerit v-
num de mandatis his minimis, dicit Chry-
sostomus. Mandata Moysi in actu facilia sunt: vt,
Non occides, Non adulterabis: mandata
Christi autem, Non irascaris, Non concu-
piscas, in actu difficilia sunt. ergo lex noua
est grauior, quam vetus.

Præterea, Facilius est terrena prosperitate uti: quam tribulationes perferri. sed in veteri testamento observationem veteris legis conquebatur prosperitas temporalis, ut patet Deuter. 28. Observatores autem nona lege consequitur multiplex adversitas: prout dicitur 2ad Corinth. 6. Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis, &c. ergo lex nova est grauior, quam lex vetus.

¶ Præterea, Quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse
difficilius, sed lex noua se habet ex additione ad veterem, nam
lex vetus prohibuit perurium, lex noua etiam iuramentum: lex
vetus

Quod prohibuit disidium uxoris sine libello repudij, lex autem noua omnino disidium prohibuit ut patet Matth. 5. secundum expositionem Aug. ergo lex noua est grauior quam uetus.

¶ **AD CONTRA** est, quod dicitur Matth. 23. Venite ad me omnes qui laboratis, & onerati estis: quod exponens Hylarius, dicit legis difficultatibus laborantes, & peccatis seculi oneratos ad se aduocat, & postmodum de iugo Euangelij subdit, Iugum enim meum leue est, & onus meum leue, ergo lex noua est leuior, quam uetus.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod circa opera virtutis, de quibus precepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Vna quidem ex parte exteriorum operum, quae ex seipsis quandam difficultatem habent & grauitatem: & quantum ad hoc lex uetus est multo grauior, quam noua, quia ad plures actus exteriores obligabat lex uetus in multis modis, quam lex noua, quae praeter precepta legis naturae paucissima superaddidit in doctrina Christi & Apostolorum: licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum, in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conuersatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim ad inquisitiones sanctorum de quibusdam quod ipsam religionem nostram, quam manifestissimis & paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam seculis praestant oneribus: adeo ut tolerabilior sit conditio Iudeorum, qui legalibus sacramentis, non humanis praesumptionibus subiciuntur. Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte & delectabiliter & circa hoc difficile est virtus, hoc enim non habent virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc precepta nouae legis sunt grauiora praecipis ueteris legis: quia in noua lege prohibentur interiores motus animi qui expresse in ueteri lege non prohibebantur in omnibus: & si in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur, hoc autem est difficultum non habenti virtutem: sicut etiam Philosophus dicit 5. Ethicorum, quod operari ea, quae iustus operatur, facile est, sed operari ea eo modo quo iustus operatur, scilicet delectabiliter & prompte, est difficile non habenti iustitiam & sic etiam dicitur 1. Ioan. 5. quod mandata eius graui non sunt: quod exponens Aug. dicit, quod non sunt grauiamantia, sed non amantia sunt graui.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate nouae legis quantum ad exteriorum prohibitionem interiorum motuum.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod aduersitates quas patiuntur obseruatores nouae legis, non sunt ab ipsa lege impositae, sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, facilius tolerantur: quia sicut Aug. dicit in lib. De uerbis Domini, omnia leuia & immania, & facilia & prope nulla efficit amor.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod illa additiones ad precepta ueteris legis, ad hoc ordinantur, ut facilius impleatur quod uetus lex mandabat: sicut Aug. dicit & ideo per hoc non ostenditur quod noua lex sit grauior, sed magis quod sit facilior.

QV AESTIO CENTESIMA

De his qua continentur in lege noua, in quatuor articulis diuisa.



DEINDE considerandum est de his, quae continentur in lege noua.

¶ **Ad primum** dicendum, quod circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex noua debeat aliqua opera exteriora praecipere, vel prohibere. Secundo, utrum sufficiat se habere in exterioribus actibus praecipendis, vel prohibendis. Tertio, utrum conuenienter instituat homines quantum ad actus interiores. Quarto, utrum conuenienter superaddat consilia praecipis.

ARTICVLVS I.

¶ **Primum** lex noua aliquos exteriores actus debet praecipere, vel prohibere.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod lex noua nullos exteriores actus debeat praecipere, vel prohibere. Lex enim noua est euangelium regni secundum illud Matth. 23. vi-

consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus secundum illud Leuit. 17. Regnum Dei intra uos est. & Rom. 14. Non est regnum Dei esca & potus sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu sancto, ergo lex noua non debet praecipere, vel prohibere aliquos exteriores actus.

¶ **Præterea**, lex noua est lex Spiritus, ut dicitur Rom. 8. sed ubi Spiritus domini, ibi libertas, ut dicitur 2. ad Cor. 3. Non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora faciendae, vel vitandae, ergo lex noua non continet aliqua precepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

¶ **Præterea**, Omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum: sed hæc ponitur differentia inter nouam legem & ueterem, quod uetus lex cohibet manum, sed lex noua cohibet animum, ergo in lege noua non debent poni prohibitiones, & precepta exteriorum actuum sed solum interiorum.

¶ **SED CONTRA** est, quod per legem nouam efficiuntur homines filij lucis, unde dicitur 1. Io. 12. Credite in lucem, ut filij lucis sitis sed filio lucis deest opera lucis facere, & opera te nebrarum abducere: secundum illud Eph. 5. Eratis aliquando tenebrae nunc autem lux in domino, ut filij lucis ambuletis, ergo lex noua quaedam exteriora opera debuit prohibere, & quaedam praecipere.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod sicut supra dictum est, principalitas legis nouae est gratia Spiritus sancti quae manifestatur in fide per dilectionem operante, hæc autem gratiam consequuntur homines per Dei filium hominem factum: cuius humanitatem Deus repleuit gratia, & exinde est ad nos deriuata, unde dicitur Ioan. 1. Verbum caro factum est, & postea subditur, Plenum gratiae & ueritatis, ut infra. De plenitudine eius omnes accepimus, & gratiam pro gratia, unde subditur, Quod gratia & ueritas per Christum facta est. Et ideo conuenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a uerbo incarnato profuerit in nos deducatur: & ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur exteriora quaedam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Vno modo, sicut inducentia aliquam ad gratiam, & talia sunt opera sacramentorum, quae in noua lege sunt instituta: sicut Baptismus, Eucharistia, & alia huiusmodi. Alia uero sunt opera exteriora, quae ex instinctu gratiae producantur: & in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessitatem conuenientiam, vel contrarietatem ad interiorum gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit, & huiusmodi exteriora opera sunt precepta, vel prohibita in lege noua, sicut precepta est confessio fidei, & prohibita negatio, dicitur enim Matth. 10. Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo: qui autem negauerit me coram hominibus, negabo & ego eum coram Patre meo. Alia uero sunt opera, quae non habent necessitatem contrarietatem vel conuenientiam, ad fidem per dilectionem operantem, & talia opera non sunt in noua lege precepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione: sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique & secundum quod aliquis alicuius curam gerere debet: & sic unicuique liberum est circa talia determinare, quid sibi expediat facere vel vitare, & eicunque praesident circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum, vel vitandum, unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Euangelij, lex libertatis: nam lex uetus multa determinabat, & pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit, principaliter, sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa, sine quibus interiores actus esse non possunt. Sicut si regnum Dei est interior iustitia & pax & gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus, qui repugnant iustitiae, aut paci aut gaudio spirituali repugnent etiam regno Dei, & ideo sunt in Euangelio regni prohibendi, illa uero quae indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos, vel illos cibos, in his non est regnum Dei, unde Apostolus praemittit, Non est regnum Dei esca & potus.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod secundum Philosophum in 1. Meta. liber est qui sui causa est, ille ergo libere aliquid agit, qui ex seipso agit: quod autem homo agit ex habitu suae naturae conuenienti, ex seipso agit: quia habitus inclinatur in modum naturae, si uero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi superuenientem. Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea, quae conueniunt gratiae & vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex noua dicitur lex libertatis dupliciter. Vno modo, quia non arctat nos ad faciendae

faciendae, vel vitandae aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria, vel repugnantis naturae, quae cadunt sub precepto, vel prohibitionem legis. Secundo, quia huiusmodi precepta vel prohibitiones facit nos libere implere, in quantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus, & propter hæc duo lex noua dicitur lex perfecta libertatis Iacobi.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod lex noua prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICVLVS II.

¶ **Primum** lex noua sufficiat exterioribus actibus ordinandis.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur, quod lex noua sufficiat exterioribus actibus ordinandis. Ad legem enim nouam praecipue pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud ad Galat. 5. In Christo Iesu neque circuncisio aliquid ualeat, neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur, unde lex noua explicat quaedam credenda, quae non erant in ueteri lege explicita: sicut de fide Trinitatis, ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in ueteri lege determinata.

¶ **Præterea**, in ueteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est: sed in noua lege est instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Deo uidentur, puta quae pertinent vel ad sanctificationem alicuius templi, vel ualorum, vel etiam ad aliquam solennitatem celebrandam, ergo lex noua insufficiens exteriora opera ordinari.

¶ **Præterea**, in ueteri lege, sicut erant quaedam obseruantiae pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quaedam obseruantiae pertinentes ad populum, ut supra dictum est, cum de caeremonialibus ueteris legis ageretur, sed in noua lege uidentur aliqua obseruantiae esse datae ministris Dei, ut patet Matth. 10. Nolite possidere aurum, neque pecunias in zomis uestris, & cetera quae ibi sequuntur, & quae dicuntur Luc. 9. & 10. ergo etiam debuerunt aliqua obseruantiae institui in noua lege ad populum fidelium pertinentes.

¶ **Præterea**, in ueteri lege praeter moralia & caeremonialia fuerunt quaedam iudicialia precepta: sed in lege noua non traduntur aliqua iudicialia precepta, ergo lex noua insufficiens exteriora opera ordinari.

¶ **SED CONTRA** est, quod Dominus dicit Matt. 7. Omnis qui audit uerba mea hæc, & facit ea, assimiletur uiro sapienti qui ædificauit domum suam supra petram, sed sapiens ædificator nihil omittit eorum, quae sunt necessaria ad ædificandum, ergo in uerbis Christi sufficienter sunt omnia posita, quae pertinent ad salutem humanam.

¶ **RESPONDEO** dicendum, quod sicut dictum est, lex noua in exterioribus illa solum praecipere debuit, vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate, & quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismus, Eucharistiam, Ordinem ministrorum nouae legis instituendo Apostolos, & septuaginta duos discipulos, & Penitentiam, Matrimonium indissolubile: Confirmationem etiam promissit per Spiritum sancti missionem: ex eius etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Matth. 23. decimo sexto, quae sunt nouae legis sacramenta. Rectus autem gratiae usus est per opera charitatis, quae quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad precepta moralia, quae etiam in ueteri lege tradebantur, unde quantum ad hoc lex noua super ueterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem praedictorum operum, in ordine ad cultum Dei pertinet ad precepta caeremonialia legis, in ordine uero ad proximum ad iudicialia, ut supra dictum est & ideo quia iste determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit, ideo non cadunt sub precepto nouae legis, sed relinquuntur humano arbitrio, quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque: quaedam uero ad praesatos temporales, vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex noua nulla alia exteriora opera determinare debuit, praecipiendo, vel prohibendo, nisi sacramenta & moralia precepta, quae de se pertinent ad rationem uirtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, & alia huiusmodi.

¶ **AD PRIMVM** ergo dicendum, quod ea, quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam, unde in ea non possumus per-

uenire nisi per gratiam: & ideo abundantiori gratia superueniente oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera uirtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae, ut supra dictum est: & ideo in his non oportuit aliqua precepta dari ultra moralia legis praecipis, quae sunt de dictamine rationis.

¶ **Ad secundum** dicendum, quod in sacramentis nouae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo: & ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent. Sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi, vel altaris, vel aliorum huiusmodi, aut etiam in sua celebritate solennitatum: & ideo quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

¶ **Ad tertium** dicendum, quod illa precepta Dominus dedit Apostolis non tanquam caeremoniales obseruantias: sed tanquam moralia instituta, & possunt intelligi dupliciter. Vno modo secundum Aug. lib. de consensu Euangelistarum, ut non sint precepta, sed concessiones: concessit enim eis ut possent pergere ad praedicationis officium sine pera & baculo, & aliis huiusmodi, tanquam habentes potestatem necessariam uir accipiendi ab illis, quibus praedicabant unde subdit, Dignus est enim operarius cibo suo: non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus uiuat in praedicationis officio, non accipiens sumptum ab his, quibus Euangelium praedicat: sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quaedam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mirabantur ad praedicationem in Iudaea ante Christi passionem. Indigebant enim Discipuli quasi adhuc paruuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut quilibet subdit a suis praetatis, praecipue qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent: per quod reddebantur idonei ad hoc, quod Euangelium per uniuersum orbem praedicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu ueteris, & nondum perfectam libertatem Spiritus consecutus, quosdam determinatos modos uiuendi instituit: quae quidem statuta imminente passione remouit tanquam discipulis iam per ea sufficienter exercitatis: unde Luc. 22. dixit, Quando misi uos sine saculo, & pera, & calceamentis, nunquid defuit aliquid uobis? illi dixerunt, Nihil dixit ergo eis, sed nunc qui habet sacculum tollat similitur & peram, iam enim imminet tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his, quae secundum se non pertinent ad necessitatem uirtutis.

¶ **Ad quartum** dicendum, quod iudicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate uirtutis, quantum ad talem determinationem: sed solum quantum ad communem rationem iustitiae, & ideo iudicialia precepta reliquit Dominus disponenda his, qui curam aliorum erant habituri vel spirituales, vel temporales. Sed circa iudicialia precepta ueteris legis quaedam explanauit propter malum intellectum Phariseorum: ut infra dicitur.

ARTICVLVS III.

¶ **Primum** lex noua hominem circa interiores actus sufficiat ordinandis.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod circa interiores actus lex noua insufficiens hominem ordinari. Sunt enim decem precepta decalogi ordinantia hominem ad Deum & proximum: sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimpleuit, scilicet circa prohibitionem homicidij, & circa prohibitionem adulterij, & circa prohibitionem perurij, ergo uidetur quod insufficiens hominem ordinari.

¶ **Præterea**, Dominus ordinauit Euangelio de iudicialibus praecipis nisi circa repudium uxoris, & circa poenam rationis, & circa persecutionem inimicorum: sed multa sunt alia iudicialia precepta ueteris legis: ut supra dictum est, ergo quantum ad hoc insufficiens vitam hominum ordinari.

¶ **Præterea**, in ueteri lege praeter precepta moralia & iudicialia, erant quaedam caeremonialia, circa quae Dominus nihil ordinauit, ergo uidetur insufficiens ordinari.

¶ **Præterea**, Ad interiorum bonam mentis dispositionem pertinet, ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcunque temporalem finem: sed multa sunt alia temporalia bona, quam fauor humanus, multa etiam sunt alia bona opera, quam seium, elemosyna, & oratio, ergo conueniens fuit, quod Dominus docuit solum circa hac tria opera gloriam fauoris humani vitari, & nihil aliud terrenorum bonorum.

Prima secundum S. Thom.

22

Præterea,

Præterea, Naturaliter homini inditum est, ut sollicitetur circa ea, quæ sunt sibi necessaria ad viuendum, in quæ etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt, unde dicitur Prover. 6. Vade ad formicam, & considera viam eius, quæ cum non habeat præceptorem, vel ducem parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat, sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, ut pote contra legem naturalem existens, ergo inconuenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus & vestitus.

Præterea, Nullus actus virtutis est prohibendus, sed iudicium est actus iustitiæ, secundum illud Psalm. 92. Quousque iustitia conuertatur in iudicium, ergo inconuenienter videtur Dominus iudicium prohibuisse, & ita videtur lex noua insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. de sermone Domini in monte, considerandum est, quia cum dixit, Qui audit verba mea, hoc satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis, quibus Christiana vita formatur, esse perfectum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex inducta auctoritate Aug. apparet, sermonem quem dominus in monte proposuit, totam informationem Christianæ vitæ continet, in quo perfectæ interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina Evangelica promulganda ordinat interiores hominis motus: primo quidem quantum ad seipsum & deinde quantum ad proximum. Quatum autem ad seipsum dupliciter secundum duos interiores hominis motus circa agenda, quæ sunt voluntas de agendis, & intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diuersa legis præcepta: ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus, quæ sunt secundum de malis, sed etiam ab interioribus, & ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis dicens, quod in bonis, quæ agimus, neque queramus humanam gloriam, neque mundanas diuitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiori hominis motum quo ad proximum, ut scilicet cum non temerari, aut iniuste iudicemus, aut presumptuose neque tamen sic simus apud proximum remissi ut eis sacra committamus si sint indigni. Vltimo autem docet modum adimplendi Evangelicam doctrinam: scilicet implorando diuinum auxilium, & conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis, & cautelam adhibendo ne à seductoribus corrumpamur, & quod observatio mandatorum eius est necessaria ad virtutem: non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod dominus circa illa legis præcepta adimplerem apposit: in quibus Scribæ & Pharisei non rectum intellectum habebant, & hoc contingebat præcipue circa tria præcepta decalogi. Nam circa prohibitionem adulterij & homicidij æstimabant solum exteriorem actum prohiberi: non autem interiorem appetitum, quod magis credebant circa homicidium & adulterium, quam circa furtum, vel falsum testimonium: quia motus iræ in homicidium tendens, & concupiscentia motus tendens in adulterium, videtur aliquantulum nobis à natura inesse: non autem appetitus iurandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perurium vero habebant falsum intellectum, credentes perurium quidem esse peccatum, iuramentum autem per se esse appetendum, & frequentandum, quia videtur ad Dei reuerentiam pertinere & ideo Dominus ostendit iuramentum non esse appetendum, tanquam bonum: sed melius esse absque iuramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum, quod circa iudicialia præcepta dupliciter Scribæ & Pharisei errabant. Primo quidem, quia quædam quæ in lege Moyseserant tradita, tanquam promissiones, æstimabant esse per se iusta, scilicet repudium vxoris, & vsuras accipere ab extraneis. & ideo Dominus prohibuit vxoris repudium Matth. 5. & vsurarum acceptionem, Luc. 6. dicens, Date mutuum nihil inde sperantes. Alio modo errabant credentes quædam, quæ lex vetus instituerat facienda propter iustitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum: & hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de poena rationis, quod quidem fuit datum, ut iustitia seruaretur, non homo ut vindictam quereretur, & ideo Dominus ad hoc remouendum docet animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta iudicialia: in quibus mandabatur restitutio rei ablata fieri etiam cum aliqua additione (ut supra dictum est) & hoc quidem lex mandauit propter iustitiam observandam: non ut daret cupiditati locum: & ideo Dominus docet ut ex cu-

piditate nostra non reputemus, sed finis parati, si necesse fuerit etiam ampliora dare. Motum vero odij credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfecione. quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam (ut supra dictum est) non propter odia exaurienda: & ideo Dominus docet, ut ad inimicos dilectionem habeamus, & parati finis, si necesse fuerit etiam benefacere: hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Aug. exponit.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia omnino in noua lege remanere debebant: quia secundum se pertinent ad rationem virtutis, præcepta autem iudicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinauit: sed relinquatur arbitrio hominum, utrum sic vel aliter esset determinandum, & ideo inconuenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinauit. Præceptorum autem ceremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur: & ideo circa huiusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinauit. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spirituale commutandus: ut patet Ioan. 4. ubi dixit, Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem: sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu & veritate.

Ad quartum dicendum, quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur scilicet ad honores, diuitias & delicias secundum illud 1. Ioan. 3. Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, quod pertinet ad delicias carnis, & concupiscentia oculorum, quod pertinet ad diuitias, & superbia vitæ, quod pertinet ad ambitum gloriæ & honoris. Superflus autem carnis delicias lex non promittit, sed magis prohibuit, reprobavit autem celsitudinem honoris & abundantiam diuitiarum. Dicitur enim Deut. 28. Si audieris vocem domini Dei, facies te excelsiorem cunctis gentibus, quantum ad primum, & post pauca subdit, Abundare facies te omnibus bonis quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic prauè intelligebant Iudei, vel propterea esset Deo seruendum sicut propter finem, & ideo dominus hoc remouit. ostendens primo, quod opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam, & poni tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur. Nam omnia, quæ aliquis facit ad refranandum se ipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium: quæcunque vero sunt propter dilectionem proximi reducuntur ad elemosynam: quæcunque vero propter cultum Dei sunt reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter quasi præcipua: & per quæ homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit quod non debemus finem constituere in diuitiis, cum dixit, Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.

Ad quintum dicendum, quod dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constitamus neque Deo seruamus propter necessaria victus & vestitus. Unde dicit, Nolite thesaurizare vobis, &c. Secundo, ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione diuini auxilij unde dominus dicit, Scit Pater vester quod his omnibus indigetis. Tertio ne sit sollicitudo presumptuosa: ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque diuino auxilio, quod dominus remouet per hoc. Quod homo non potest aliquid adicere ad statum suum. Quarto per hoc, quod homo sollicitudinis tempus præoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc: quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri. Unde dicit, Nolite solliciti esse in crastinum.

Ad sextum dicendum, quod Dominus non prohibet iudicium iustitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis, sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est.

Primum conuenienter in lege noua consilia quædam determinata sunt proposita.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter in lege noua consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expeditibus ad finem: ut supra dictum est, cum de consilio ageretur, sed non eadem omnibus expediunt, ergo non sunt aliqua consilia determinata, omnibus proponenda.

Præterea, Consilia dantur de meliori bono: sed non sunt determinati gradus melioris boni, ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

Præterea, Consilia pertinent ad perfectionem vitæ, sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ, ergo inconuenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

Præterea, Multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta

cepta ponuntur: sicut hoc quod dicitur, Diligite inimicos vestros, & præcepta etiam quæ dedit Dominus Apostolis Matth. 10. ergo inconuenienter traduntur consilia in noua lege: tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia à præceptis non distinguuntur.

SED CONTRA, Consilia sapientis amici magnam afferunt vtilitatem, secundum illud Proverbio. vicefimo septimo. Vnguento & variis odoribus delectatur cor: & bonis amici consilium anima dulcoratur, sed Christus maxime est sapiens & amicus, ergo eius consilia maximam vtilitatem continent, & conuenientia sunt.

RESPONDEO dicendum, quod hæc est differentia inter consilium & præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in opinione ponitur eius, cui datur: & ideo conuenienter in lege noua, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quæ erat lex seruitutis. Oportet igitur, quod præcepta nouæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis in quem lex noua immediate introducit. Consilia vero oportet esse de illis, per quæ melius & expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi huius, & spiritalia bona in quibus æterna beatitudo consistit, ita quod quando plus inhæret vni eorum, tanto plus recedit ab altero, & econuerso. Qui ergo totaliter inhæret rebus huius mundi, ut in his finem constituit, habens eas quasi rationes & regulas suorum operum, totaliter excidit à spiritalibus bonis, & ideo huiusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi abiicit, non est necessarium ad perueniendum in finem prædictum, quia potest homo vens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituit ad beatitudinem æternam peruenire. sed expeditius pertinet totaliter bona huius mundi abdicando: & ideo de hoc dantur consilia Evangelij. Bona autem huius mundi, quæ pertinent ad vsum humane vitæ in tribus consistunt, scilicet in diuitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad concupiscentiam oculorum: & in delitiis carnis, quæ pertinent ad concupiscentiam carnis: & in honoribus, quæ pertinent ad superbiā vitæ: sicut patet primo Ioanis secundo. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia Evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis proficetur: nam diuitiæ abdicantur per paupertatem, delicia carnis per perpetuam castitatem, superbia vitæ per obedientiæ seruitutem. Hæc autem simpliciter obseruata pertinent ad consilia simpliciter proposita: sed obseruatio vniuersumque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quod, scilicet in casu illo: puta cum homo dat aliquam elemosynam pauperi, quando dare non tenetur consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo. Similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere consilium sequitur in illo casu, puta si benefaciat inimicis suis: quando non tenetur, vel si offensam remittat, cuius iussu posset exigere vindictam: & sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia & perfecta reducuntur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod prædicta consilia quantum est de se, sunt omnibus expedita: sed ex indispotione aliquorum contingit quod alicui expeditia non sunt, quia eorum affectus ad hoc non inclinatur: & ideo Dominus consilia Evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad obseruantiam consiliorum: dicens enim consilium perpetue paupertatis, Matth. decimo non permittit, si vis perfectus esse: & postea subdit, Vade, & vende omnia quæ habes. Similiter dans consilium perpetuæ castitatis cum dixit, Sunt eunuchi, qui castrauerunt seipsos propter regnum celorum statim subdit, Qui potest capere capiat. Et similiter Apostolus 1. ad Corinth. 7. premisso consilio virginis dicit, Porro hoc ad vtilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniciam.

Ad secundum dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata: sed illa, quæ sunt simpliciter & absolute meliora bona in vniuersali, sunt determinata. ad quæ etiam omni illa particularia reducuntur: ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc, quod dixit, Et sequatur me, quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius secundum illud Ioan. 10. Oves meæ vocem meam audiunt, & sequuntur me.

Ad quartum dicendum, quod ea, quæ de vera dilectione inimicorum, & similibus Dominus dicit Matth. 5. & Luc. 6. si referantur

ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis: ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, & alia huiusmodi facere cum necessitas hoc requiratur. & ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit: pertinet ad consilia particularia, ut dictum est. Illa autem quæ ponuntur Matth. 10. & Luc. 9. & 10. fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut supra dictum est. & ideo non inducuntur tanquam consilia.

QVÆSTIO CENTESIMANONA, De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulis diuisa.

CONSEQUENTER considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiunamur ad recte agendum. Et primo considerandum est de gratia Dei. Secundo, de causa eius. Tercio, de eius effectibus.

Prima autem consideratio erit tripartita. Nam primo considerabitur de necessitate gratiæ. Secundo, de ipsa gratia, quantum ad eius essentiam. Tercio, de eius diuisione. Circa primum quæruntur decem. Primo, utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. Secundo, utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle. Tercio, utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. Quarto, utrum absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis obseruare. Quinto, utrum absque gratia possit mereri vitam æternam. Sexto, utrum homo possit se ad gratiam preparare sine gratia. Septimo, utrum absque gratia possit resurgere à peccato. Octauo, utrum absque gratia possit homo vitare peccatum. Nonò, utrum homo gratiam consecutus possit absque alio diuino auxilio bonum facere, & vitare peccatum. Decimo, utrum possit perseverare in bono per seipsum.

Primum homo sine gratia aliquid verum cognoscere possit.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud 1. Corin. 12. Nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto dicit glo. Ambro. Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu sancto est: sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam, ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

Præterea, Aug. dicit in 1. Soliloquiorum quod disciplinari certissima talia sunt, qualia illa quæ à Sole illustrantur, ut videri possint illa quæ in metibus ut in oculis est aspectus: mentis autem oculi sunt sensus animæ, sed sensus corporis quantumcunque sit purus, non potest aliquid visibile videre sine Solis illustratione, ergo humana mens quantumcunque sit perfecta, non potest rationando veritatem cognoscere absque illustratione diuina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet. Præterea, Humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando: ut patet per Aug. 12. de Trin. sed Apostolus dicit 2. ad Cor. 3. Non sufficientes sumus aliquid

Super Questionem centesimanonam, Articulum primum.

In quest. 109. art. 1. habes primo modicum philosophiæ eorum qui dicunt quod ignis comburet stipulam cessante motu calis: non enim discernunt dependentiam motoris secundi à primo. Sed de hoc in prima parte tractatum est: nunc exemplariter afferatur, ad ostendendum, quod non solum dependent inesse & conseruari à primo agente Deo glorioso, sed in operari ita quod ipso non cooperante non possemus operari quocunque operatione, etiam si conseruaret nobis esse, & operari omnia principia in nobis. Hoc autem in moralibus doctrina supponatur in speculationibus autem discernendis sunt: & vide si vis propterea in lib. 3. contra Gent. c. 67. in vltimis rationibus.

Habes secundo, quod intellectus humanus ex virtute lux nature potest cognoscere omne verum non supernaturale. Quod quia indifferente dicitur, scilicet non distinguendo statum nature integræ & corruptæ, difficultatem patitur propter vulnus ignorantie, dictum quippe est superius in quest. 3. artic. 3. quod vulnus ignorantie consistit in delituratione rationis ab ordine ad verum: si enim ratio delitescit est à recto, quem habet ordine ad verum, consequens est, ut per se ipsam non possit omne verum assequi: & si potest per se ipsam omne verum assequi, consequens est quod non sit infirma ad verum assequendum: sane nuncque rationis opus maius non est quam assequi omne verum non supernaturale.

Ad hoc dicitur quod quia vulnus ignorantie est in ratione, ut est subiectum prudentiæ (ut ex parallelato loco accipio) & ratio non absoluta, sed ut Infr. a. 2. mota à voluntate est subiectum prudentiæ, consilij, & rationis.

Ad hoc dicitur quod quia vulnus ignorantie est in ratione, ut est subiectum prudentiæ, consilij, & rationis.

Ad hoc dicitur quod quia vulnus ignorantie est in ratione, ut est subiectum prudentiæ, consilij, & rationis.

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf of a book. The paper has a slightly textured appearance with some faint smudges and discoloration, particularly along the right edge. There is no text or other markings on the page.

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf of a book. The paper has a slightly textured appearance with some faint smudges and discoloration, characteristic of old paper. The left edge of the page shows the binding of the book.

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf of a book. The paper has a slightly textured appearance with some faint smudges and discoloration, characteristic of old paper. The left edge of the page shows the binding of the book.

taliter, sequeret quod posset se preferre a quolibet defectu morali, ac per hoc posset in omni peccato in moralibus opibus oppositum monstratum est. Deinde ostenditur, quod si quis peccatum pariter experiret, quod existens in tali peccato pariter seculum fidei, posset reddere mutuum, quando oportet, cui oportet, &c. & propter quod oportet, quia scilicet iustum est, & ordinatum ad Deum ut summum bonum, & per hoc finem universi monstratum est. Metaph. Secunda autem pars, quia sumus ex contrariis appetitibus, compositi, & impossibile est, quia propria quodque aliquid quodque natura integrum proprium est, universitatem operis bonum moraliter petere, posse, ac per hoc dicere, ac corrupta hic via media, ut patet, quod in littera auctor determinat. Unde non dicit, quod in statu nature corruptum nullum opus morale potest, sed dicit, quod non potest totum huiusmodi bonum per sua naturalia implere, & replicat. Non tamen totum bonum sibi conaturale, ita quod in nullo deficit. Hec media via est, quam inferius in secunda secunda auctor firmat, docens quod non quilibet actio deliberata in fidelis est peccatum, hanc ergo secundo solum habet obediens, & ad eos, qui hunc articulum, & sequentes aliter intellexerunt, dicendum est, quod si periculis infidelis, sensum talem non accipient.

Ad particularitatem tituli huius articuli dicitur, quod ita est particularis, ut si per precedentem, ut ibidem patet. Et sicut ibi omnem verum proportionatum naturam humanam est quoddam particulare respectu veri communis ad verum supernaturale & naturalem, ita hic omne bonum proportionatum naturam humanam est quoddam particulare bonum respectu boni communis ad naturalem & supernaturalem. Exemplum autem littere de dedicatione & agricultura exempla sunt operum virtutis acquiruntur, namque una quinquaginta virtutum intellectualium est, ut patet in 6. Ethic. nec in littera de opere bono virtutis moralis, explicito merito fructus virtutis acquiruntur in communi, quia eda ex hoc q. homo potest per sua naturalia edificare domos quod oportet, sicut oportet, & sequitur quod possit aliquod opus moraliter bonum per sua naturalia facere, alioquin edificando domum peccaret mortaliter: patet igitur auctoritatem intentionis. Auctoritates autem, quae oppositum sonare videntur, illa glossa optime soluit, & praefertur ab errore Pelagii, ut patet applicanti. Ad primum fundamentum dicitur, quod sicut homo corporaliter infirmus non differt a sano in hoc, quod sanus opus suum possit perficere, ita infirmus videtur, vel audire, vel odorare, vel sanus, sicut non possit ambulare, vel sanus, sed differt in hoc, quod sanus omnes suos actus, infirmus non omnes suos actus potest, ut sanus facere videtur, & in littera dicitur, homo infirmus potest aliquo motu moveri, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sano, totum enim quod sit idem quod perfectum, perfecte & totaliter idem sunt, ita natura integra & corrupta, non differt in hoc, quod illa potest omnes suos actus facere bonos, illa nullo, sed quod illa omnes illa non omnes bonum ergo moraliter in omnibus actibus est proprium naturae integre non in aliquo actu.

Ad secundum fundamentum, quod tantum sit, dicitur quod etiam infidelis potest in aliquo actu habere Deum ut finem naturae: vltimum finem propter seipsum Deum summum bonum potest enim ut dictum est, cognoscere ex Philosophia, Deum esse summum bonum universi extra illud, & finem vltimum omnium & operari iustum aliquod, & eligere vltimum bonum, puta hominidum, ad ultimum finem facit, inquit, quod quia malum est, diffonat summo bono: & similiter in faciendo bonis, quia consonant summo bono, in hac tamen re festo, quod Deum esse vltimum finem, aliquid actus humani, potest contingere dupliciter primo, quod sit finis explicitus intentus ab operante homine: & hoc modo dictum est, quod possibile est hominem infideliter habere Deum, ut vltimum finem & persequere finem gratiae secundum quod sit finis non explicitus intentus, sed implicitus ab operante homine, & ut dicitur ab explicito intendente illum vltimum finem. Verbi gratia, si aliquis infidelis vel in mortali peccato existens, nihil cogitans de Deo, honoret parentem, reddat depositum, & huiusmodi faciat quando oportet, ubi oportet, sicut oportet, & propter hunc finem, scilicet quia debitum est, quod sit fiat, tunc ex hoc ipso, quod nulla mala circumstantia

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius & principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia charitas Dei

est virtus acquiruntur, namque una quinquaginta virtutum intellectualium est, ut patet in 6. Ethic. nec in littera de opere bono virtutis moralis, explicito merito fructus virtutis acquiruntur in communi, quia eda ex hoc q. homo potest per sua naturalia edificare domos quod oportet, sicut oportet, & sequitur quod possit aliquod opus moraliter bonum per sua naturalia facere, alioquin edificando domum peccaret mortaliter: patet igitur auctoritatem intentionis. Auctoritates autem, quae oppositum sonare videntur, illa glossa optime soluit, & praefertur ab errore Pelagii, ut patet applicanti. Ad primum fundamentum dicitur, quod sicut homo corporaliter infirmus non differt a sano in hoc, quod sanus opus suum possit perficere, ita infirmus videtur, vel audire, vel odorare, vel sanus, sicut non possit ambulare, vel sanus, sed differt in hoc, quod sanus omnes suos actus, infirmus non omnes suos actus potest, ut sanus facere videtur, & in littera dicitur, homo infirmus potest aliquo motu moveri, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sano, totum enim quod sit idem quod perfectum, perfecte & totaliter idem sunt, ita natura integra & corrupta, non differt in hoc, quod illa potest omnes suos actus facere bonos, illa nullo, sed quod illa omnes illa non omnes bonum ergo moraliter in omnibus actibus est proprium naturae integre non in aliquo actu.

lingitur nullis finis malis apponitur & esse debitorum, seu virtuosum.

¶ Ad naturam quidem finis non affirmatur, vltimus simpliciter, sed inter occurrentes aut cognitos sibi relinquitur ordo illius finis proximi ad hunc vltimum inuolutus: ac per hoc faciens explicitum propter finem proximum, sicut implicitum propter finem vltimum illius finis proximi, quicquid ille sit, & iustus faciens explicitum propter huiusmodi finem proximum, agit, ut dicitur, scilicet respectu illius finis proximi, & ut dicitur, ad datur rationis agitur respectu finis vltimi. Et hoc secundo modo aliquando sufficit habere Deum pro vltimo fine actus humani ad hoc, ut actus non sit malus ex defectu circumstantiae vltimi finis naturalis, praeterquam nunc natura de habendo Deum pro vltimo fine explicito, quum sit ad hunc finem non obligat ad semper: & quum sit de eo quod post multum studium adimplendum est, postquam scilicet homo explicitum dicit esse vltimum Deum, &c. constat, quod non obligat pro omni tempore quo homo operatur humanam opera, ac per hoc sufficit quandoque implicitum habere Deum pro vltimo fine naturali. De Deo autem, ut finis sit supernaturalis, non est ad praesens sermo. Et quia quilibet secundum certas circumstantias faciens actum moraliter bonum, potest actus multos ex parte naturalibus sic facere consequens est, ut homo in statu corrupti natura ad hunc finem ita ut peccati mortalis, potest facere aliquod actum moraliter bonum secundum omnes circumstantias: ita quod in nullo deficit, quod ad illam ad hunc finem.

diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Ro. 5. ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

¶ Præterea, Nulla natura potest supra se ipsam. Sed diligere aliquid plus quam se est extendere in aliquid supra seipsum. ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsum sine auxilio gratiae.

¶ Præterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est, ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui est a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia alioquin frustra adderetur gratia. ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

¶ SED CONTRA. Primum homo in solis naturalibus constitutus fuit (ut a quibusdam ponitur) in quo statu manifestum est, quod aliquantulum Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi vel minus se: quia secundum hoc peccasset. ergo dilexit Deum supra se. ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se, & super omnia.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est in primo (in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diuersae opiniones sunt positae) homo in statu naturae integre poterat operari virtute suae naturae bonum, quod est sibi conaturale absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei momentis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam conaturale homini, & etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali, & etiam inanimatae secundum modum amoris, cui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est, quia unicuique naturale est, quod appetat & amet aliquid secundum quod aptum naturae est esse. Sic igitur agit vnumquodque prout aptum naturae est esse, ut dicitur in 2. Physic. manifestum est autem quod bonum pariter est propter bonum totius. unde naturali appetitu vel amore vnaqueque res particularis amat

Diaboli respectu celsitudinis supernaturalis moris introiit in orbem terrarum, ideo non spectat ad proprium obiectum de tentatione, ut est a demone. propter quod in littera etiam de naturali natura dicitur, quod quantum ad sufficientiam operativam virtutis poterat homo per sua naturalia operari bonum. Dixit namque hoc, ut praefertur de firmam suam ab huiusmodi extra naturam impedimentis, ita quod dicimus, quod quantum est ex sufficientia virtutis animae, ac per hoc relatum ad naturalia impedimenta (sic enim oportet referre proportionem singula singulari) homo natura integre omnes suos actus, naturae vero corruptae non omnes, sed aliquos potest bonos moraliter facere. Unde autem ex his quae naturalem ordinem exeunt, aliter fit, non est praesentis intentionis, ubi necessitatem gratiae ex insufficientia nostra naturalis quaerimus. ¶ In responsione ad primum fundamentum nota, quod modo voluntas eget divina motione ad primum actum nisi superius in q. 9. art. 4. discussum fuisset.

¶ In responsione ad tertium nota, quod magis corrupta dicitur pars appetitiva, quia voluntas (ut superius dictum est) priusquam intellectus infectionem suscepit. Intellectus tamen immunis non efficitur vnius ignorantiae suscepit, quo impeditur homo, ne sit totaliter prudens per sua naturalia.

¶ Super quodammodo contemplantia Articuli tertium.

¶ Vtrum homo in statu naturae corruptae possit Deum ex solis naturalibus super omnia diligere.

In articulo 109. q. dubium occurrit de conclusionibus & ratione eius. De conclusionibus quidem, quia falsa videtur, nam homo pro statu isto potest ex solis naturalibus solis, id est absque gratia cognoscere, quod Deus est naturaliter diligibilis super omnia ab homine: patet, & hoc cognitio potest consentire in actum diligendi Deum, ut finem naturalem universi, & omnium super omnia tanquam summum omnium bonorum, ad quo sunt omnia bona. ¶ Et confirmatur hoc, quia sicut potest homo in statu isto aliquid actum moraliter bonum facere, puta actum iustitiae, reddendo alteri homini quod illi debetur, potest reddere Deo hunc actum diligendi, & magnificandi ipsum super omnia, actus enim quiddam particularis est iste sub naturali bono, sicut & quilibet actus. ¶ De ratione autem quia melius terminus in littera est, quia diligere Deum super omnia

omnis est opus conaturale homini. Si enim haec ratio valeret, sequeretur, quod nullus opus conaturale homini possit homo in statu isto ex naturalibus per se cognoscere opus suum dicitur. Et si dicitur, quod in littera aliquid aliquid aliud huiusmodi, dum subiungitur, quod ab hoc modo deficit secundum appetitum voluntatis naturalis, quod propter corruptionem naturae sequitur bonum praetium, nisi sanetur per gratiam.

ita quod vis medijs consistit in hoc, quod esse opus conaturale homini, ad quo deficit natura corrupta. Si. sic in qua dicitur, ut sit in natura corrupta, committitur petitio prima in statu naturae integre dilectione sicut ad probandum, quod in ipsius referebat ad amorem Dei, sicut ad finem naturae corruptae, & similiter dilectionem omnium aliorum rerum: & ita Deum diligebat plus quam seipsum & super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum Deum esse conaturale, ad appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum praetium, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integre non indiget dono gratiae superaddita naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum mouens, sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod charitas diligit Deum super omnia eminenter, quam natura naturae enim diligit Deum super omnia, prout est principium & finis naturalis boni: charitas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, secundum quod homo habet quandam locietatem spiritualem cum Deo, addit etiam charitas naturalem dilectionem Dei, promittitur quandam & delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit supra actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis naturae non habentis.

¶ AD SECUNDUM dicendum, quod cum dicitur, quod nulla natura potest supra seipsum, quod non intelligendum, quod non possit ferri in aliquod obiectum, quod est supra se: manifestum est enim, quod intellectus non ferri naturali cognitione potest aliqua cognoscere, quae sunt supra seipsum: ut patet in naturali cognitione Dei: sed illud intelligendum est, quod natura non potest in actum excedentem proportionem suae virtutis: rationis autem actus non est diligere Deum super omnia: hoc est naturale cuilibet naturae creatae: ut dictum est.

¶ AD TERTIVM dicendum, quod amor dicitur in hoc, quod sunt precepta affirmativa, secundum hoc, quod vtrique repugnat diligere aliquid ad Deum, vltimum finem summum, non solum quantum ad gradum potest. Differunt autem in hoc, quod primo modo diligendi Deum super omnia repugnat omne nisi culpa, secundum autem non. Ad habendum namque actum diligendi Deum super omnia simpliciter, oportet omnia sua habere talia, ut possit in Deum referre, sicut aliquid se diligit, ut non sit referibile in Deum, nam impedimentum ponit ad hoc, ut suum omnium possit Deum habere finem, & per hoc impotentem se reddat ad diligendum Deum super omnia simpliciter. Et quia malum culpae, quodcumque sit illud, repugnat referibilitati in Deum, ut finem, ideo omne malum culpae repugnat observationi huius precepti, Diligere Deum super omnia simpliciter. Sed ad habendum actum diligendi Deum super omnia referibile in ipsum, non impotentem reddat hominem quodcumque malum culpae: ut experientia testatur in habentibus charitatem, qui diligunt Deum super omnia & ut finem naturae, & ut finem beatitudinis, quia gratia perficit naturam: & tamen habent multa mala culpa, & in voluntate faciendi, puta dicendo mendacium officiosum, comessendo nimis, & huiusmodi. ¶ His praemissis ad dubium mori dicitur, quod licet homo in statu naturae corruptae, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibile in ipsum, quae tamen sunt in sua potestate, ut ratio probat non tamen potest diligere Deum super omnia sua simpliciter, quia non potest, non peccare, ac per hoc non potest non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia, sicut potest in statu naturae integre, in quo potest praefertur se ab omni peccato & consequenter quando tempus est exire in actum diligendi Deum super omnia simpliciter, quia nihil sui est referibile ad Deum.

¶ Ad confirmationem dicitur, quod non est eade ratio de isto actu & de aliis moralibus: cum quia iste actus est supremus omnium naturalium moralium (ut patet) quia respectu vltimi finis simpliciter, ac per hoc primi principij, reliquorumque actus sub isto sunt: maioris autem virtutis est posse in actum summum, quam in actus inferiores: unde & virtus vltimum potentius dicitur primo Caeli. Tum quia actus iste universitatem actuum humanorum bonae exigit, ut materiam, non partem aliquam, cum quicquid malum aliquod facit, impedimentum praestat sibi, ut non possit quando oportet reddere multitudinem quicquid malum aliquod facit, ipso facto reddit actum illum, & seipsum illud infectum, ut sit referibile in Deum, ut hinc patet per hoc non potest omnia a se dicta referre in Deum, ut vltimum finem quod faciat homo in natura integra,

ut in littera dicitur. Et sic patet veritas conclusionis quantum ad vtranque partem, scilicet quod integra natura hoc poterat, & quod corrupta non potest nisi adiutorio gratiae facilitatis in praesenti vita inchoatur per charitatem, vix quia nihil contra Dei dilectionem admittimus, & super omnia nostra non simpliciter, sed referibilia ipsi diligimus consummante autem in patria, in qua omnia simpliciter in Deum diliguntur, quia ipse erit omnia in omnibus.

¶ Ad dubitationem motam contra rationem litterae dicitur, quod modum esse opus conaturale, sed naturale potest summi dupliciter. Vno modo pro eo, quod fuit ex natura. Et sic faciendo naturae sufficeret ad inferendam primum partem conclusionis, scilicet quod natura integra potest, & sic accipit obiectum naturae. Sed quia tunc minor esset falsitas, quia diligere Deum super omnia appetitum rationalem (ut exponitur) non est nobis finis naturalis, ut fuit ex natura (ut patet) ideo alio modo sumitur naturale pro eo, quod est secundum naturam. Et sic diligere Deum super omnia non potest esse naturale, & sic sumitur a fine, in 2. 2. quod per seipsum, potest facere absque gratia. ergo homo potest legis praeccepta facere absque gratia.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum homo sine gratia per sua naturalia legem praeccepta implere possit.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit praeccepta legis implere. Dicit enim Apostolus ad Romanos, quod omnes gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt: sed illud quod naturaliter homo facit per seipsum, potest facere absque gratia. ergo homo potest legis praeccepta facere absque gratia.

¶ Præterea, Hieronymus dicit in expositione catholicae fidei, illos esse maledicendos, qui Deum praecipisse homini aliquid impossibile dicunt: sed impossibile est homini, quod per seipsum implere non potest. ergo homo potest implere omnia praeccepta legis per seipsum.

¶ Præterea, Inter omnia praeccepta legis maximum est illud, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ut patet Matthaei 22. sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia: ut supra dictum est. ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

¶ SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. de haeresibus, hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum: ut credant sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata.

¶ RESPONDEO dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter. Vno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iustitia, & fortia, & alia virtutis opera. & hoc modo homo in statu naturae integre potuit omnia mandata legis implere, alioquin homo non potuisset in statu isto non ex dictis patet.

In eodem tertio articulo discutendum esset an diligere Deum super omnia sit naturale homini, nisi in prima parte discussum fuisset. Verumtamen si quaeratur cuius virtutis moralis sit actus diligere Deum super omnia, dicendum est, quod iste actus fit ad alterum, cui non potest reddi aequalens, quod ad iustitiam spectat, cuius pars est pietas, quae parentibus quibus etiam non est reddere aequalens debetur redditus: religio, quae cultum Deo exhibet, &c.

¶ Super Quodammodo contemplantia Articuli quartum.

In articulo 109. q. dubium occurrit de conclusionibus & ratione eius. De conclusionibus quidem, quia falsa videtur, nam homo pro statu isto potest ex solis naturalibus solis, id est absque gratia cognoscere, quod Deus est naturaliter diligibilis super omnia ab homine: patet, & hoc cognitio potest consentire in actum diligendi Deum, ut finem naturalem universi, & omnium super omnia tanquam summum omnium bonorum, ad quo sunt omnia bona.

¶ Et confirmatur hoc, quia sicut potest homo in statu isto aliquid actum moraliter bonum facere, puta actum iustitiae, reddendo alteri homini quod illi debetur, potest reddere Deo hunc actum diligendi, & magnificandi ipsum super omnia, actus enim quiddam particularis est iste sub naturali bono, sicut & quilibet actus. ¶ De ratione autem quia melius terminus in littera est, quia diligere Deum super omnia

¶ Vtrum homo in statu naturae corruptae possit Deum ex solis naturalibus super omnia diligere.

In articulo 109. q. dubium occurrit de conclusionibus & ratione eius. De conclusionibus quidem, quia falsa videtur, nam homo pro statu isto potest ex solis naturalibus solis, id est absque gratia cognoscere, quod Deus est naturaliter diligibilis super omnia ab homine: patet, & hoc cognitio potest consentire in actum diligendi Deum, ut finem naturalem universi, & omnium super omnia tanquam summum omnium bonorum, ad quo sunt omnia bona.

¶ Et confirmatur hoc, quia sicut potest homo in statu isto aliquid actum moraliter bonum facere, puta actum iustitiae, reddendo alteri homini quod illi debetur, potest reddere Deo hunc actum diligendi, & magnificandi ipsum super omnia, actus enim quiddam particularis est iste sub naturali bono, sicut & quilibet actus.

¶ De ratione autem quia melius terminus in littera est, quia diligere Deum super omnia

ad substantiam operum, & quantum ad modum supernaturalium. Quodam autem non habentia vim mandati sine modo supernaturali. In primo genere sunt omnia precepta, quae implentur ex naturalibus facultatibus. Precepto autem secundum quod sunt, quae ex puris naturalibus sunt, nulli precepto facti sunt. Quodam autem naturalibus comparatur naturam gratiae necessitatem ad operandum, & precepta, quae

peccare cum nihil aliud sit peccare, quam transgredi divina mandata, sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operum, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant, & sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae potest homo implere abique gratia legis mandata. Vnde Aug. in lib. De correctione & gratia: cum dixisset quod sine gratia nullum proflus bonum homines faciunt, subdit, Non solum ut monstrante ipsa, quid faciendum sit sciatur, verum etiam ut praestante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt indigere in super in utroque statu auxilio Dei mouentis ad remota implenda, ut dictum est.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Aug. dicit in lib. de spiritu & littera, non mouetur quod naturaliter dixit eos quae legis sunt facere, hoc enim agit Spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauraret in nobis.

¶ Ad secundum dicendum, quod illud, quod possumus cum auxilio diuino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in 3. Ethic. quod per amicos possumus, & aliquid nos possumus, vnde Hiero. ibidem confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.

¶ Ad tertium dicendum, quod preceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impleretur, ut ex supradictis patet.

ARTICVLVS V.

¶ Virum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod homo possit mereri vitam aeternam sine gratia. Dicit enim Dominus Matthaei 19. Si vis ad vitam ingredi serua mandata: ex quo videtur quod ingredi in vitam aeternam, sit constitutum in hominis voluntate: sed id, quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus: ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam aeternam mereri.

¶ Preterea, Vita aeterna est merces, vel premium, quia hominibus redditur a Deo, secundum illud March. 5. Merces vestra multa est in caelis: sed merces vel premium redditur a Deo hominibus secundum opera eius, secundum illud Psalm. 61. Tu reddes unicuique secundum opera eius. cum igitur homo sit Dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam aeternam peruenire.

¶ Preterea, Vita aeterna est ultimus finis vitae humanae: sed qualibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum: ergo multo magis homo, qui est altioris naturae, per sua naturalia potest peruenire ad vitam aeternam abique aliqua gratia.

¶ Per sua naturalia implere divina precepta, praesupposita lege monstrante illa: opinatur etiam, quod homo eger gratia monstrante precepta, sed non faciente adimplere illa. Et contra hoc est determinatio huius articuli: ut auctoritas Augustini in corpore articuli allata testatur. Secundum hoc ergo dicendum, quod responso data ad tertium in littera extenditur ad omnia precepta virtutum theologiarum, quod etiam credere, sperare, diligere Deum, confiteri ipsum Iesum Christum, potest homo per sua naturalia quantum ad substantiam operum adimplere: & non inquantum implentur & spe, & fide, & charitate, Et quod hoc sit verum ex eo conuincere possumus

quod Gentilis edocuit fides, nolens esse Christianus, posset credere totam fidem esse veram, ut ecclesia tenet: constat enim quod talis nulla supernaturali gratia aditus crederet. Possit quoque idem sperare se fore beatum in caelo, quamuis inanis esset spes eius, sicut & fides. Sed propositum facti est de sufficientia ad substantiam operum: quam in haereticis quantum ad confessionem exteriorem, & actus interiores, & susceptionem sacramentorum exprimitur: actus fidei, spei, & charitatis quantum ad substantiam operum, & extra exteriorem, & extra sacramentalibus autem actibus facile dicitur, quia precepta dantur de actibus virtutum: & actus autem sacramentalis non sunt actus proprii, aut putati virtutum, sed potestatem supernaturalium facientium habentes bonos, sed potentes, ideo huiusmodi opera nullo modo posse hominem in statu naturae integrae, non obstant propolito, ubi de preceptis agitur.

¶ SED CONTRA est, quod Apostolus dicit ad Rom. 6. Gratia Dei, vita aeterna: quod ideo dicitur, sicut glossa ibidem dicit, ut intelligeremus Deum ad vitam aeternam pro sua miseratione nos perducere.

¶ RESPONDEO dicendum, quod actus perducens ad finem oportet esse finem proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principij actus. Et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem actuum, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtutis proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae.

¶ Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam. potest tamen facere opera perducenda ad bonum aliquod homini connaturale: sicut laborare in agro, bibere, manducare, & habere amicum, & alia huiusmodi, ut Aug. dicit in tertia responsione contra Pelagianos.

¶ AD PRIMVM ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae: sed sicut Aug. in eo lib. dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis praeparatur a Deo per gratiam.

¶ Ad secundum dicendum, quod sicut Glossa dicit. Rom. 6. super illud, Gratia Dei, vita aeterna. certum est vitam aeternam bonis operibus reddi: sed ipsa opera, quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent, cum etiam supra dictum sit, quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

¶ Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. natura autem humana ex hoc ipso, quod nobilior est, potest ad altiorum finem perducere, saltem auxilio gratiae, ad quod inferiores naturae nullo modo perungere possunt: sicut homo est melius dispositus ad sanitatem quam aliquibus auxiliis medicinarum potest sanitatem consequi: quam ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit in 2. De celo.

ARTICVLVS VI.

¶ Virum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum abique exteriori auxilio gratiae.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum abique exteriori auxilio gratiae. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est. Sed Zacharia dicitur. Couertimini ad me, & ego couertar ad vos.

¶ In articulo quinto quatuordecim dicenda essent, relicto pro questione vltima in articulo primo, de merito: & articulo secundo, de necessitate gratiae respectu meriti ad vitam aeternam. In cognito namque merito, non plene quatuordecim.

¶ In articulo sexto centesimae nonae questionis dubium occurrat ex Durando in 1. articulo vltimo duplex. Alterum contra conclusionem: alterum contra rationem in littera allatam. Contra conclusionem quidem quia homo potest abique speciali Dei adiutorio per sua naturalia operari opus moraliter bonum, ergo potest praeparare se ad gratiam. Antecedens patet ex dictis. Consequentia probatur: quia bonum morale habet immediatum ordinem ad bonum gratiae: & per hoc est praeparatorium ad gratiam. Et augetur hoc dubium, quia Auctor etiam in secundo sententiae, distinctio, vltima octaua, articulo 4. idem sentit dum

dum exprole vult, quod homo faciendo quod in se est praeparat se ad gratiam ut patet ibi.

¶ Nam solus primi agentis sit ad vltimum finem praeparare.

¶ Contra rationem vero, quia propositio, solus primi agentis est praeparare ad vltimum finem, est falsa: quoniam licet perducere ad vltimum finem sit ipsius solus, disponere tamen ad illum potest esse inferioris agentis, quod probatur ex hoc, quod in generatione hominis, licet solus Deus producat animam, non tamen virtute propria disponit materiam ad animam. Et sic est in proposito, quod licet solus Deus dei gratiam, homo tamen disponere se potest ad gratiam virtute propria.

¶ Ad hoc autem dicendum scito, quod ratio litterae ex parte notis quodam modo procedit. Nam secundum ordinem finium si ordo agendum, clarum est: ex eo, quod omne agens agit propter finem: & constat quod in finem proprium alicuius agentis tendere nihil potest nisi propter ipsum agentis: sicut nec alia propria alicui conuenire potest alteri nisi propter illud, cui primo conuenit. Id enim primo alicui conuenit, quod sibi non per aliud & alius quibuslibet: propter ipsum conuenit. Quo fit ut tendere in finem vltimum, ita sit proprium primi agentis sibi, quod non per aliud, ceteris vero propter ipsum conueniat in quocumque ordine, sive tendat ut agentia, sive ut patientia. Vnde & in littera manifestatur hoc de victoria, in quam tendit miles, non nisi motus a duce propter quod multo magis disponens ipsum patet ad finem vltimum, oportet moueri a primo agente. Sed quod multos salit, est: quia non distinguat inter disponere seu praeparare ad finem formaliter & materialiter. Disponere ad victoriam formaliter est pugnare cum intentione operandi ad victoriam, disponere materialiter ad victoriam est pugnare tunc. Inter militem autem pugnare cum illa intentione manifesta est differentia, quod ille non intendit finem vltimum, quamuis pugnare sua ab alio ordinatur ad hoc: intendit autem ad finem vltimum respectu: & propterea ille pugnatur, ut mouens motum a primo duce vel ut motum tantum. De motu intentionis de quo est sermo loquendo ad propositum descendendo, dicitur, quod illa propositio, Solus primi agentis est tendere in finem vltimum, est verissima formaliter intellecta de tendentia in illum: quoniam nulla materia, nullum disponens, nullum adiuvans tendit in illum finem nisi ex primi agentis motione, cui conuenit praetendere in illum.

¶ Allata autem in littera de natura disponente ad animam intellectum, peccat in hoc quod non animaduertit quod nunquam natura disponeret vltima dispositione ad animam intellectum, nisi ageret in virtute animae intellectus: hominis generantis agit enim virtute naturae humanae cuius essentialis & principalior pars est anima intellectus: ac per hoc in virtute agit primi agentis, quo solo est anima intellectus.

¶ Ad obiecta contra conclusionem dicitur, quod facere opus moraliter bonum etiam in omnibus humanis actibus, non est propinqua praeparatio ad gratiam sed oportet addere, quod fiat cum conversione ad Deum, ut finem supernaturalem

¶ SED CONTRA est, quod dicitur Io. sexto. Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum. si autem homo se ipsum praeparare posset, non oportet, quod ab alio traheretur. ergo homo non potest se ad gratiam praeparare abique auxilio gratiae.

¶ RESPONDEO dicendum, quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum. Vna quidem, qua praeparatur ab bene operandum, & ad Deum fruendum. & talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorij, ut dictum est. Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. ad hoc autem, quod praeparat se homo ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima: quia sic procederet in infinitum: sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam mouentis, sine inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio diuino, ut supra dictum est. Quod autem ad hoc indigemus auxilio Dei mouentis, manifestum est. Necessario enim cum omne agens agit propter finem, quod omnis causa conuertatur suos effectus ad finem suum. & ideo cum secundum ordinem agentium, sine mouentiu sit ordo finiu, necesse est quod ad vltimum finem conuertatur homo per motionem primi mouentis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum mouentium: sicut animus militis conuertitur ad quatuordecim victoriam

¶ In articulo quinto quatuordecim dicenda essent, relicto pro questione vltima in articulo primo, de merito: & articulo secundo, de necessitate gratiae respectu meriti ad vitam aeternam. In cognito namque merito, non plene quatuordecim.

¶ In articulo sexto centesimae nonae questionis dubium occurrat ex Durando in 1. articulo vltimo duplex. Alterum contra conclusionem: alterum contra rationem in littera allatam. Contra conclusionem quidem quia homo potest abique speciali Dei adiutorio per sua naturalia operari opus moraliter bonum, ergo potest praeparare se ad gratiam. Antecedens patet ex dictis. Consequentia probatur: quia bonum morale habet immediatum ordinem ad bonum gratiae: & per hoc est praeparatorium ad gratiam. Et augetur hoc dubium, quia Auctor etiam in secundo sententiae, distinctio, vltima octaua, articulo 4. idem sentit dum

¶ In articulo quinto quatuordecim dicenda essent, relicto pro questione vltima in articulo primo, de merito: & articulo secundo, de necessitate gratiae respectu meriti ad vitam aeternam. In cognito namque merito, non plene quatuordecim.

¶ In articulo sexto centesimae nonae questionis dubium occurrat ex Durando in 1. articulo vltimo duplex. Alterum contra conclusionem: alterum contra rationem in littera allatam. Contra conclusionem quidem quia homo potest abique speciali Dei adiutorio per sua naturalia operari opus moraliter bonum, ergo potest praeparare se ad gratiam. Antecedens patet ex dictis. Consequentia probatur: quia bonum morale habet immediatum ordinem ad bonum gratiae: & per hoc est praeparatorium ad gratiam. Et augetur hoc dubium, quia Auctor etiam in secundo sententiae, distinctio, vltima octaua, articulo 4. idem sentit dum

¶ In articulo quinto quatuordecim dicenda essent, relicto pro questione vltima in articulo primo, de merito: & articulo secundo, de necessitate gratiae respectu meriti ad vitam aeternam. In cognito namque merito, non plene quatuordecim.

lem: quoniam praeparatio ad gratiam inchoatio est intentionis creaturae respectu beatitudinis supernaturalis. Et quoniam ad vltimum agens spectat intendere in vltimum finem, sine speciali adiutorio Dei nulla creatura rationalis potest praeparare se ad Dei gratiam, quae est specialis vltimus finis, ut conuincit specialis & supernaturalis ad Deum.

¶ Ad probationem autem dicitur, quod licet inter opus morale & opus gratiae sit immediatus ordo: non tamen est immediatus ordo inter opus naturale, & tale opus gratiae, scilicet donum habituale gratiae gratum. c. 4. p. 1. in distinctio media a ter. prim. c. 2. siquod opus prae, sed med. c. 2. licet conuincit ad Deum: quae in sol termino est meritoria, vtpote gratia informata: ut sic etiam nullum consummationem opus inueniat medium inter opus gratiae meritorium & morale.

¶ Nec obstat his quod communiter dicitur, quod homo faciendo quod in se est, disponit se ad gratiam: quoniam hoc intelligitur de dispositione, & praeparatione non simpliciter, sed quantum est ex parte sua. Et foris de dispositione simpliciter accipiendo, intelligitur ut faciat quod in se est, motus specialiter a Deo obsequio: scilicet motio diuinae in responso: ad secundum Auctorem hic dicit, dicta sua in secundo sententiarum ad meliorem sensum reducens declarando & addendo.

¶ In responsione ad secundum, dubium occurrit quia Auctor in quatuor laborat videtur in intera conclusio defendenda est de speciali adiutorio Dei necessario ad praeparationem gratiae, auctoritas vero inducitur ex totius decimo quinto, sine me nihil potestis facere, de communi operatione Dei quae omnia ab ipso sicut a primo agente pendunt, concludit non est igitur efficax processu ille.

¶ Ad hoc dicitur, quod nulla est equiuocatio, sed intentio conclusio optime defenditur: quoniam auctoritas illa non est limitanda ad communem influxum tantum, sed est vniuersaliter, ut sonat, intelligenda, ut proportionatiter distribuenda. Ita quod quemadmodum nihil natura sine Deo, ut principium naturae, ita nihil gratiae sine eo, ut principium gratiae, quod in se est, ita quod in se est dicitur, hoc est in potestate hominis secundum quod est motus a Deo.

¶ Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua praeparatio: quia omnis forma requiritur suscipibile dispositus: sed hoc, quod homo mouetur a Deo, non praerogit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primus mouens, vnde non oportet abire in infinitum.

¶ Ad quartum dicendum, quod hominis est praeparare animam: quia hoc facit per liberum arbitrium: sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei mouentis, & ad se attrahentis, ut dictum est.

ARTICVLVS VII.

¶ Virum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Illud enim quod praerogitur ad gratiam, fit sine

¶ In articulo quinto quatuordecim dicenda essent, relicto pro questione vltima in articulo primo, de merito: & articulo secundo, de necessitate gratiae respectu meriti ad vitam aeternam. In cognito namque merito, non plene quatuordecim.

¶ In articulo sexto centesimae nonae questionis dubium occurrat ex Durando in 1. articulo vltimo duplex. Alterum contra conclusionem: alterum contra rationem in littera allatam. Contra conclusionem quidem quia homo potest abique speciali Dei adiutorio per sua naturalia operari opus moraliter bonum, ergo potest praeparare se ad gratiam. Antecedens patet ex dictis. Consequentia probatur: quia bonum morale habet immediatum ordinem ad bonum gratiae: & per hoc est praeparatorium ad gratiam. Et augetur hoc dubium, quia Auctor etiam in secundo sententiae, distinctio, vltima octaua, articulo 4. idem sentit dum

¶ In articulo quinto quatuordecim dicenda essent, relicto pro questione vltima in articulo primo, de merito: & articulo secundo, de necessitate gratiae respectu meriti ad vitam aeternam. In cognito namque merito, non plene quatuordecim.

in littera, quod scilicet homo per solam gratiam non potest operari bona operanda, & vitare mala vitanda ad hoc eget specialia auxilio Dei vitare gratiam. Et ratio licet est quia gratia non dat quicquid opus est ad hoc duo: nam elinquitur carnis infirmitas & intellectus obicitur quibus nisi spectat Dei auxilio subueniatur, inter tot occurrentia infirmitas carnis & obicitur intellectus ad obicitur liberum arbitrium ad gratiam, tollendo visum gratia, & trahendo ad infirmitas carnis: & expedientiam infirmitas visus. Cum quo tamé fiat, quod homo ex sola gratia potest ipsa gratia vitare bene faciendo, & mala vitando: nunc ad hoc.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratia ad perseverandum.

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratia ad perseverandum. Perseuerantia enim est aliquid minus virtutis, sicut & continentia, vt patet per Philosophum in 7. Ethic. Sed homo non indigeat auxilio gratia ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratia ad habendum perseverantiam.

¶ Præterea, Omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur. Sicut Apollolus dicit ad Ro. 6. Plus retributum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit, vnde posset perseverare: ergo multo magis nobis retribuitur per gratiam Christi vt perseverare possimus: & ita homo non indiget gratia ad perseverandū.

¶ SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in libro de perseverantia. Cur perseverantia ponitur a Deo, si non datur a Deo, an & ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur, nō ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate? Sed perseverantia petitur etiam ab illis, qui sunt per gratiam sanctificati: quod intelligitur cum dicimus, Sanctificetur nomen tuum: vt ibidem Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget, vt ei perseverantia a Deo detur.

¶ RESPONDEO dicendum, quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne remoueat ab eo quod est secundum virtutem per tristitias irruentes, vt sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias & delectationes, vt Philosophus dicit in 7. Ethicor.

¶ Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono vsque in finem. Et vtroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut & continentia & ceteræ virtutes.

¶ Alio modo dicitur perseverantia cōtinuatio quædam boni vsque ad finem vite. Et ad talem perseverantiam habendam, homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed diuino auxilio ipsum dirigente & protegente contra tentationū impulsus, sicut ex præcedenti questione apparet. Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiā, necesse habet a Deo

postquam reliquitur per idem enim ignis calefacit, & fugat frigus, & graue de- fectum & restitit ascensui, & fortis pugnat pro libertate, & restitit seruituti. Ad hoc dicitur, quod quodcumque visus seu operatio potentia alicuius alium de pendet, quā ex potentia, tunc ex sola potentia non potest inferri visus seu operatio illius in actu exercito. Verbi gratia, potentia visiva habet pro proprio actu suo videre, quod dependet & ab obiecto & lumine: & propterea non potest ex hoc solo, quod homo habet potentia visivam, inferri, ergo ex sola potentia visiva potest videre quoniam sine extrinseco lumine nunquā exibat in

actum. Potentia ergo exigens aliquid extrinsecum ad executionem suam actus, non sufficit sola ad proprium actum: vnde quemadmodum flant hæc duo simul, Homo habet potentiam, quia potest videre: & Homo potest non ex sola potentia visiva videre: ita in proposito: quia gratia est, quia homo est potens elicere operationem bonam, & resistere impulsibus tentationum: & continentia in hoc quod est perseverare: ideo homo donatus dicitur dono, quo ea potest. Sed quia gratia non potest exercere hos actus simpliciter, quando oportet, vbi oportet, &c. quāvis possit ad horam sine fatigat carnis ministrare ei, & lumine intellectu cooperari eidem: quorum opposita substantia arbitrium ad visum gratia sine extrinseco lumine & opere (altera propter obicitur intellectui, altera propter obicitur intellectui) ideo dicitur quod ex sola gratia sine speciali auxilio non potest in hac simplicitate, & esse simile, si ponamus hominem infirmum, sed tunc vires nullas habet intellectus: tunc enim homo intellectus vt principio intelligendi gratiam habituato est potest intelligere, & prout error.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantia, sicut & secunda obiectio procedit de secundo. Vnde patet solutio ad secundū. Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in libro de natura & gratia, homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset: autē accepit, vt perseveraret: sic autē per gratia Christi multi accipiunt & donum gratie quo perseverare possunt, & virtus eis datur, quod perseverent. Et sic donum Christi est maius quā delictum Adæ. Et tamē facilius homo per gratia donū perseverare poterat in statu innocentie, in quo nulla erat rebellio carnis ad Spiritum, quā nūc possumus, quādo reparatio gratie Christi est inchoata quantum ad mentem, non dū tamen est consummata quantum ad carnem: quod erit in patria: vbi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

¶ QVÆSTIO CENTESIMA DE GRATIA ESSENTIA, in quatuor articulis divisā.

EINDE considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam.

¶ Et circa hoc quaruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum gratia ponat aliquid in anima.

¶ Secundo, vtrum gratia sit qualitas.

¶ Tertio, vtrum gratia differat a virtute infusa.

¶ Quarto, de subiecto gratie.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum gratia ponat aliquid in anima.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: vnde dicitur Gen. 39. quod Dominus dedit Ioseph gratiam in conspectu principis carceris. Sed per hoc, quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo, qui gratiam alterius habet, sed in eo cuius gratiam habet ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc, quod homo habet gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio diuina.

¶ Præterea, Sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam: vnde dicitur Deut. 30. ipse est vita tua. Sed anima vivificat corpus immediate: ergo etiam nihil cadit medium inter Deum & animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

¶ Præterea, Ad Ro. 1. super illud, Gratia vobis & pax: dicit glossa. Gratia, id est remissio peccatorum. Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum secundum illud Psal. 31. Beatus vir, cui non imputantur Dominus peccata: ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

tandum occurrit. Notetur tamen radix conclusionis primi articuli in responsione ad primum, quod scilicet gratia tam Dei, quā hominis ponit aliquid in grato licet differenter. Et redeamus ad nosmetipsos in contemplatione secundum articuli insipientes, si has qualitates habemus quibus prompte mouemur ad diuina aternæque bona. Linguam quoque ex response ad rectum discere cohibere, ne dicas gratiam annihilari, quum homo perdit eam: quia nec fit, nec corrumpitur, nec creatur, nec annihilatur (vt in littera dicitur) sed secundum ipsam homo creatur in tali esse.

¶ SED CONTRA. Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ: vnde Augustinus dicit in libro de natura & gratia. Prævaricatorum legis diuine lux deserit veritatis, quæ delectus vtique fit cæcus. Ergo gratia ponit aliquid in anima.

¶ RESPONDEO dicendum, quod secundum communem modum loquendi, tripliciter gratia accipi consuevit. Vno modo pro dilectione alicuius: sicut consueuimus dicere, quod iste miles habet gratiam regis, id est rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consueuimus dicere, Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficij gratis dati: secundum quod dicimus agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quod aliquis habet alium gratum procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio confurgit. Quantum igitur ad duo vltima, manifestum est, quod gratia aliquid ponit in eo, qui gratiam accipit. Primo qui dem ipsum donum gratis datum, secundum huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei, & gratiam hominis: quia enim bonum creature provenit ex voluntate diuina: ideo ex dilectione Dei, quæ vult creature bonum, profuit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis mouetur ex bono præexistente in rebus: & inde est, quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam, vel in parte, vel toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectionis eterne coeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Vna quidem communis, secundum quam diligit omnia, quæ sunt, vt dicitur Sapientia. 11. secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem diuini boni. & secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc, quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quidam supernaturalis in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio: secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis in quantum Deus ex aritro, & non ex meritis aliquos prædestinavit, siue elegit. Dicitur enim ad Ephes. 1. Prædestinavit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriæ gratiæ suæ.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod etiam in hoc, quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo esse aliquid, quod fit homini gratum sicut & in hoc, quod dicitur aliquis gratiam Dei habere. Sed tamen differenter. Nam illud, quod est homini gratum, in alio homine præsupponitur eius dilectioni: causatur autem ex dilectione diuina, quod est in homine Deo gratum: vt dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis: sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem & materiam, non cadit aliquod medium: quia forma per seipsum informat materiam, vel subiectum. Sed agens informat subiectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materia.

¶ Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum gratia sit qualitas animæ.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum: quia actio qualitatibus non est absque actione subiecti: & sic oporteret, quod subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, iustificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

¶ Præterea, Substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ: multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit: vt supra dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

¶ Præterea, Nulla qualitas remanet, postquam definit esse in subiecto. Sed gratia remanet, non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: vnde & dicitur noua creatura ad Gal. 6. ergo gratia non est qualitas.

¶ SED CONTRA est, quod facere illud Psal. vt exhilarer faciem in oleo, dicit glossa, quod gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. Sed nitor animæ est quædam qualitas sicut & pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

¶ RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, in eo, qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratia Dei voluntatis. Dictum est autē supra, quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuuatur. Vno modo in quantum anima hominis mouetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine nō est qualitas, sed motus quicquam animæ, actus enim mouentis in motu est motus, vt dicitur in 3. Phys. Alio modo adiuuatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia nō est conueniens, quod Deus minus provideat his, quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quā creaturis, quæ diligit ad bonū naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic provideat, vt non solum moueat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas, & virtutes quædam, quæ sunt principia actuum, vt secundum seipsas inclinatur ad huiusmodi motus. Et sic motus, quibus a Deo non mouentur, sunt creaturis connaturales & faciles, secundum illud Sap. 8. Et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis, quos mouet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suauiter & prompte ab ipso moueantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratia qualitas quæda est.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod gratia secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis: sicut albedo facit album, & iustitia iustum.

¶ Ad secundum dicendum, quod omnis substantia, vel est ipsa natura rei, cuius est substantia, vel est pars naturæ: secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse, quod sit substantia, aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim, quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante diuinam bonitatem, vt de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat diuinam bonitatem, ipsa participatio diuinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo, habet esse in anima, quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior, quam natura animæ, in quantum est expressio vel participatio diuinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

¶ Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Boetius, accidentis esse est ineffe. Vnde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est, vnde & magis dicitur esse entis, quā ens, vt dicitur in 11. Meta. Et quia ens est fieri vel corrumpi, cuius est esse ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit neque corrumpitur: sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectū incipit, vel definit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creati, ex eo quod homines secundum ipsam creatur, id est in nouo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis secundum illud ad Ephes. 2. Creati in Christo Iesu in operibus bonis.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

¶ AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus dicit in libro Retractionum, Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratia nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiā pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infra patebit.

Contra conclusionem triplex motus affert. Primo quia quicunque ex-
cellens a tribuitur gratia, attribuitur charitati, & eadem ergo gratia & cha-
ritas sunt idem. Assumptum patet tripliciter. Primo in hoc, quod utraque di-
uidit formaliter in quatuor inter filios regni & hereditatis. Secundo in hoc, quod
utrumque est forma virtutum, & non potest esse informis. Tercio in hoc, quod
utrumque coniungitur illi-
mo finis effectus con-
ditiōis, quia potest esse
in via. Secundo, quia si
ponatur distinctio, alte-
ra superflua. Probatur
quia reliqua sufficiunt. Ter-
tio, quia eodem habitu
quo spiritus sanctus in-
habitat animam, volun-
tas inclinatur in suum
actum meritorium, & con-
sequenter non sic autem
est de habitu fidei & spei
propter eorum imper-
fectionem.

SED CONTRA. Si gratia est
virtus, maxime videtur quod sit aliqua
trium theologiarum virtutum. Sed gra-
tia non est fides, vel spes: quia haec pos-
sunt esse sine gratia gratum faciente; neque
etiam charitas: quia gratia praevenerit chari-
tatem, ut Augustinus dicit in lib. de praede-
stinatione sanctorum. Ergo gratia non est
virtus.

RESPONDEO dicendum,
quod quidem posuerunt idem esse gra-
tiam & virtutem secundum essentiam, sed
differre solum secundum rationem, ut gra-
tia dicatur secundum quod facit homi-
nem Deo gratum, vel secundum quod gra-
tis datur, virtus autem secundum quod
perficit ad bene operandum. Et hoc videtur
sensisse magister in secundo Sentent. deci-
mosesto. Sed si quis recte consideret ratio-
nem virtutis, hoc stare non potest: quia, ut
Philosophus dicit in septimo. Physic. virtus
est quaedam dispositio perfecti: dico autem
perfectum, quod est dispositum secundum
naturam. Ex quo patet, quod virtus uni-
cuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam
naturam praexistentem: quando scilicet uti-
numquodque sit est dispositum, secundum
quod congruit suae naturae. Manifestum est
autem, quod virtutes acquisite per actus
humanos, de quibus supra dictum est, sunt
dispositiones, quibus homo convenienter
disponitur in ordine ad naturam, qua ho-
mo est. Virtutes autem infusae disponunt
hominem altiori modo, & ad altiorem fi-
nem: unde etiam oportet, quod in ordine
ad aliquam altiore naturam, hoc est in
ordine ad naturam divinam participatam,
quae dicitur lumen gratiae secundum quod
dicitur 2. Petri. 1. Maxima & pretiosa vobis
promissa donavit, ut per hoc efficiamini
divinae confortes naturae: & secundum ac-
ceptionem huiusmodi naturae dicitur re-
generari in filios Dei. Sicut igitur lumen
naturale rationis est aliquid praeter virtutes
acquisitas, quae dicitur in ordine ad ipsum
lumen naturale, ita etiam ipsum lumen gra-
tiae, quod est participatio divinae naturae,
est aliquid praeter virtutes infusas, quae a
lumine illo derivantur, & ad illud lumen
ordinantur. Unde Apostolus dicit ad Ephes.
quinto. Eratis aliquando tenebrae, nunc au-
tem lux in Domino, ut filij lucis ambulate.
Sicut enim virtutes acquisite perficiunt
hominem ad ambulandum secundum quod
congruit lumini naturali rationis, ita vir-
tutes infusae perficiunt hominem ad am-
bulandum secundum quod congruit lumi-
ni gratiae.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod Augustinus nominat fidem per dilec-
tionem operantem gratiam, quia actus fi-
dei per dilectionem operantis est primus
actus, in quo gratia gratum faciens mani-
festatur.

AD SECUNDVM dicendum, quod bonum po-
tuit in distinctione virtutis dicitur secun-
dum convenientiam ad aliquam naturam

quae est potentia, vel impotentia natu-
ralis: quia gratia est supra naturam, &
non se habent ad bonum & malum, si-
cut potentia naturalis: ergo relinquitur,
quod sit in prima specie, quae est habi-
tus vel dispositio. Habitus autem men-
tis sunt virtutes: quia etiam ipsa scien-
tia quodammodo est virtus, ut supra di-
ctum est. Ergo gratia est idem quod vir-
tus.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod Augustinus nominat fidem per dilec-
tionem operantem gratiam, quia actus fi-
dei per dilectionem operantis est primus
actus, in quo gratia gratum faciens mani-
festatur.

AD SECUNDVM dicendum, quod bonum po-
tuit in distinctione virtutis dicitur secun-
dum convenientiam ad aliquam naturam

quae est potentia, vel impotentia natu-
ralis: quia gratia est supra naturam, &
non se habent ad bonum & malum, si-
cut potentia naturalis: ergo relinquitur,
quod sit in prima specie, quae est habi-
tus vel dispositio. Habitus autem men-
tis sunt virtutes: quia etiam ipsa scien-
tia quodammodo est virtus, ut supra di-
ctum est. Ergo gratia est idem quod vir-
tus.

ritas ut proximum operandi principium, illa ut primum.
Et ex hoc patet responsum ad secundum, quod necesse superfluit, & altera sine
reliqua non sufficit: oportet enim & primum & proximum principium ha-
bere naturam & potentiam, lumen & virtutes.

Et per idem soluitur tertium motum, nam licet habitus quo spiritus inha-
bitat animam, inclinet
voluntatem ad meren-
dum, ut prima ratio me-
riti non tamen exequi-
tur hoc per se ipsum in-
mediate, sed mediante
habitu charitatis, quo
formaliter voluntas in-
clinatur: gratia autem
radicaliter tantum.

ARTICVLVS IIIII.
De gratia sit in essentia anima sicut in sub-
iecto, an in aliqua potentia.

AD QVARTVM sic proce-
ditur. Videtur quod gratia non sit
in essentia animae sicut in sub-
iecto sed in aliqua potentia.
Dicit enim Augustinus in Hy-
ponosticon, quod gratia comparatur ad vo-
luntatem sive ad liberum arbitrium sicut
seffor ad equum. Sed voluntas sive liberum
arbitrium est potentia quaedam: ut in pri-
mo dictum est. Ergo gratia est in potentia
animae sicut in subiecto.

Præterea. Ex gratia incipiunt merita ho-
minis: ut Augustinus dicit de merito consistit in
actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo
videtur, quod gratia sit perfectio alicuius
potentiae animae.

Præterea. Si essentia animae sit proprium
subiectum gratiae, oportet quod anima, in-
quantum habet essentiam, sit capax gratiae.
Sed hoc est falsum: quia sic sequeretur quod
omnis anima esset gratiae capax. Non ergo
essentia animae est proprium subiectum
gratiae.

Præterea. Essentia animae est prior poten-
tiis eius. Prius autem potest intelligi sine
posteriori: ergo sequetur, quod gratia pos-
sit intelligi in anima nulla parte vel poten-
tia animae intellecta, scilicet, neque volun-
tate, neque intellectu, neque aliquo huius-
modi: quod est inconueniens.

SED CONTRA est, quod gratia
regeneratur in filios Dei. Sed generatio
per prius terminatur ad essentiam, quam
ad potentias. Ergo gratia per prius est in
essentia animae, quam in potentiis.

RESPONDEO dicendum, quod
ista questio ex praecedenti dependet. Si enim
gratia sit idem quod virtus, necesse est quod
sit in potentia animae sicut in subiecto: nam
potentia animae est proprium subiectum
virtutis, ut supra dictum est. Si autem gra-
tia differat a virtute non potest dici, quod
potentia animae sit gratiae subiectum: quia
omnis perfectio potentiae animae habet ra-
tionem virtutis, ut supra dictum est. Unde
relinquitur, quod gratia sicut est prius vir-
tute, ita habeat subiectum prius potentiis
animae, ita scilicet quod sit in essentia ani-
mae. Sicut enim per potentiam intellectu-
alem homo participat cognitionem divi-
nam per virtutem fidei, & secundum po-
tentiam voluntatis amorem divinum per
virtutem charitatis: ita etiam per naturam
animae participat secundum quandam simi-
litudinem naturam divinam per quandam
regenerationem, sive recreationem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
sicut ab essentia animae effluunt eius poten-
tiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab
ipsa gratia effluunt virtutes in potentiis ani-
mae, per quas potentiae moventur ad actus.
Et secundum hoc gratia comparatur ad vo-
luntatem, ut movent ad motum, quae est
comparatio sefforis ad equum: non autem

ad motum illam. Philosophus in 6.
Ethico. Omnis autem
habitus est in potentia
quia operantis virtutis
est in potentia animae
sicut in subiecto. Et
ad hoc patet, quia
habitus est in potentia
animae sicut in sub-
iecto. Et ad hoc patet,
quia habitus est in po-
tentia animae sicut in
subiecto. Et ad hoc
patet, quia habitus est
in potentia animae
sicut in subiecto.

secundum illam. Philosophus in 6.
Ethico. Omnis autem
habitus est in potentia
quia operantis virtutis
est in potentia animae
sicut in subiecto. Et
ad hoc patet, quia
habitus est in po-
tentia animae sicut in
subiecto. Et ad hoc
patet, quia habitus est
in potentia animae
sicut in subiecto.

AD PRIMUM ergo dicendum,
quod Augustinus nominat fidem per dilec-
tionem operantem gratiam, quia actus fi-
dei per dilectionem operantis est primus
actus, in quo gratia gratum faciens mani-
festatur.

AD SECUNDVM dicendum, quod bonum po-
tuit in distinctione virtutis dicitur secun-
dum convenientiam ad aliquam naturam

quae est potentia, vel impotentia natu-
ralis: quia gratia est supra naturam, &
non se habent ad bonum & malum, si-
cut potentia naturalis: ergo relinquitur,
quod sit in prima specie, quae est habi-
tus vel dispositio. Habitus autem men-
tis sunt virtutes: quia etiam ipsa scien-
tia quodammodo est virtus, ut supra di-
ctum est. Ergo gratia est idem quod vir-
tus.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod Augustinus nominat fidem per dilec-
tionem operantem gratiam, quia actus fi-
dei per dilectionem operantis est primus
actus, in quo gratia gratum faciens mani-
festatur.

AD SECUNDVM dicendum, quod bonum po-
tuit in distinctione virtutis dicitur secun-
dum convenientiam ad aliquam naturam

quae est potentia, vel impotentia natu-
ralis: quia gratia est supra naturam, &
non se habent ad bonum & malum, si-
cut potentia naturalis: ergo relinquitur,
quod sit in prima specie, quae est habi-
tus vel dispositio. Habitus autem men-
tis sunt virtutes: quia etiam ipsa scien-
tia quodammodo est virtus, ut supra di-
ctum est. Ergo gratia est idem quod vir-
tus.

AD PRIMVM ergo dicendum,
quod Augustinus nominat fidem per dilec-
tionem operantem gratiam, quia actus fi-
dei per dilectionem operantis est primus
actus, in quo gratia gratum faciens mani-
festatur.

AD SECUNDVM dicendum, quod bonum po-
tuit in distinctione virtutis dicitur secun-
dum convenientiam ad aliquam naturam

quae est potentia, vel impotentia natu-
ralis: quia gratia est supra naturam, &
non se habent ad bonum & malum, si-
cut potentia naturalis: ergo relinquitur,
quod sit in prima specie, quae est habi-
tus vel dispositio. Habitus autem men-
tis sunt virtutes: quia etiam ipsa scien-
tia quodammodo est virtus, ut supra di-
ctum est. Ergo gratia est idem quod vir-
tus.

quae est potentia, vel impotentia natu-
ralis: quia gratia est supra naturam, &
non se habent ad bonum & malum, si-
cut potentia naturalis: ergo relinquitur,
quod sit in prima specie, quae est habi-
tus vel dispositio. Habitus autem men-
tis sunt virtutes: quia etiam ipsa scien-
tia quodammodo est virtus, ut supra di-
ctum est. Ergo gratia est idem quod vir-
tus.

iam non ex operibus, alioquin gratia iam
non est gratia. potest ergo distinguere gratia,
quae vel habet vnum tantum, vel vnum;

RESPONDEO dicendum, quod
sicut Apostolus dicit ad Rom. 13. Quia a Deo
sunt ordinata sunt. In hoc autem ordo re-
rum consistit, quod quaedam per alia in
Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in lib. Cal-
hieria. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur
ut homo reducat in Deum, ordine quodam
hoc agitur, ut scilicet quidam per alia
in Deum reducuntur. Secundum hoc
igitur duplex est gratia. Vna quidem per
quam ipse homo Deo coniungitur, quae
vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per
quam vnus homo cooperatur alteri ad hoc,
quod ad Deum reducatur. Huiusmodi au-
tem donum vocatur gratia gratis data: quia
supra facultatem naturae & supra meritum
personae homini conceditur. Sed quia non
datur ad hoc, ut homo ipse per eam iustifi-
cetur, sed potius ut ad iustificationem alte-
rius cooperetur, ideo non vocatur gratum
faciens. Et de hac dicit Apostolus ad Cor. 12.
Vnicuique datur manifestatio spiritus ad
utilitatem, scilicet aliorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
gratia non dicitur facere gratum effectum
sed formaliter, scilicet quia per hanc homo
iustificatur & dignus efficitur vocari Deo
gratum secundum quod dicitur ad Coloss. 3.
Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum
in lumine.

AD SECUNDVM dicendum, quod gratia se-
cundum quod gratis datur, excludit ratio-
nem debiti. Potest autem intelligi duplex
debitum. Vnum quidem ex merito proue-
niens quod refertur ad personam, cuius est
agere meritoria opera secundum illud ad
Rom. 4. Et qui operatur, merces imputatur
secundum debitum, non secundum gratia-
m. Aliud est debitum secundum condi-
tionem naturae: puta si dicamus debitum
esse homini, quod habeat rationem, & alia
quae ad humanam pertinet naturam: Nen-
tro autem modo dicitur debitum propter
hoc, quod Deus creatura obligetur, sed
potius in quantum creatura debet subici
Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur.

Quae quidem est, ut talis naturalis con-
ditiones vel proprietates habeat, & quod
alia operans talia consequatur. Lona igitur
naturalia carent primo debito: non au-
tem carent secundo debito, sed dona su-
pernaturalia viroque debito carent: &
ideo specialius sibi nomen gratiae vendi-
cant.

AD TERTIVM dicendum, quod gratia gra-
tum faciens addit aliquid super rationem
gratiae pertinentem: quia scilicet hominem gra-
tum facit Deo. & ideo gratia gratis data,
quae hoc non facit, retinet sibi nomen
commune, sicut in pluribus aliis contin-
git. Et sic opponitur duae partes divi-
sionis, sicut Gratum faciens, & Non faciens
gratum.

ARTICVLVS II.
De gratia communiter dividatur per ope-
rantem & cooperantem.

AD SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur, quod gratia inco-
uenienter dividatur per operan-
tem & cooperantem. Gratia eni-
am accidens quod est: ut supra dictum est.
Sed accidens non potest agere in subie-
cto. ergo nulla gratia debet dici ope-
rans.

Præterea. Si gratia aliquid operetur in no-
bis, maxime operatur in nobis iustificatio-
Prima secundum S. Thom.

gratiae primo per hoc
quod est in potentia
animae sicut in sub-
iecto. Et ad hoc
patet, quia habitus est
in potentia animae
sicut in subiecto.

gratiae primo per hoc
quod est in potentia
animae sicut in sub-
iecto. Et ad hoc
patet, quia habitus est
in potentia animae
sicut in subiecto.

*Super Quæstione
centesimo decimo
Articulus primus.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

cundo, utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii. Tercio, utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. Quarto, utrum gratia sit a qualis in omnibus. Quinto, utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICVLVS I.

Primum solum Deus sit causa gratia.



AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non solum Deus sit causa gratia. Dicitur enim Ioh. 1. Gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura diuina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratia.

Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta nouæ legis & veteris, quod sacramenta nouæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis non faciunt. Sed sacramenta nouæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solum Deus est causa gratia.

Præterea, secundum Dionysium in libro Cælestis hierarchiæ Angeli purgant & illuminant, & Angelos inferiores & etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur & perficitur per gratiam. Ergo non solum Deus est causa gratia.

Sed contra est, quod in Psal. 83. dicitur, Gratiam & gloriam dabit Dominus.

Respondendo dicendum, quod nulla res potest agere ultra suam speciem: quia semper oportet quod causa prior sit effectui. Donum autem gratia excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit, quam quædam participatio diuinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam: & ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet communicando consortium diuinæ naturæ per quendam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid ignis nisi solus ignis.

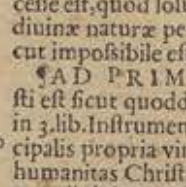
Ad PRIMVM ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut quoddam organum diuinitatis eius, ut Damasc. dicit in 3. lib. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis: & ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute diuinitatis adiunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute diuinæ principaliter operante, ita etiam in sacramentis nouæ legis, quæ derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in sacramentis operantis: secundum illud Ioh. 3. Nisi renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, &c.

Ad tertium dicendum, quod Angelus purgat, illuminat & per se facit Angelum, vel hominem per modum instructionis: cuiusdam, non autem iustificando per gratiam. Vnde Dionys. dicit 7. cap. De di. no. quod huiusmodi purgatio illuminatio & perfectio, nihil est aliud quam diuinæ scientiæ assumptio.

ARTICVLVS II.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod non requiratur aliqua dispositio, siue dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia ut Apostolus dicit Ro. 4. ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem, ergo tollere-

tur ratio gratia.

Præterea, ille, qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia: sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, cum esset spirans minarum, & cædis in discipulos Domini: ut dicitur Act. 9. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

Præterea, Agens infinite virtutis non requirit dispositionem in materia: cum nec ipsam materiam requirit: sicut in creatione apparet, cui collatio gratia comparatur, quæ dicitur noua creatura, ad Gal. 6. Sed solus Deus, qui est infinite virtutis, gratiam, causat, ut dictum est. Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est, quod dicitur Amos 4. Præparate in occursum Dei tui, Israël. & 1. Regum 8. dicitur, Præparate corda vestra Domino.

RES

*Super Quæstione
centesimo decimo
Articulus primus.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, gratia dicitur dupliciter. Quandoque quidem ipsam habituale donum Dei, quandoque autem auxilium Dei mouentis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratia præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei mouentis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis quasi preueniens diuinum auxilium, sed potius quæcunque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis præparatur ad donum gratia suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud Prover. 16. hominis est præparare animam. Et est principaliter a Deo mouente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis præparari, & a Domino gressus hominis dirigi.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratia. Et talis operatio est quidem meritoria: sed non gratia, quæ iam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratia imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratia gratum facientis: quæ tamen est a Deo mouente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato: quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præueniente & mouente ad bonum non relet utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perueniat. dicitur enim Ecclesiastici vnde cimo Facile est in oculis Dei, subito honestare pauperem. Contingit autem quandoque, quod Deus mouet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum: & talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte mouet ipsum ad bonum, & subito gratiam homo accipit, secundum illud Iohannis sexto Omnis qui audit a Patre & dicitur, venit ad me. Et ita contingit Paulo: quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motus est cor eius a Deo, audiendo, & adducendo, & veniendo, & ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinite virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiam, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione: sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ, in ipsa recuset & materiam & dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc, quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur, quam ipse non faciat.

ARTICVLVS III.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Primum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte hominis.

*Super Quæstione
centesimo decimo
Articulus primus.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

*Articulus primus
de gratia.*

Potest igitur præparatio dupliciter considerari. Vno quidem modo secundum quod est a libero arbitrio, & secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratia consequutionem: quia donum gratia excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo mouente, & tunc habet necessitatem id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Deo deficere non potest secundum quod Aug. dicit in lib. De prædestinatione sanctorum, quod per beneficia

Super Quæstionibus
centesimo de gratia
et merito

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In quarto autem ad
tertium primo, quod
notitia per actum
de qua fit mentio plu-
ries in littera, licet sus-
cipiatur ad certam sci-
entiam nos habere ani-
mam & intellectum, &c.
Non tamen sufficit ad
certam scientiam nos ha-
bere gratiam propter si-
militudinem actuum in
gratia, & extra gratiam,
ex naturalibus prout
necesse est.

Ad tertium quod
id quod in responsione
ad secundum dicitur,
quod habens fidem scit
certe se habere fidem,
potest intelligi multi-
pliciter. Primo de fide
acquisita: & hoc est ma-
nifestum. Secundo de fi-
de infusa: & tunc di-
stinguitur certitudo. Et
dicitur, quod certitudo sci-
entia nemo scit se habere
fidem ex actu fidei, puta
credens: quoniam hoc
potest ex propria vo-
luntate & intellectu vo-
luntate. Certitudo autem
fidei quilibet scit
certe se habere donum
infusum fidei. Et hoc
distinguitur certitudo ex-
perimentalis fidei & gratia:
quia ex actibus gratia
quoniam homo putat se
esse in gratia, facit tamen
cum formidine patris
oppositæ. Ex actibus ve-
ro fidei homo credit abs-
que formidine alterius
patris se habere fidem
sicut etiam credit alia
credita, scilicet in carna-
litate Christi, &c. Et
quoniam littera in re-
sponsione ad secundum
loquitur de certitudine,
quæ est de ratione fidei,
ideo de hac certitudine
intelligenda est quo ad
fidem infusam.

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo tertio
quarto nihil occurrit
secundum

QVÆST. CXII.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
cura diuina dupliciter considerari potest.
Vno modo quantum ad ipsum diuinum ac-
tū, qui est simplex & vniformis. Et secun-
dum hoc æqualiter se habet eius cura ad
omnes, quia scilicet vno actu simplici &
maiora & minora dispensat. Alio modo po-
test considerari ex parte eorū, quæ in crea-
turis ex diuina cura proueniunt. Et secun-
dum hoc inueniuntur inæqualitas, in quantum
scilicet Deus sua cura quibusdam maiora,
quibusdam minora prouidet dona.
Ad secundum dicendum, quod ratio illa
procedit secundum primum modum ma-
gnitudinis gratiæ: non enim potest gratia
secundum hoc maior esse, quod ad maius
bonum ordinat: sed ex eo quod magis vel
minus participandum. Potest enim esse di-
uersitas intentionis & remissionis secun-
dum participationem subiecti, & in ipsa
gratia, & in finali gloria.
Ad tertium dicendum, quod vita natu-
ralis pertinet ad substantiam hominis: &
ideo non recipit magis & minus. Sed vitam
gratiæ participat homo accidentaliter: &
ideo eam potest homo magis vel minus
habere.

ARTICVLVS V.

Præterea, si scire se habere
gratiam.

AD QVINTVM sic pro-
ceditur. Videtur quod ho-
mo possit scire se habere
gratiam. Gratia enim est
in anima per sui essentia.
Sed certissima cognitio ani-
mæ est eorum, quæ sunt
in anima per sui essentiam: ut patet per Au-
gustinum. Insuper Genes. ad litteram, ergo gra-
tia certissima potest cognosci ab eo, qui
gratiam habet.

Præterea, Sicut scientia est donum Dei,
ita & gratia. Sed qui a Deo scientiam acci-
pit, scit se scientiam habere: secundum illud
Sapient. 7. Dominus dedit mihi horum, quæ
sunt, veram scientiam: ergo pari ratione qui
accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

Præterea, Lumen est magis cognoscibile,
quàm tenebra: quia secundum Apostolum
ad Ephesios quinto. Omne quod manifestum
est, lumen est. Sed peccatum quod est
spiritualis tenebra, per certitudinem po-
test sciri ab eo, qui habet peccatum, ergo multo magis gratia,
quæ est spirituale lumen.

Præterea, Apostolus dicit primo ad Corinthios secundo. Nos
autem non spiritum, qui a Deo est: ut sciamus quæ a Deo do-
nata sunt nobis. Sed gratia est primum donum Dei: ergo homo
qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eundem Spiritum
scit gratiam esse sibi datam.

Præterea, Genes. vigesimo secundo ex persona Domini di-
citur ad Abraham, Nunc cognoui quod timeas Dominum, id
est cognoscere te feci. Loquitur autem ibi de timore casto, qui
non est sine gratia: ergo homo potest cognoscere se habere gra-
tiam.

SED CONTRA est quod dicitur Ecclesiastici no-
no quod nemo scit verum sit dignus odio vel amore. Sed
gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Er-
go nullus potest scire vtrum habeat gratiam gratum facien-
tem.

RESPONDEO dicendum, quod tripliciter aliquid
cognosci potest. Vno modo per reuelationem. Et hoc modo po-
test aliquis scire se habere gratiam, reuelat enim Deus hoc ali-
quando aliquibus ex speciali privilegio: ut securitatis gaudium
etiam in hac vita in eis incipiat, & confidentius, & fortius mag-
nificat operam prosequantur, & mala præsentis vite sustineant,
sicut Paulo dictum est 2. ad Cor. 12. sufficit tibi gratia mea. Alio
modo homo cognoscit aliquid per seipsum, & hoc certitudina-
liter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam, certitudo enim

ARTIC. V.

non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicare per proprium
principium: sic enim certitudo habetur de conclusionibus de-
monstrationis per indemonstrabilia vniuersalia principia. Nullus
autem posset scire se habere scientiam aliquid conclusionis, si
principium ignoraret. Principium autem gratiæ & obiectum
eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis igno-
tus: secundum illud Iob 36. Ecce Deus magnus vincens scientiam
nostram. Et ideo eius præsentia in nobis & absentia per
certitudinem cognosci non potest: secundum illud Iob 9. Si ve-
nerit ad me, non videbo eum: si autem abierit, non intelligam.
Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare: vtrum
ipse habeat gratiam: secundum illud 1. ad Cor. 4. Sed neque
me ipsum iudico: qui autem iudicat me, Dominus est. Tertio
modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et
hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quan-
tum scilicet percipit se delectari in Deo, & cōtemnere res munda-
nas: & in quantum homo non est confusus sibi aliquis pec-
cati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod
habetur Apocal. 1. Vincenti dabo manna absconditum, quod ne-
mo nouit, nisi qui accipit: quia scilicet ille, qui accipit per quan-
dam experientiam dulcedinis nouit, quam non experitur ille,
qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Vnde Apo-
stolus dicit 1. ad Corinthios quarto. Nihil mihi confusus sum,
sed non in hoc iustificatus sum: quia ut dicitur in Psalm. 18. De-
lecta quis intelligit? ab occultis, &c.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa quæ sunt per
essentiam sui in anima cognoscuntur experimentaliter cognitio-
ne, in quantum homo experitur per actus principia intrinse-
ca: sicut voluntatem percipimus volendo, & vitam in operi-
bus vite.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiæ est, quod
homo certitudinem habeat de his, quorum habet scientiam: &
similiter de ratione fidei est, quod homo sit certus de his, quo-
rum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad per-
fectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt: & ideo
quicunque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non
est autem similis ratio de gratia & charitate, & aliis huiusmodi
quæ perficiunt vim appetituum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet per principio
& pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum
autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui
luminis immensitatem, secundum illud 1. ad Thimoth. vi. Lu-
cem habitat inaccessibilem.

Ad quartum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de do-
nis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe: quæ certissime cognosce-
mus per fidem, licet non cognoscamus per certitudinem nos
habere gratiam: per quam nos possumus ea promereri. Vel po-
test dici, quod loquitur de notitia privilegia, quæ est per reue-
lationem: vnde subdit, Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum
sanctum.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abraham dictum
potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibi-
tionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, co-
gnoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.

Vel potest hoc etiam ad reuelationem referri.

QVÆSTIO CENTESIMADE-
CIMATE, De effectibus gratiæ, in
decem articulis diuisa.

IN DE considerandum est de effectibus gratiæ.
Et primo, de iustificatione impij, quæ est effectus
gratiæ operantis. Secundo, de merito, quod est effectus
gratiæ cooperantis.

Circa primum quaruntur decem.

Primo, quid sit iustificatio impij.

Secundo, vtrum ad eam requiratur gratia infusa.

Tertio, vtrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrij.

Quarto, vtrum ad iustificationem impij requiratur motus
fidei.

Quinto, vtrum ad eam requiratur motus liberi arbitrij con-
tra peccatum.

Sexto, vtrum præmissis sit connumeranda remissio pec-
catum.

Septimo, vtrum in iustificatione impij sit ordo temporis, aut
sit subito.

Octauo, de naturali ordine eorum quæ ad iustificationem
concurrunt.

Nono, vtrum iustificatio impij sit maximum opus Dei.

Decimo, vtrum iustificatio impij sit miraculosa.

Vtrum

QVÆST. CXIII.

ARTICVLVS I.

Super Quæstionibus
centesimo de gratia
et merito

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum

In articulo primo
quarto nihil occurrit
secundum



AD PRIMVM sic pro-
ceditur. Videtur quod
iustificatio impij non sit
remissio peccatorum. Pec-
catum enim non solum
iustitia opponitur, sed
omnibus virtutibus, ut
ex supra dictis patet. Sed
iustificatio significat motum
quendam ad
iustitiam: non ergo omnis peccati remissio
est iustificatio, cum omnis motus sit de con-
trario in contrarium.

Præterea, Vnumquodque debet nomina-
ri ab eo quod est potissimum in ipso: ut
dicitur in 2. De anima. Sed remissio peccato-
rum præcipue fit per fidem, secundum illud
Act. 15. Fide purificans corda eorum. & per
charitatem, secundum illud Iob 28. Vni-
uersa delicta operit charitas. Magis ergo re-
missio peccatorum debuit denominari a
fide, vel a charitate, quam a iustitia.

Præterea, Remissio peccatorum idem esse
videtur, quod vocatio: vocatur enim qui
disstat. Disstat autem aliquis a Deo per pec-
catum. Sed vocatio iustificationem præce-
dit: secundum illud Roma 8. Quos vocauit,
hos & iustificauit: ergo iustificatio non est
remissio peccatorum.

SED CONTRA est, quod Rom.
8. super illud, Quos vocauit, hos & iustifica-
uit, dicit glossa remissione peccatorum. Ergo
remissio peccatorum est iustificatio.

RESPONDEO dicendum, quod
iustificatio passiuè accepta importat mo-
tum ad iustitiam, sicut & calefactio motum
ad calorem. Cum autem iustitia de sui ra-
tione importet quandam rectitudinem or-
dinis, dupliciter accipi potest. Vno modo
secundum quod importat ordinem rectum
in ipso actu hominis. Et secundum hoc ius-
titia ponitur virtus quadam, siue sit par-
ticularis iustitia, quæ ordinat actum homi-
nis secundum rectitudinem in comparatio-
ne ad alium singularem hominem, siue sit
iustitia legalis, quæ ordinat secundum re-
ctitudinem actus hominis in conditione ad
bonum commune multitudinis, ut patet
in 5. Ethic. Alio modo dicitur iustitia, prout
secundum quod importat ordinem rectum
in ipsa interiori dispositione hominis, prout
scilicet supremum hominis subditur Deo,
& interiores vires animæ subduntur supre-
mæ, scilicet rationi. Et hanc etiam disposi-
tionem vocat Philosophus in quinto Ethic.
corum iustitiam metaphoricè dictam. Hæc
autem iustitia in homine potest fieri du-
pliciter, vno quidem modo per motum
simplicis generationis, qui est ex privatio-
ne ad formam. Et hoc modo iustificatio
posset competere etiam ei, qui non esset in
peccato, dum huiusmodi iustitia a Deo
acciperet, sicut Adam dicitur accepisse ori-
ginalem iustitiam. Alio modo potest fieri
huiusmodi iustitia in homine secundum
rationem motus, qui est de contrario in
contrarium: & secundum hoc iustificatio
importat transmutationem quandam de
statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ.

Et hoc modo loquimur hic de iustificatio-
ne impij secundum illud Apostoli ad Rom.
4. Eius qui non operatur, credenti autem in
eum qui iustificat impium, &c. Et quia mo-
tus de nominat magis a termino ad quem,
quam a termino a quo: ideo huiusmodi
transmutatio, quæ aliquis transmutatur a
statu iniustitiæ per remissionem peccati,
scilicet nomen a termino ad quem, & vo-
catur iustificatio impij.

ARTIC. I. ET II.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
omne peccatum secundum quod importat
quandam inordinacionem mentis non
subditur Deo, iniustitia potest dici prædi-
cta iustitia contraria secundum illud 1. Ioan.
3. Omnis qui facit peccatum, & iniquita-
tem facit, & peccatum est iniquitas, & se-
cundum hoc remotio cuiuslibet peccati di-
citur iustificatio.

Ad secundum dicendum, quod fides &
charitas dicunt ordinem specialem mentis
humane ad Deum secundum intellectum,
vel affectum: sed iustitia importat genera-
liter totam rectitudinem ordinis. Et ideo
magis denominatur huiusmodi transmuta-
tio a iustitia, quam a charitate vel fide.

Ad tertium dicendum, quod vocatio re-
fertur ad auxilium Dei interius mouentis
& excitantis mentem ad deferendum pec-
catum. Quæ quidem motio Dei non est i-
psa remissio peccati, sed causa eius.

ARTICVLVS II.

Præterea, si scire se habere
gratiam.

AD SECUNDVM sic proce-
ditur. Videtur quod ad remissionem
culpæ, quæ est iustificatio impij,
non requiratur gratia infusa.
Potest enim aliquis remoueri ab vno con-
trario sine hoc quod perducatur ad alie-
rum, si contraria sint mediata. Sed status cul-
pæ & status gratiæ sunt contraria mediata:
est enim medius status innocentie, in quo
homo nec gratiam habet nec culpam, ergo
potest alicui remitti culpa sine hoc, quod
perducatur ad gratiam.

Præterea, Remissio culpæ consistit in re-
putatione diuina: secundum illud Psalm. 31.
Beatus vir, cui non imputauit dominus
peccatum. Sed infusio gratiæ ponit etiam
aliquid in nobis: ut supra habitum est, ergo
infusio gratiæ non requiritur ad remissio-
nem culpæ.

Præterea, Nullus subicitur simul duobus
contrariis. Sed quædam peccata sunt con-
traria, sicut prodigalitas & illiberalitas, ergo
qui subicitur peccato prodigalitati, non il-
liberalitati: peccato illiberalitatis. Potest
tamen contingere, quod prius ei subieci-
batur, ergo peccato vitio prodigalitati libe-
ratur, ergo peccato illiberalitatis, & sic remi-
tatur aliquod peccatum sine gratia.

SED CONTRA est, quod dicitur
Roma. tertio. Iustificati gratis per gratiam
ipsius.

RESPONDEO dicendum, quod
homo peccando, Deum offendit, sicut ex
supra dictis patet. Offensa autem non remi-
tatur alicui nisi per hoc, quod animus offensi
pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc
peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus
nobis pacatur. Quæ quidem pax consistit
in dilectione, quæ Deus diligit nos. Dilectio
autem Dei quantum est ex parte actus di-
uini, est æterna & immutabilis, sed quantum
est ad effectum, quæ nobis imprimitur, quan-
doque interruptitur, prout scilicet ab ipso
quandoque deficiamus, & quandoque ite-
rum recuperamus. Effectus autem diuine
dilectionis in nobis, qui per peccatum tol-
litur, est gratia, quæ homo fit dignus vita æ-
terna, a qua peccatum mortale excludit. Et
ideo non posset intelligi remissio culpæ, si
non adesset infusio gratiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod
plus requiritur ad hoc, quod offendenti re-
mittatur offensa, quam ad hoc, quod sim-
pliciter aliquis non offendens, non habeatur
odio. Potest enim apud homines contingere,
quod vnus homo aliquem alium nec dili-
git, & tamen non odit.

Prima secundæ S. Thom.

Gratiæ naturalis lo-
quatur negatio rectitu-
dinis gratiæ: tamen re-
paratur rectitudine natu-
rali, reparatur etiam quæ-
dam ablatum erat. Et
confirmatur hoc, quia
aut est sermo de rectitu-
dine naturali iuncta a-
ctualiter rectitudini gra-
tiæ, aut de rectitudine
naturali absolute. Si pri-
mo, constat quod hoc ut
per accidens nam acci-
dit naturalis rectitudini
communi supernaturali:
sicut animal homini. Si
secundo, constat quod
reparatur rectitudine, re-
stauratur est totum quod
perdiderat. Et dicendum
est ergo, quod quia
omne peccatum mortale
inclaudit in se contra-
rietatem ad charitatem
(vt in 2.ª quæstio 24. ar-
ticul. vltim. habebimus)
est transgressio illius
precepti charitatis
negatiui, scilicet nihil
esse præferendum amici-
tæ diuinæ: ideo omne
peccatum mortale pri-
uans rectitudine natu-
rali, priuat etiam recti-
tudine gratiæ. Ita quod
prior rectitudine gratiæ
ex consequenti, sicut pri-
uatio animalis est pri-
uatio hominis, sed pri-
uat ea formaliter, non
quod priuatio rectitudi-
nis naturalis sit formaliter
priuatio rectitudinis
supernaturalis: quoniam
priuationes distinguun-
tur, penes habitus: sed
quia ambæ priuationes,
scilicet vtriusque recti-
tudinis in peccato mortali
huiusmodi inueniuntur,
tunc contra vtriusque
que legem committimus
scilicet naturæ & charitatis eadem trans-
gressione, & sic siue in-
ueniatur, siue non in
illo subiecto, auliter
transgreditur vtriusque
legem: ac per hoc tollit
gratiam, si inueniatur,
aut ponit illi obicem.
Et sic intellecta propo-
sitione, efficax est pro-
cessus litterarum ex hoc
sensu loquitur, quod non
fit reparatio per solam
restitucionem natura-
lis rectitudinis: nam si
cur duplex rectitudo est
ablatum, duplicem oportet
restituere. Et per hoc
patet responsio ad pri-
mam obiectionem &
ad secundam. Nam non
dicimus, quod plus pri-
uatio tollat, quam habi-
tus oppositus ponat:
sed dicimus, & bene,
quod priuatio vna plus
includit aliam, quam
oppositus habitus in-
cludit alium opposi-
tum: malum namque mo-
tale mortale includit
malum oppositum gra-
tiæ, & tamen bonum
mortale non includit
bonum gratiæ. Et ra-
tio est, quia bonum con-
surgit ex causa boni
gratiæ, malum autem ex
singulis defectibus.
Ad transgrediendum e-
nim charitatis præce-
ptum fit est transgressi
A 4 quodcum

quodcumque præceptum cuiuscunque: ad adimplendum autem ex charitate (sic enim solum charitatis bonum participatur obediendo) præcepta non sufficere quodcumque præceptum implere: sed exigitur iuxta gratia, ut patet ex dictis.

¶ In responsione ad primum eiusdem secundi articuli dubium occurrit de
propositione illa, Gratia & culpa sunt opposita
immediata, respectu ho-
minis, sed, non re-
spectu hominis absolute.
Et ad probationem eius, sci-
licet quia hoc fit sine
speciali benevolentia, vi-
detur in primis quod ra-
tioni nihil valet, sed fit

gratia, nec ordinatur si eam offendat, quod ei dimittit
offensam, hoc non preest corripere abique
speciali benevolentia. Benevolentia autem
Dei ad hominem reparari dicitur per do-
num gratie : & ideo licet homo antequam
peccet, potuerit esse sine gratia & sine cul-
pa, tamen post peccatum non potest esse si-
ne gratia, nisi gratiam habeat.

tophima à speciebus
neculentiam aut talem.
Specialis liquide bene
fieri debet. Et sic
est haberi quod ad tria
primo, quod nō habetur
tunc amplius pro iusticia
quomodo nec pro am-
ico experimur enim

in nobis, quod in iusto remittimus absque eo quod velimus illum ad consortium nostrum. Secundum quo ad rectitudinem naturalem, quod

niam per peccata est
ablata, & sic restitueret hominem in statum pristinum ab eo gratia. Tertio quo
ad dignitatem vite æternæ: & hoc fit per gratiam. Vnde Author ex speciali be-
nevolentia inimici, infertis scientiam benevolentium dignitatem vite æter-
næ, etiam cum isti effectus benevolentie sic habeant, q. primus a secundo
& secundo a tertio sic separabilis est in inimico. Propositio deinde ipsa fal-
sa refutatur quoniam ex quo gratia & culpa non sunt opposita immediata secundum
virtutem, deinde hominis, nec respectu inimici, nec respectu dilectionis,
ut patet, quia inquit sequitur quod non sunt opposita immediata.

¶ *Ad hoc dubium non ad vitiandū dicitur, q. gratia & culpa in homine lapsi sunt opposita immediata, non est natura oppositorum, sed ex dicto statuto, quo ordinatur, nequam remittendum peccati, nisi per donum gratie prout faciens: & propterea opus est tali benevolentia speciali. Et sic cessant obiecta.* ¶ *Ad hoc latius licet ab aliquibus teneatur vt vera, secundum doctrinā A. thorici non est verax in sequenti dubio patet. Unde auctor dicens eū q. gratia & culpa licet absolute & respectu hominis non sint opposita immediata, respectu tamen hominis lapsi sunt opposita immediata ex habitudine extemiorum ad tale subiectum dicitur enim inter eorum & videns respectu carnis absolute datur medium per abnegationem, & respectu sui dem post nonum diem non datur medium (carnis enim ante nonum diem nec est excusa, nec videns: post nonum autem diem aut est excusa, aut videns) ita inter gratia & culpam respectu hominis absolute datur media per abnegationem: sed respectu hominis lapsi non datur medium. Et ratio est: quia homo lapsus se habet ab hoc, vt ad priuationem & habitum suorum iam ex hoc quod peccauit, subiectus est priuationi relictitudinis gratie, id est priuationi coniunctionis ad Deū obiectum charitatis, quia ex actuali auersione ab incommutabili bono, quod peccando habuit, remanet quod habitus relictus auerit ab eodem, quo obicem retinet & impeditur mentis diuine infusionis gratie. Et propterea opus est speciali benevolentia Dei, quod ad hunc effectum, nisi est gratia prout faciens: quoniam opus est benevolentia auferente priuationem illam, priuationē autē non auerit nisi opus habuit. Unde error nullus in processu licet est.* ¶ *Ad obiectionem autem in oppositum dicitur, q. non est eadem ratio in nobis & Deo quia remissio nostra potest esse ex parte remittentis solum: sed remissio Dei oportet q. ex parte eius, conuenit enim.* ¶ *Ad hoc respondetur q. ad obiectum impium & impietatis eius. Et propterea oportet illum mutari ab impij priuatione ad habundantiam eiusdem finis ad relictitudinem naturalem solum reducere, adhuc impius remaneret propter obiectum opus habuit charitatis diuine quod ab ipso iam non erat nisi opus, q. affectus.*

¶ In eodem 2. articulo dubium occurrit, an gratia sit iustificatio, ita exigatur ad iustificandum non impij, quod impossibile sit per quamcunque potentiam aliter iustificari dicimus.

¶ Securus namque in 2. sent. dist. 23. et in 4. dist. 1. q. 6. et in 14. q. 2. et dist. 16. q. 2. tenet q. de peccata absoluta. De potest iustificari impius alioq. gratia dono habet. Autor autē hoc articulo opposuimus in corpore articuli dixi. q. non potest intelligi remissio culpe, si non adiecto intuitu gratie: constat enim q. si esset possibile secundum potentiam absolute, quōd potest intelligi. Fundamentum Societ. est, Quia homo post commissum peccatū dicitur peccator ex solo reatu, id est oblatione ad penam, per actum diuini voluntatis hoc enim inquit, quod homo potest, transire de statu obligationis ad statum non obligationis ex hoc solo, quod diuina voluntas ab eterno ordinasset Socraen, qui huius peccati, esset obligatus penae vltimæ primam hominem dei crastine excludere. Itaque enim adueniente illa hora, non esset amplius obligatus ad penam, ac per hoc non esset in peccato mortali absque infusione gratiæ et mutatione aliqua in Deo.

Probatum est consequentem cum dupliciter. Primo sic. Gratia & culpa non sunt immediate opposita secundum se, nec per comparationem ad potentiam facientem: ergo potest de culpa transire aliquid gratia. Antecedens quo ad primum patet potestatem quia dicit medium, scilicet status innocentie. Quo ad secundum vero, quia qualemque potest Deo fieri voluntatem, talem potest fieri potest reparare, postquam peccaverit faciendo sic peccato repugnant duo, scilicet gratia & relictio naturalis sine gratia: ergo per quodlibet eorum excluditur non ergo exigit gratia. Multa alia infer sed in his conficit tota, ubi ex quibus vult non solum, ubi sine gratia infertur, sed sine etiam relictio-
nis naturalis relictio sola Dei voluntate non obligant eum, qui peccat ad culpam potest fieri remissio de potentia Dei absoluta.

ARTIC. III.

¶ Ad evidentiam huius difficultatis non oportet alia iacere fundamenta, sed recolenda sunt quae superius in tractatu de macula dicta sunt. Et aduerendum est, quod si Magister in his dictis (4. ten dicit, & bene) proportionaliter le habet peccator dum peccat actu, & dum peccator remanet, dum peccat actu, & auersione a Deo, charitatis obiecto malus fit, dum peccator malus auersione derelicta, inquit, est.

pura, Ipsi peccasti, non adicias iterum.
 Hoc autem non sufficit, sed additur, Et de
 priusitis deprecare, vt tibi remittantur tran-
 sit enim peccatum actum, & remanet reatu-
 vt supra dictum est: & ideo, cum aliquis
 peccato vnus vius transit in peccato con-
 trarij vius, definit quidem habere actum
 prateriti, sed non definit habere reatum.
 Vnde simul habet reatum vtriusque pecca-
 tionum enim peccata sunt ipsi contraria ex
 parte auctoris a Deo, ex qua parte pecca-
 tum reatum habet.

ARTICVLVS III

a ¶ Verum ad iustificacionem impu requiratur
motus liberi arbitrii.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod ad justificationem impij non requiratur motus liberi arbitrij. Videmus enim, quod p[er] sacramentũ Ba-

est formaliter peccator:
Et hoc privatio est ter-
minus à quo in iustificatione impit per modum contrarii, ut in articulo
precedenti Author dixit Et hoc patet, quod quia non potest intelligi remissio
culpe nisi adveniente conversione ad Deum charitatis obsequium, quia est
effectus formalis charitatis: non est intelligibile, quod fiat remissio culpe
absque infusione gratiæ.

Ad obiecta autem in oppositum dicitur, q. Scotus errauit in radice errore magno, ponens hominem post peccatum esse formaliter peccatorem per relationem rationis consequentem actui voluntatis diuini. Constat namque q. esse in peccato mortali est esse in malo culpe, ergo non est in sola obligatione ad penam per actum diuine voluntatis; nam hoc esse est in malo pænæ. Vnde non est mirum, quod errauit in consequentibus.

Ad illam autem propositionem, Qualemvis potest Deus facere voluntate, responderetur cōcedendo ad bonum sensum, licet potest virginem reparatē negator illa sequela, circa quā nō cogitatur. Scetus scilicet homo lapsus est reatus ad rectitudinem naturalem sine gratia gratum faciente. ergo non est in peccato mortali. Stat namque, q. prima prius reatū ad rectitudinem naturalis sit expulsa, & secunda, scilicet reatū ad charitatem emiserit, ut q. qd. remanet obex charitati, quā nō erat in homine anteq̃ laboraret. Jam enī dictum est, q. peccatum mortale in claudet illi priuationē, imo hanc principiter constituit peccatū mortale. Patet hanc omnia si ponamus, quod homo in naturalibus creatus non peccauit deviando a naturalib. praeceptorum rectitudine: sed deviando a praeceptis fidelitatis, apparet, & quod cum rectitudine naturalium talis peccatum mortale, & peccatū mortale ex oppositione ad charitatem rectitudinem principiter sumitur. Unde patet responsio ad omnia, quia falsum est, q. peccato mortali opponitur talis rectitudo naturalis, quā gratia, proprie loquendo, quoniam rectitudo naturalis nō nisi alicui mortali, scilicet contra praecepta naturalia, dūcere oportuit: & etiā imperfecte, quia plus prius mortale, quā rectitudine naturalis, habet enī se reatū ad naturalis ad gratiā & culpam non vt tertium oppositum, aut medium per participationem, inter quae est mutatio, sed vt medium per abnegationem quia neutrum includit, & cum vtroque fiat, vt patet in Angelis, si non peccauisset nūq̃ per respectū ad ea, quae sunt gratiae. Et hoc dico formaliter, non cursū de effectu, quod ex peccato puniunt peccator in naturalibus. Nec fallat in hac re, transiūdo de rectitudine naturali ad innocentiam, quā p̃ eo videntē eisdem nam magnus effectus erroris lapsus nulla potentia potest reſtitui ad innocentiam, quia non fieri potest, quod non peccauit, reputet enim innocentia peccatē: quāuis reſtitui possit ad rectitudinem naturalem. Unde si reſtitueretur ad talem rectitudinem absque gratia, adhuc effectus dictum esset, quod peccato mortali propriū illam auersionem derelictam, quā sola gratia auertitur, quā non est composibilis innocentie, nec est in homine in puris naturalibus.

In responsione ad secundum in eodem secundo articulo aduerte hoc argu-
mentum esse radicem phantasiae Scoti in 14. dist. 4. afferentis Augustini. super
Psalm. Videre, inquit, Deum peccata, est ad peccatum imputare: auertere autem
faciem a peccatis est ad ponam ea non referere.

Et nota quia proinde Author hoc tradit, cum exemplis & similibus, in dictis & Scoto ibidem, dum dicitur quod dilectio Dei qua nos diligit, non consistit in solo actu dilectionis, sed in effectu. Et quoniam non imputatio ex dilectione provenit, effectum oportet in nobis, ponere voluntatis non putationis. Et per hoc excludit duo. Primo, quod licet voluntas divina dupliciter possit comparari ad creaturam, scilicet ut obiectum & ut effectum (licet enim ab ea & voluta & facta) & effectus voluntatis precedat effectum, quia illud est æternum, hoc temporale. Item tamen est voluntum & non factum ab eo, Qui quicunque voluit fecit. Et cum omnis voluta dilectio quardam sit, nihil est dilectum nisi cum effectu. Et per hoc Socrates, qui peccavit, fuit & Deo dilectus, & non imputatur ei peccatum, effectum oportet aliquem in eo ponere huius voluntatis divinæ, & secundum hoc effectum dicitur Deus auertere hanc a peccata & non refulere ea ad penam. Secundo, quod non est simile de dilectione, & non imputatione hominis & Deique humana consistit in solo actu diligentiæ & non imputantis, divina non.

In articulo tertio quaeritur quoniam centesima decima dicitur, quod
 articuli liberi arbitrii eius quod iustificatur, concurrentes ad iustificationem imp
 non sic concurrunt quod iustificatio sine eo fieri nequeat, ut patet in pueris,
 & amantibus eo responione ad primum, quibus sufficit meritum Iesu Christi.
 Et eundem concurrunt non uno modo concurrunt quandoque conueniunt i

Q V A E S T. C X I I I.

multaneus: & hoc est se-
gillatim: & est motus ac-
ceptationis gratiam, ut in
libra dicitur. Quod non
intelligas, si quali gra-
tia fit obediens illius
adus qui fit acceptatio,
sed i actu exercitio: quia
felicitas est motus liberi
arbitrii exercitio: ac-
ceptionem gratia: exer-
citatur enim hic per hoc,
eandem enim gratiam

Præterea, In dormiendo homo non habet vultum rationis, fine quo non potest effici motus liberi arbitrij: sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum gratiæ: vt habetur tertio Regum tertio & secundo Paralipom. primo Ergo etiam pari ratione donum gratiæ iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrij.

¶ Et scito, quod diligenter inspicimus vim rationis allegate in littera, scilicet quod Deus mouet omnia suauiter, ac per hoc capaces litterarum arbitrij per libetum arbitrium videbimus quod quando contingit.

SED CONTRA est, quod dicitur Iohan. 6. Omnis qui audit à Patre, et dicitur, venit ad Me sed dicere non est sine motu liberi arbitrii: addicens enim consentienti docenti, ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem, abque motu liberi arbitrii.

RESPONDEO dicendum,
quod iustificatio impij fit, Deo mouente
hominem ad iustitiam: ipse enim est qui
iustificat impium, vnde dicitur Rom. tertio
Deus autem mouet omnia secundum mea-
suram vniuersaliu, sicut in naturalibus
videmus, quod aliter mouentur ab ipso
gratia & aliter leuia propter diuersam na-
turam vniuersi. Vnde & hominem ad ius-
ticiam mouet secundum conditionem na-
ture humane. Homo autem secundum
propriam naturam habet, quod fit liber
arbitrij, & ideo in eo, qui habet vnum libe-
ri arbitrij non fit motus a Deo ad iustitiam
absque motu liberi arbitrij, sed ita infun-
dit donum gratie iustificantis, quod etiam
simul cum hoc mouet liberum arbitrium
ad donum gratie acceptandum in his, qui
sunt iuxta motum capaces.

cit mortaliter: respondetur quod quia mortis liberi arbitrij similitudo gratis infusione misericordie Dei opus est, & non habere illam est signum non futipendi gratiam: consequens est quoddam scidicium de tali motione, & gratie infusione. Vnde sicut euagatio non potest obicere gratis, ita nec diffi motio: nec est peccatum mortale. Sed si per adueniens sacramentum non reductur euagatio ad actum liberi arbitrij: aequaliter tendentis in Deum iustificatorem, manifestum est, quod non fit iustificatio iniqui tunc per gratis infusione. Nec tam oportet quod peccet quis pro

perca mortalitē, fed
piuatur fideri. fci-
per obice, quon-
habere tunc non po-
illam de noue, ve-
pat de eo qui diligen-
& non fufficenter
de difficili. Et hac fun-

ARTIC. III.

est mihi sensus. Vel potest dici, q̄ ille som-
nus non fuit naturalis, sed somnus Prophe-
ticus, secundum quod dicitur Numeri 12. Si
valde notanda: non vt
sciamus, sed vt discuti-
amus nosmetipsos.

quis, secundum quod dicitur Numeri 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per fornicum, aut in visionem loquar ad eum: in quo casu aliquis vsuum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est, quod non est eadem ratio de dono sapientie & de dono gratie iustificantis, nam donum gratie iustificantis precipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis. & ideo ad ipsum mouetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii, sed sapientia perficit intellectum, qui precedit voluntatem. vnde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientie illuminari: sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus reuelantur: sicut dicitur Iob 33. Quando irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo: tunc aperit aures virorum: & erudiens eos, instruit discipulam.

¶ Ad tertium dicendum, quod in infusione gratiæ iustificantis est quædam transmutatio animæ humanæ, & ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, vt anima moveatur secundum modum suum. Sed conferuatio gratiæ est abiq; transmutatione. vnde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus diuini.

ARTICVLVS IIII

a ¶ *Verum ad iustificatiōem impiū requiratur metus fidei.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod ad iustificationem impij non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam & per quamdam aliam, scilicet, per timorem de quo dicitur Ecclesi. i. Timor Domini expellit peccatum: nam qui sine timore est non poterit iustificari. & iterum per charitatem secundum illud Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quod magis diligebat, quam illi quod debuit.

nam dilexit multum, & iterum per humilitatem secundum illud Iacob. 4. Deus superbis reficit: humilibus autem dat gratiam. & iterum per misericordiam secundum illud Proverb. 19. Per misericordiam & fidem purgantur peccata. Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem impij, quam motus prædictarum virtutum.

Præterea, Actus fidei non requiritur ad iustificacionem, nisi
inquantum per fidem homo cognoscit Deum: sed etiam ali-
modis potest homo Deū cognoscere, scilicet per cognitionem
naturalem, & per donum sapientię, ergo non requiritur actus
fidei ad iustificacionem impii.

¶ Præterea. Diversi sunt articuli fidei. si igitur actus fidei requiratur ad iustificacionem impij, videtur quod oportet et hominem, quando primo iustificatur, de omnibus articulis fidei cogitare: sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. ergo videtur quod actus fidei non requiritur ad iustificacionem impij.

¶ SED CONTRA est, quòd dicitur Roma. quinto. Iu-
stificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum.

60 **RESPONDEO** dicendum, quod sicut dictum est, motus liberi arbitrij requiritur ad iustificationem impij.

secundum quod mens hominis mouetur a Deo. Deus autem mouet animam hominis, conuertendo eam ad seipsum. ut dicitur in Psalmos octuagesimo quarto secundum aliam litteram Deus tu conuertens uiuificabis nos. & ideo ad iustificationem impij requiritur motus mentis, quo conuertitur in Deum. Prima autem conuersio in Deum fit per fidem secundum illud ad Hebræos vndecimo. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est. & ideo motus fidei requiritur ad iustificationem. 70

¶ AD PRIMVM ergo dicendū quod motus fidei non est perfectus nisi sit charitate informatus. vnde simul in iustificatiōe impij cum motu fidei est etiam motus charitatis, mouetur autem libe. arbit. in Deū ad hoc, quod ei se subiciat; vnde etiam concurrat actus timoris filialis & actus humilitatis. Contingit enim vnum & eundē actum liberi arbitrij diuersarū virtutum esse, secundū quod vna imperat, & alia imperatur: prout scilicet actus est ordinabilis ad diuersos fines. Actus autem misericordie operatur circa peccatum per modum satisfactionis: & si sequitur iustificatiōem, vel per modū preparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur & sic etiā potest precedere iustificatiōem, vel etiam ad iustificatiōē concurrere.

Ad hoc dicitur, quod
i. ueritas donum habi-

tuale perficeret solum
per modum naturæ, idem
esset iudicium de infu-
sione gratiæ & dispo-
sitione ad illam & aliis
actionibus, formis &
dispositionibus natura-
libus, & oporteret pone-
re secundum naturam
leges aliam actionem
iudicium formæ, &
aliam dispositionum. Sed
quia iam declaratum est,
quod gratia operatur
utroque modo, scilicet

gratū facientis, inquantum
operatur per modum
liberi arbitrii gratū
tūc mouet liberum ar-
bitriū ad adus duos an-
tefectos & sic præuenit
& eodē vt informat

gratias, & seipsam gratiam ut gratum facientem. Ita quod nō solum simul, sed unica actione Deus infundendo gratiam, gratuite mouet &

gratum facit inquantum
gratuit mouet libe-
rent arbitrium dispo-
nit, simul & dispositum
redit per liberum arbi-
trium hominem ad
namque uoluntate ipso actu
liberi arbitrij homo re-
dit. Iubet enim prepara-
tione & coaptatione gra-
tiae, celus opposito actu
pulsatur obicem gratie.
Et hoc preparatio est,
quae superius in ques-
tione centesimo duode-
cimo, articulo secundo
ad primum, dicta est me-
ritoria.

Nec obstat hic, quod
quodammodo gratuita De-
cretio fit non per gratia
grati facientem: potest
namque & per ipsam &
sine ipsa Deus gratuite
moueri. Hanc autem
quam diximus esse pa-
renti Authoris, ex eo pa-
tet, quod non dicit di-
positionem naturae ordi-
ne sequi ad actionem a-
gentis ut quicunque, sed

Primo, quod iustificatio infusione originaliter & quia ex impio fit iustus, & quod pro tanto notandum est, quod secundum ordinem bonum gratie vultus est continue videas damnationem oblatum.

Notandum est quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Secundum est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Tercium est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Quartum est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Quintum est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Sextum est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Septimum est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Octavum est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Nonum est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

Decimum est circa illud quod anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ. Vnde anima naturaliter sit capax gratiæ.

ARTICVLVS X.

Utrum iustificatio impij sit miraculosa.



DECIMUM sic proceditur. Videtur quod iustificatio impij sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosa, sed iustificatio impij est maius opus, quam alia opera miraculosa, ut patet per Aug. in autoritate inducta. ergo iustificatio impij est opus miraculosum.

Præterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus, sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum: sicut cum illuminat cæcum, vel suscitatur mortuum: voluntas autem impij tendit in malum. Cum igitur Deus iustificando hominem moueat eum in bonum, videtur quod iustificatio impij sit miraculosa.

Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et iustitia: sed miraculosum est, quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. ergo miraculosum est, quod aliquis impius iustificetur a Deo.

quoniam ex eo, quod etiam propria dispositio ad formam excedit facultatem naturalem motui talis potentie, sequitur quod potentia ad talem formam sit supra potentiam naturalem illius ex eo autem, quod illa dispositio educibilis est de potentia propria, quandoque naturalitatem habet. Et hoc modo potentia animæ ad gratiam est quodammodo naturalis, pro quanto actus lib. arb. quo præparatur ad gratiam, educitur de potentia naturali lib. arb. Est autem supernaturalis pro quanto actus ille sit dispositio ad gratiam, ad gratiam, ad gratiam Dei motione esse potest. Et forma ipsa, scilicet gratia, supremi ordinis est super totum naturæ ordinem, ut in precedenti articulo ad secundum habes. Et quia medium nunc hoc, nunc illud induit extremum, ideo potentia animæ ad gratiam quandoque naturalis, quandoque non naturalis, sed obediens, aut supernaturalis vocatur. Simpliciter autem non est naturalis quoniam ad talem supremi ordinis est. Sed debet ratione miraculose iustificatio, propter illud naturalitatis, quod est in anima, præcipue a theologo considerata: qui quoniam Deus ab initio instituit creaturam rationalem ad hunc supremum ordinem eleuandam per sua etiam opera, ideo ut naturale hoc accipit, quod non acciperet, si Deus ipsum naturalem ordinem rerum creasset, ac iustitiam. Et per hoc patet responsio ad primum dubium.

RESPONDEO dicendum, quod in operibus miraculosis tria consueverunt inueniri: quorum vnum est ex parte potentie agentis: quia sola diuina virtute fieri possunt. Et ideo sunt simpliciter miracula, habentia causam occultam, ut in primo dictum est. Et secundum hoc tunc iustificatio impij quam creatio mundi & vniuersaliter omne opus, quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundum in quibusdam miraculosis operibus inuenitur, quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materie: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc iustificatio impij non est miraculosa: quia naturaliter anima est gratia capax eo ipso, quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam: ut Aug. dicit. Tercio modo in operibus miraculosis inuenitur præter solitum & consuetum ordinem causandi effectum: sicut cum aliquis infirmus sanatur perfectam asequitur subito præter solitum cursum sanationis quæ fit a natura vel arte: & quantum ad hoc iustificatio impij quandoque est miraculosa, & quandoque non. Est enim iste communis & consuetus cursus iustificationis, ut Deo mouente interius animam homo conuertatur ad Deum. primo quidem conuersione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deueniat: quia charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfecti: sicut Aug. dicit. Quandoque vero tam vehementer Deus animam mouet, ut statim quandam perfectionem iustitiæ asequatur (sicut fuit in conuersione Pauli) adhibita etiam exteriori miraculosa prostratione: & ideo conuersio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur celebratur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quædam miraculosa opera etiam sunt minora, quam iustificatio impij quantum ad bonum, quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum. Et ideo plus habent de ratione miraculosa. Ad secundum dicendum, quod non quandoque res naturalis mouetur contra suam inclinationem est opus miraculosum (alioquin miraculosum esset, quod aqua caleficeret, vel quod lapis sursum proiceretur) sed quandoque hoc fit præter ordinem propriæ causæ quæ nata est facere hoc. Iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis: & ideo iustificatio impij a Deo quantum ad hoc, non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam & scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium & studium: & ideo quantum præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. sed gratiam iustificantiem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Vnde non est simile.

excessum ordinis iustitiæ tantum, ideo negatur esse miraculum iustificatio nem impij, quod tamen conceditur de illuminatione cæci, quia ordo causandi ibi mutatur.

Super Quæstione centesima quarta. Articulus primus.

De merito primi articuli. Et vltimi aduerte tres terminos, ly homo, ly merito, ly a Deo. Nam sermo est de homine & non de homine adoptato in filium Dei, non de homine in statu peccati vel gratiæ, sed absolute. Meriti autem primo in se uitius inuenitur videtur, quibus mercedem merentur quibus primo meretur nominata apparet. Vnde & merentur dicitur, qui ut merentur mercedem feruntur. Verum a seuitis ad obsequia & beneficia extensum experimur domini, & obsequentes & benefactores benedictos de nobis seu re publica vocamus. Et cum multipliciter meriti ratio continetur, hic sumitur in communi, ut comprehendat sub se meritum congrui & condigni. Et quia expectantia testatur aliquem comuni iudicio mereri bonum aliquod propter sua opera vel per aliquam, sed non a me vel illo: ideo adiungitur ly a Deo, ut determinetur retributor mercedis. Est igitur sensus istius, Vtrum homo possit aliquid facere, cui debeatur merces a Deo.

In corpore articuli aduerte, quod in communi loquendo in merito concurrunt quatuor, scilicet persona merens, seu merita, ipsum meritum, merces, & persona reddens mercedem. Et licet ista quatuor sequantur non solum meritum, sed præmiu, tamen ordo ad omnia exigitur ad rationem meriti: oportet enim meritum esse aliquid, ut merentis, & aliquid de obiecto nihil obliat, quod de potentia proprie qua est merito, quamuis occupata, non de potentia remota per resolutionem ad vltimum.

Ad tertium demum dubium dicitur, quod duplex ordo est hic considerandus, scilicet ordo meritorum nostrorum secundum iustitiam, & ordo causandi. Si attendimus ad ordinem iustitiæ, sic præter verum ordinem sit iustificatio impij, intantum ut in precedenti articulo dictum sit, quod plus excedit donum gratiæ proportionalem impium, quam donum gloriæ iustum: & iuxta hunc ordinem loquitur in libro contra Gentiles, in loco allegato. Si autem consideretur ordo causandi iustificationem ipsam, (sic ut in littera dicitur) quandoque sit secundum consuetum ordinem causandi ipsam, quandoque supra ipsam, & iuxta hunc ordinem loquitur est hic Author, Et quia ratio miraculosa attenditur iuxta superexcessum ordinis causandi, & non iuxta superexcessum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc, quod reddit alteri quod debet. sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in 8. Ethic. vnde & Luc. 17. dicitur, Cum omnia quæ præcepta sunt feceritis, dicite, serui inutilis sumus, quod debuimus facere fecimus. ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

Præterea, ex eo, quod aliquis sibi proficit nihil videtur mereri apud eum, cui nihil proficit, sed homo bene operando sibi proficit vel alteri homini, non autem Deo. Dicitur enim Iob 35. Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet? ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

Præterea, Quicumque apud aliquem aliquid meretur constituit eum sibi debitorem. debitum enim est, ut aliquis merenti mercedem rependat: sed Deus nulli est debitor, vnde dicitur Rom. 10. Quis prior dedit ei, & retribuetur ei? ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

SED CONTRA est, quod dicitur Iere. 31. Est merces operi tuo: sed merces dicitur quod pro merito redditur. ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

Sed ad rationem meriti exigitur voluntarium: nullus enim meretur aut demeretur naturalibus vel inuitis passionibus, vel accidentibus. Et quoniam iustum inter duos est, & ad diuersos diuersimode, & voluntarium, nisi ad aliquem alterum ordinem, nullum alterum respectu ideo ratio meriti ex ratione iusti voluntarii & ordinis ad alterum integrati dicitur in littera: dum primo de iusto, inde de præordinatione Dei, & Deum de libero arbitrio, intantum concluditur. Et quoniam in speciali de merito a Deo quo modo est, & redditor mercedis debitor est, & omnis debitor, aliquid debitor est, & Deus nulli potest esse debitor nisi sibi: idcirco sicut in rebus naturalibus Deus dando manus homini, mare semini, & cetera, dat debita rebus ex ordinatione sua, scilicet ipsi Dei ac per hoc quasi sibi ipsi soluit debitum, & sic ibi est ratio iusti (vnde in secundo contra Gentiles, capitulo 29. habet diffuse) ita in retributione mercedis debitor meriti humano,

Deum dedit nobis virtutem operatorem liberam. In eodem primo articulo aduerte Nouit, quod præordinationem diuinam nostris actibus in ratione meritorum, nec ab ipso Deo, nec ab alio retributore oportet sortiri illam mercedem, ut patet in eo quod aliquando tempore perferentiam in bono, obicem ponit premio ante retributionis tempus. Et ratio est, quia non omnis præordinatio est præordinatio prædestinationis, quæ effectum infallibiliter consequitur: sed aliqua præordinatio est prouidentia non euentus, sed causæ, & propterea mater benemerita de filio quandoque mercedem honoris debet a filio, nec ab ipso filio sortitur, nec a Deo, quæ præordinauit matri benemeritæ talem honorem debere, sic ut filius honorem iustitiam impendat. Et ex eadem radice euenit, ut ludas post multa merita vna æternæ non consequatur iustitiam: nihil enim ex huiusmodi euentibus diuinæ ordinationi deperit.

Deus non aliter potest constitui debitor, nisi pro quanto ab ipso meretur Deo præsupponitur ordinatus actus ille ad consequendam mercedem illam: sic enim Deus constituit debitor sibi ipsi: & reddendo nobis mercedem, iuxta satisfactionem ordinationis. Vnde & paterfamilias redditur mercedem operariis vineæ, prius condixit eos ad euentum vel promissione facta de mercede per seipsum. Propter quod in littera Author rationem meriti humani impossibile esse constituit, nisi ex præordinatione diuina, ex qua meritorius actus habet quod respiciat Deum ut debitorem.

RESPONDEO dicendum, quod meritum & merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. vnde sicut reddere iustum pretium pro recepta ab aliquo, est actus iustitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis, vel laboris, est actus iustitiæ. iustitiæ autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum in 5. Ethicorum, & ideo simpliciter est iustitia inter eos, quorum est simpliciter æqualitas: eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitia modus potest esse: sicut dicitur quoddam ius paternum siue dominatum, ut in eodem lib. Philosophus dicit: & propter hoc in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti & mercedis, in quibus autem est secundum quid iustum, & non simpliciter in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid inquantum saluatur ibi iustitiæ ratio. sic enim & filius meretur aliquid a patre & seruus a domino. Manifestum est autem, quod inter Deum & hominem est maxima inæqualitas in infinitum enim distat & totum quod est hominis bonum, est a Deo, vnde non potest hominis a Deo esse iustitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quandam inquantum, scilicet uterque operatur secundum modum suum. modus autem & mensura humanæ virtutis hominis est a Deo & ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem diuinæ ordinationis, ita scilicet, ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit: sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus & operationes, ad quod a Deo sunt ordinate: differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam mouet ad agendum per liberum arbitrium. vnde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod homo inquantum propria voluntate facit illud quod debet meretur, alioquin actus iustitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius. Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis, etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem, quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis: & ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione diuinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.

In eodem primo articulo aduerte Nouit, quod præordinationem diuinam nostris actibus in ratione meritorum, nec ab ipso Deo, nec ab alio retributore oportet sortiri illam mercedem, ut patet in eo quod aliquando tempore perferentiam in bono, obicem ponit premio ante retributionis tempus. Et ratio est, quia non omnis præordinatio est præordinatio prædestinationis, quæ effectum infallibiliter consequitur: sed aliqua præordinatio est prouidentia non euentus, sed causæ, & propterea mater benemerita de filio quandoque mercedem honoris debet a filio, nec ab ipso filio sortitur, nec a Deo, quæ præordinauit matri benemeritæ talem honorem debere, sic ut filius honorem iustitiam impendat. Et ex eadem radice euenit, ut ludas post multa merita vna æternæ non consequatur iustitiam: nihil enim ex huiusmodi euentibus diuinæ ordinationi deperit.

Ad quartum dicendum, quod meritum & merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. vnde sicut reddere iustum pretium pro recepta ab aliquo, est actus iustitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis, vel laboris, est actus iustitiæ. iustitiæ autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum in 5. Ethicorum, & ideo simpliciter est iustitia inter eos, quorum est simpliciter æqualitas: eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitia modus potest esse: sicut dicitur quoddam ius paternum siue dominatum, ut in eodem lib. Philosophus dicit: & propter hoc in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti & mercedis, in quibus autem est secundum quid iustum, & non simpliciter in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid inquantum saluatur ibi iustitiæ ratio. sic enim & filius meretur aliquid a patre & seruus a domino. Manifestum est autem, quod inter Deum & hominem est maxima inæqualitas in infinitum enim distat & totum quod est hominis bonum, est a Deo, vnde non potest hominis a Deo esse iustitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quandam inquantum, scilicet uterque operatur secundum modum suum. modus autem & mensura humanæ virtutis hominis est a Deo & ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem diuinæ ordinationis, ita scilicet, ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit: sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus & operationes, ad quod a Deo sunt ordinate: differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam mouet ad agendum per liberum arbitrium. vnde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod homo inquantum propria voluntate facit illud quod debet meretur, alioquin actus iustitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius. Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis, etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem, quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis: & ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione diuinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.

In eodem primo articulo aduerte Nouit, quod præordinationem diuinam nostris actibus in ratione meritorum, nec ab ipso Deo, nec ab alio retributore oportet sortiri illam mercedem, ut patet in eo quod aliquando tempore perferentiam in bono, obicem ponit premio ante retributionis tempus. Et ratio est, quia non omnis præordinatio est præordinatio prædestinationis, quæ effectum infallibiliter consequitur: sed aliqua præordinatio est prouidentia non euentus, sed causæ, & propterea mater benemerita de filio quandoque mercedem honoris debet a filio, nec ab ipso filio sortitur, nec a Deo, quæ præordinauit matri benemeritæ talem honorem debere, sic ut filius honorem iustitiam impendat. Et ex eadem radice euenit, ut ludas post multa merita vna æternæ non consequatur iustitiam: nihil enim ex huiusmodi euentibus diuinæ ordinationi deperit.



AD SECUNDVM sic proceditur. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur ad quod diuinitus ordinatur sicut dicitur. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem, unde etiam natura liber appetit esse beatus. ergo homo per suam naturam abique gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

Præterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium, sed minus debitum est bonum quod sit ab eo, qui minoribus beneficiis est prauentus. Cum igitur ille, qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit cōsecutus à Deo, quam ille qui cum naturalibus habet gratuita: videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria: & ita si ille qui habet gratiam potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

Præterea, misericordia & liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam & liberalitatem humanam, sed vnus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit. ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternam possit à Deo mereri.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit Rom. 6. Gratia Dei vita æterna.

RESPONDEO dicendum, quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est. Vnus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum. Alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quod ad primum statum, sic vna ratio non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per puram naturam: quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione diuina. Actus autem cuiuscunque rei non ordinatur diuinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quæ est principium actus: hoc enim est ex institutione diuina: prouidentia, vt nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ: quia etiam excedit cognitionem & desiderium eius: secundum illud 1. ad Cor. 2. Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorij vite æternæ: nisi superaddatur aliquod supernaturale donum quod gratia dicitur. Si verò loquamur de homine sub peccato existente additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei

Ad hoc dicitur breuiter, quod in his & similibus, licet non plus tempore, tamen prius natura intelligitur sanata & reconciliata facta, quam meriti. Nam quia in maiore clauduntur minus, Petrus iustificatus intelligitur Iohannes, qui pro eo vitam æternam expoliuit: & sic meretur vitam æternam & amicitiam à Petro, à quibus offensa excluditur.

Ad secundum dicitur, quod quia offensa pro tanto excludit meritum quod prius, pro quanto excludit deum. Mercedis ab offensa, & gratia: sentio: si offensa præcedat, meritum non purgatur, per sequens seruicium, nunquam merebitur mercedem, sed seruicium solum per modum solutionis debiti satisfaciit in toto vel in parte. Si autem purgatur, & abundat, iam redditur principaliter merito: sicut dicitur. Et sic homo ab homine offensa non potest mereri antequam iustificatus sit. Post hoc quoque dicitur ad hoc dubium: quanto verbo, quod dicitur. Autem intendat de merito apud amicum seu patrem, quod apud Deum, vnde simile sit de Deo & homine, ubi sentio. Primo tamen respondetur formaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinauit humanam naturam ad fidem vitam æternam consequendam, non propria virtute, sed per auxilium gratiæ. Et hoc modo eius actus potest esse meritorium vite æternæ.

Ad secundum dicendum, quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectior actio, sequetur autem ratio posita æqualitate operationis vtriusque.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad primam rationem inductam dissimiliter se habet in Deo & in hominem: homo virtutem beneficiendi habet à Deo, non autem ab homine, & ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius: quod Apostolus signanter exprimit dicens. Quis prius dedit ei, & retribuetur illi. Sed ab homine potest quis mereri antequam ab eo acceptet per id, quod accepit à Deo. Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine & de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.



AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus ad Rom. 8. Non sunt condigne passionis huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. Sed inter alia opera meritoria maxime videtur esse meritoria sanctorum passionis, ergo nulla opera hominum sunt meritoria vite æternæ ex condigno.

Præterea, Super illud Ro. 6. Gratia Dei, vita æterna: dicitur glo. Possit recte dicere, Stipendium iustitiæ, vita æterna: sed maluit dicere: gratia Dei, vita æterna: vt intelligeretur Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione sed ex merito accipit. ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Præterea, Illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus presentis vite potest æquiari vite æternæ, quæ cognitionem & desiderium nostrum excedit: excedit etiam charitatem vel dilectionem viam, sicut & excedit naturam. ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

SED CONTRA, Id quod redditur secundum iustitiam iudicium, videtur esse meritorium simpliciter vite æternæ, sed oportet quod ultra hoc, quod sit informatum gratia, sit acceptus Deo, id est ordinatus à Deo ad consequendam vitam æternam. Et in tali ordinatione sua acceptio passiva compleri dicitur rationem meriti ex condigno.

Arguitur primo sic, Si actus ex se solus intrinsecus agenti esset sic ordinatus ad beatitudinem, sequeretur, quod Deus non posset ei, qui sic operatur, esse, non retribueret beatitudinem, nisi iniuste eam subtrahendo: hoc est falsum: ergo talis ordo est ex sola voluntate diuina.

Secundo sic, Præmium semper est maius bonum merito: & iustitia stricta non reddit melius pro minus bono. ergo actus meritorius non est dignus tali premio ex bonitate, quam habet ex suis principijs.

Sed hæc facile soluitur. Nam ad primum dicitur quod iniuste subtraheretur merces tempore debito ei qui operatur est ex gratia, & Deus, qui est debitor sibi, qui ordinatur non per superadditum ordinem (vt Scotus putauit) sed per ipsam gratiam eamque esse meritorium ex hoc ipso solo, quod est à gratia, quod est talis natura, seipsum faciens, ita non potest subtrahere mercedem. Cum quo tamen fiat, quod potest etiam beatus omnes annihilatione de potentia absoluta: sed hoc est extranea questione præterita.

Ad secundum dicitur, quod liberalitas diuina remunerans supra meritum non adimit meritum suum. Ex hoc namque quod Deus actui merenti gloriam vt vnus, reddit gloriam, vt duo non adimit actui illi, quin meretur gloriam strictam iustitiam gloriam vt vnus. Vnde ratio illa non probat, quod actus non sit meritorius: sed hoc, quod non sit meritorius, totius præmij, quod dicitur Deus supposito tali liberalitate.

Et tu habes in littera pro doctrina sancti Thomæ, auctoritatem Apostoli, si filij, heredes, &c. ubi potes fundare rationem: quia filio obedientiam, & vt filio operanti debetur hereditas paterna ex solo ipso iure stricto: ita quod non nisi iniuste potest priuari: sed sola gratia constituit filium Dei, scilicet quacunque ordinatione, ergo. Superflua quoque est superaddita ordinatio illa: quoniam quicquid per illam fit, saluatur melius per motionem Spiritus sancti mediante gratia. Vilius est quocunque gratiam potestio illa, dum ei proprium opus subtrahit, scilicet meritum, & non non posse per gratiam mereri, nisi dispositus, poniturque omnia aliena à theologia reali sunt. Et tu potes sentire hanc esse veram mentem authoris ex doctrina eius in quoniam, vigesima prima superius, ubi ostendit, quod actus humanus ex hoc, quod est bonus vel malus, moraliter habet rationem meriti vel demeriti, etiam apud Deum. Ex hoc namque sequitur, quod ex hocipso, quod actus est bonus, est ordinatus à Deo ad primum: & hoc (vt ibi dicitur) quantum est ex ratione actus, nec oportet aliam ordinationem superaddere.



AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principaliter per charitatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur secundum illud Matth. 20. Voca operarios, & redde illis mercedem suam. Sed quælibet virtus est principium alicuius operis: est enim virtus habitus operatiuus, vt supra habitum est. ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

Præterea, Apostolus dicit 1. ad Cor. 3. Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem. Sed charitas magis dimittit laborem, quia augeat: quia, sicut Aug. dicitur lib. de verbis domini, Omnia laua & immania facilia & ppe nulla facit amor. ergo charitas non est principalis principium merendi, quam alia virtus.

SED CONTRA est, quod domi-

nus Iohan. 14. dicit, Si quis diligit me, diliget me: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Iohan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum & viuam. ergo meritum vite æternæ maxime refidet penes charitatem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus. Primo quidem & principaliter ex diuina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo ex diuinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrij: inquantum, scilicet homo habet præ cæteris creaturis, vt per se agat voluntarie agens. Et quantum ad vtrumque principalis meriti penes charitatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione consistit: motus autem humana mentis ad fruitionem diuini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod alia virtutes imperantur à charitate. & ideo meritum vite æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus à charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Vnde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur, quod sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas inquantum habet vltimum finem pro obiecto, mouet alias virtutes ad operandum: semper enim habitus ad quem pertinent finis, imperat habitibus, ad quos pertinent ea, quæ sunt ad finem, vt ex supradictis patet.

Ad secundum dicendum, quod opus aliquod potest esse laboriosum & difficile dupliciter. Vno modo ex magnitudine operis: & sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti, & sic charitas non diminuit laborem, imo facit aggregari opera maxima: magna enim operatur si est: vt Gregorius dicit in quadam homilia. Alio modo ex defectu ipsius operantis, vniuersique enim est laboriosum & difficile quod non prompta voluntate facit: & talis labor diminuit meritum, & à charitate tollitur.

Ad tertium dicendum, quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur: vt dicitur ad Galatas 5. Similiter etiam actus patientiæ & fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur: secundum illud prima ad Cor. 13. Si tradidero corpus meum, ita vt ardeam non habuero, nihil mihi prodest.



AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, vt Aug. dicit, fides meretur iustificationem, iustificatur autem homo per primam gratiam, ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis: sed non dicitur aliquis dignus aliquo dono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

Præterea, Apud homines aliquis potest promereri donum iam acceptum: sicut qui accipit equum à domino, meretur ipsum, bene utendo eo in seruicio domini. sed Deus liberalior est, quam homo. ergo multo magis primam gratiam iam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequencia opera.

SED CONTRA est, quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Romano. 4. Et qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. sed illud meretur homo quod imputatur sibi secundum debitum, quasi merces operum eius: ergo primam gratiam non potest homo mereri.

QV AEST. CXIII

RESPONDEO dicendum, quod donum gratiae considerari potest dupliciter. Vno modo secundum rationem gratuiti doni, & sic manifestum est, quod omne meritum repugnat gratiae: quia vt ad Rom. 2. Apostolus dicit, Si ex operibus, iam non ex gratia. Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei, quae donatur, & sic etiam non potest cadere sub merito non habetis gratiam: tum quia excedit proportionem naturae: tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam haberi sub merito cadere: quia merces est terminus operis: gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, vt supra dictum est. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis iam non erit prima: vnde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Aug. dicit in lib. Retractionum, ipse aliquando in hoc sui deceptus, quod credidi initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo, quod ipse ibidem retractat, & ad hunc sensum videtur pertinere quod fides iustificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fides veritas habet quod initium fidei sit in nobis à Deo, iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, & ita non potest esse meritorium primae gratiae: per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia dum iustificatur creditur: eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impij, vt supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis: non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui soli potest facere mundum de immundo conceptum femine. Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiae, & de dono humano.

ARTICVLVS VI

¶ Vtrum homo possit alteri mereri primam gratiam.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam: Quia Matth. 9. super illud, Videns Iesus fidem illorum, & dicit glo. Quam valde apud Deum fides propria, apud quae sit valuit aliena, vt intrus & extra sanaret hominem: sed interior sanatio hominis est per primam gratiam, ergo homo potest alteri mereri primam gratiam. **P**raeterea, Orationes iustorum non sunt vacuae, sed efficaces: secundum illud Iac. vltimo, Multum valet deprecatio iusti assidua, sed ibidem praemittitur, Orate pro inuicem, vt saluemini: cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod vnus homo possit alteri mereri primam gratiam. **P**raeterea, Luca 16. dicitur, Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, vt cum defeceritis, quibus reparatur, non eadem sub merito, tanquam mercede prioris gratiae usque ad hanc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum, quod & in eo qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim vtrumque in vnam personam concurrunt: & ideo nullo modo, aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

SED CONTRA est, quod dicitur Ierem. 17. Si steterit Moyses & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum;

ARTIC. VI. ET VII.

qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum, videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi motionis diuinae, & sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio inquantum voluntarie aliquid facimus, & ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est, vt dum homo bene vitat suam virtutem, Deus secundum superexcellenter virtutem excellentem operetur. Ex quo patet, quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus, quia vnusquisque nostrum mouetur à Deo per donum gratiae, vt ipse ad vitam aeternam perueniat, & ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est à Deo per gratiam non solum vt ipse perueniret ad gloriam vitae aeternae, sed vt alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiae, & Author salutis humanae: secundum illud ad Hebr. 2. Qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis, &c. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, vt Deus impleat hominis voluntatem in saluatione alterius: licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur authoritas Iere. vltimo inducitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod fides aliorum valet alij ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis ignitur misericordiae, meritum autem condigni inicitur iustitiae: & ideo multa orando impetrat homo ex diuina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam: secundum illud Danielis 9. Neque iustificationibus nostris prosterimus preces ante faciem tuam: sed in miserationibus tuis multis.

Ad tertium dicendum, quod pauperes elemosynas recipientes dicuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vt impetran do eis veniam, orando vel merendo per alia bona ex congruo: vel etiam materialiter loquendo: quia per ipsa opera misericordiae, quae quis in pauperes exercet, meretur recipi in aeterna tabernacula.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod iuste à Deo petitur, homo videtur posse mereri: sed nihil iustum à Deo petitur (vt August. dicit) quam quod reparatur post lapsum secundum illud Psalmi. Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine ergo homo potest mereri, vt reparatur post lapsum.

Praeterea, Multo magis homini profunt opera sua, quam profuit alijs: homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut & primam gratiam, ergo multo magis sibi mereri potest, vt reparatur post lapsum.

Praeterea, Homo, qui aliquando fuit in gratia per bona opera, quae fecit, meruit sibi vitam aeternam, vt ex supradictis patet, sed ad vitam aeternam non potest quis peruenire nisi reparatur per gratiam, ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

SED CONTRA est, quod dicitur Ezech. 18. Si auerterit se iustus à iustitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius quas fecerat non recordabuntur, ergo nihil valebit ei praecedentia merita ad hoc, quod resurgat. non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

RESPONDEO dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest: quia ratio huius meriti dependet ex motione diuina gratiae: quae quidem motio interruptitur per sequens peccatum, vnde beneficia, quae postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non eadem sub merito, tanquam mercede prioris gratiae usque ad hanc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum, quod & in eo qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim vtrumque in vnam personam concurrunt: & ideo nullo modo, aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

QV AEST. CXIII

plum in ratione sua claudat sobrietatem in stam opposito, quia in peccato mortali per lapsum: ideo impossibile est, quod reparatio post lapsum habeat rationem mercedis debite merito ex condigno, & hoc intendit Author in paucissimis verbis licet.

Quod vt clarius intelligatur simul edicimus, nunc facto interruptione gratiae, dupliciter inueniri posse.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod desiderium, quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur, & similiter oratio, qua tendit ad iustitiam. non tamen ita quod iustitiae iniuratur per modum meriti, sed solum misericordiae.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam: quia non est ibi impedimentum saltem ex parte meritis, quod inuenitur dum aliquis post meritum gratiae à iustitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, quod nullus meretur absolute vitam aeternam nisi per actum finalis gratiae: sed solum sub conditione si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus vltimus gratiae non est magis meritorius, sed minus quam actus praecedentes propter agriudinis oppressionem. Vnde dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur absolute vitam aeternam: sed per peccatum sequens ponitur impedimentum praecedenti merito, vt non fortitarius effectus: sicut etiam causa naturalis deficit à suis effectibus propter superueniens impedimentum.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum homo possit mereri augmentum gratiae vel charitatis.

DOCTAVVM sic proceditur. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiae vel charitatis. Cum enim aliquis receperit primum quod meruit, non debetur ei alia merces: sicut de quibusdam dicitur Matth. 6. Receperunt mercedem suam, si igitur aliquis meretur augmentum charitatis vel gratiae, sequeretur quod gratia augmentata non posset alterius expectare aliud primum, quod est inconueniens.

Praeterea, Nihil agit ultra suam specie: sed principium meriti est gratia, vel charitas, vt ex supradictis patet: ergo nullus potest maiore gratia vel charitate mereri, quia habet.

Praeterea, Id quod cadit sub merito meretur homo per quemlibet actum à gratia, vel charitate procedentem: sicut per quemlibet tale actum meretur homo vitam aeternam, si igitur augmentum gratiae vel charitatis cadit sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum, aliquis mereatur augmentum charitatis: sed id quod homo meretur infallibiliter à Deo consequitur nisi impediatur per peccatum sequens. Dicitur enim 2. ad Timoth. 1. Scio cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum seruare, sic ergo sequetur, quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augetur: quod videtur inconueniens: cum quandoque actus meritorij non

ratione sua interruptiones, vt lumen diaphanum: non sic autem est de vita aeterna & alijs, quae mereantur ex condigno.

Nam augmentum charitatis sit supra quantitatem gratiae, non autem supra virtutem.

Ad articulo 8. eiusdem quaestio. dubium occurrit duplex, primo circa id quod dicitur, secundo circa id quod supponitur. Fallum quidem videtur, quod augmentum gratiae sit supra quantitatem & non supra virtutem praesistentis gratiae, nam in hijs, quae non mole magna sunt, idem est maius & melius: vt Aug. dicit. Et constat, quod in maiori quantitate grauius est maior virtus quam in minori: per hoc augmentum gratiae sicut excedit quantitatem ita excedit virtutem praesistentis gratiae, non sic autem est de semine & arbore & animali paruo crescente in magnam, in quibus virtus augmentatiua distinguitur à quantitate perfectae, ad quam mox est, falsum quod suppositum videtur, scilicet quod gratia augetur simpliciter, cum solus Deus effectus causa, & auget gratia.

Ad hoc dicitur, quod quia augmentum non nisi metaphysice in formis extra

ARTIC. VIII ET IX.

387

quantitatem dicitur: est enim motus intentionis augmentatus gratia, sicut & aliam formatum: ideo non oportet hoc attendere, quod sicut animal, aut animam auget simpliciter, ita gratia auget simpliciter, vt de semine & arbore similitudo afferatur. Sed in huiusmodi augmento gratiae, quod vere intentionis est attendendum est, quod causa agens quae efficit formam in subiecto disposito, auget eam mediante seipsa, cooperante per actum suum: ad hoc quod dicitur, quod ad reddendum subiectum maiori gratia, & ad faciendum libi debium, id est, mercedem huiusmodi augmentum. Et licet augmentum gratiae sit maioris quantitatis ac virtutis, quam gratia praesistente, in qua maius patet quomodo augetur, usque ad consummationem patriae non tamen excedit efficaciam gratiae praesistentis in disponendo ac merendo: sed est proportio natus terminus illius. Et hoc est non excedere illam in virtute, quamuis in quantitate. Vnde obiectio primi dubij in aequo uoco laborat, nam dupliciter intelligi potest esse supra virtutem vno modo habere maiorem virtutem. Alio modo esse improportionatam effectum, seu terminum illius virtutis. Et in secundo sensu fuitur in li-

tera, non in primo: quia primus concitius cum alio membro literae, scilicet esse supra quantitatem: nam eiusdem rationis est esse supra quantitatem & virtutem in primo sensu.

Ad secundum dicitur, quod licet non supponatur gratiam augere seipsum, sed ita se habere ad augmentum suum causam, ac si causaret illud, sicut actus habitus acquisit augere ipsum. Et hoc est verum: quoniam in solo actu gratiae augetur gratia: quae ita se habet ad augmentum, id est, quod sit effectus causabilis, vt actum nostrum, tunc causatur: statim siquidem tunc Deus augmentum causatur, quado vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestas. Cap. 2. Et haec dicta sunt de 17. in pine.

Ad articulo 9. eiusdem quaestio. dubium occurrit duplex, primo circa id quod dicitur, secundo circa id quod supponitur. Fallum quidem videtur, quod augmentum gratiae sit supra quantitatem & non supra virtutem praesistentis gratiae, nam in hijs, quae non mole magna sunt, idem est maius & melius: vt Aug. dicit. Et constat, quod in maiori quantitate grauius est maior virtus quam in minori: per hoc augmentum gratiae sicut excedit quantitatem ita excedit virtutem praesistentis gratiae, non sic autem est de semine & arbore & animali paruo crescente in magnam, in quibus virtus augmentatiua distinguitur à quantitate perfectae, ad quam mox est, falsum quod suppositum videtur, scilicet quod gratia augetur simpliciter, cum solus Deus effectus causa, & auget gratia.

Ad hoc dicitur, quod quia augmentum non nisi metaphysice in formis extra

quantitatem dicitur: est enim motus intentionis augmentatus gratia, sicut & aliam formatum: ideo non oportet hoc attendere, quod sicut animal, aut animam auget simpliciter, ita gratia auget simpliciter, vt de semine & arbore similitudo afferatur. Sed in huiusmodi augmento gratiae, quod vere intentionis est attendendum est, quod causa agens quae efficit formam in subiecto disposito, auget eam mediante seipsa, cooperante per actum suum: ad hoc quod dicitur, quod ad reddendum subiectum maiori gratia, & ad faciendum libi debium, id est, mercedem huiusmodi augmentum. Et licet augmentum gratiae sit maioris quantitatis ac virtutis, quam gratia praesistente, in qua maius patet quomodo augetur, usque ad consummationem patriae non tamen excedit efficaciam gratiae praesistentis in disponendo ac merendo: sed est proportio natus terminus illius. Et hoc est non excedere illam in virtute, quamuis in quantitate. Vnde obiectio primi dubij in aequo uoco laborat, nam dupliciter intelligi potest esse supra virtutem vno modo habere maiorem virtutem. Alio modo esse improportionatam effectum, seu terminum illius virtutis. Et in secundo sensu fuitur in li-

tera, non in primo: quia primus concitius cum alio membro literae, scilicet esse supra quantitatem: nam eiusdem rationis est esse supra quantitatem & virtutem in primo sensu.

Ad secundum dicitur, quod licet non supponatur gratiam augere seipsum, sed ita se habere ad augmentum suum causam, ac si causaret illud, sicut actus habitus acquisit augere ipsum. Et hoc est verum: quoniam in solo actu gratiae augetur gratia: quae ita se habet ad augmentum, id est, quod sit effectus causabilis, vt actum nostrum, tunc causatur: statim siquidem tunc Deus augmentum causatur, quado vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestas. Cap. 2. Et haec dicta sunt de 17. in pine.

Ad articulo 9. eiusdem quaestio. dubium occurrit duplex, primo circa id quod dicitur, secundo circa id quod supponitur. Fallum quidem videtur, quod augmentum gratiae sit supra quantitatem & non supra virtutem praesistentis gratiae, nam in hijs, quae non mole magna sunt, idem est maius & melius: vt Aug. dicit. Et constat, quod in maiori quantitate grauius est maior virtus quam in minori: per hoc augmentum gratiae sicut excedit quantitatem ita excedit virtutem praesistentis gratiae, non sic autem est de semine & arbore & animali paruo crescente in magnam, in quibus virtus augmentatiua distinguitur à quantitate perfectae, ad quam mox est, falsum quod suppositum videtur, scilicet quod gratia augetur simpliciter, cum solus Deus effectus causa, & auget gratia.

Ad hoc dicitur, quod quia augmentum non nisi metaphysice in formis extra

quantitatem dicitur: est enim motus intentionis augmentatus gratia, sicut & aliam formatum: ideo non oportet hoc attendere, quod sicut animal, aut animam auget simpliciter, ita gratia auget simpliciter, vt de semine & arbore similitudo afferatur. Sed in huiusmodi augmento gratiae, quod vere intentionis est attendendum est, quod causa agens quae efficit formam in subiecto disposito, auget eam mediante seipsa, cooperante per actum suum: ad hoc quod dicitur, quod ad reddendum subiectum maiori gratia, & ad faciendum libi debium, id est, mercedem huiusmodi augmentum. Et licet augmentum gratiae sit maioris quantitatis ac virtutis, quam gratia praesistente, in qua maius patet quomodo augetur, usque ad consummationem patriae non tamen excedit efficaciam gratiae praesistentis in disponendo ac merendo: sed est proportio natus terminus illius. Et hoc est non excedere illam in virtute, quamuis in quantitate. Vnde obiectio primi dubij in aequo uoco laborat, nam dupliciter intelligi potest esse supra virtutem vno modo habere maiorem virtutem. Alio modo esse improportionatam effectum, seu terminum illius virtutis. Et in secundo sensu fuitur in li-

tera, non in primo: quia primus concitius cum alio membro literae, scilicet esse supra quantitatem: nam eiusdem rationis est esse supra quantitatem & virtutem in primo sensu.

Ad secundum dicitur, quod licet non supponatur gratiam augere seipsum, sed ita se habere ad augmentum suum causam, ac si causaret illud, sicut actus habitus acquisit augere ipsum. Et hoc est verum: quoniam in solo actu gratiae augetur gratia: quae ita se habet ad augmentum, id est, quod sit effectus causabilis, vt actum nostrum, tunc causatur: statim siquidem tunc Deus augmentum causatur, quado vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestas. Cap. 2. Et haec dicta sunt de 17. in pine.

Ad articulo 9. eiusdem quaestio. dubium occurrit duplex, primo circa id quod dicitur, secundo circa id quod supponitur. Fallum quidem videtur, quod augmentum gratiae sit supra quantitatem & non supra virtutem praesistentis gratiae, nam in hijs, quae non mole magna sunt, idem est maius & melius: vt Aug. dicit. Et constat, quod in maiori quantitate grauius est maior virtus quam in minori: per hoc augmentum gratiae sicut excedit quantitatem ita excedit virtutem praesistentis gratiae, non sic autem est de semine & arbore & animali paruo crescente in magnam, in quibus virtus augmentatiua distinguitur à quantitate perfectae, ad quam mox est, falsum quod suppositum videtur, scilicet quod gratia augetur simpliciter, cum solus Deus effectus causa, & auget gratia.

Ad hoc dicitur, quod quia augmentum non nisi metaphysice in formis extra

quantitatem dicitur: est enim motus intentionis augmentatus gratia, sicut & aliam formatum: ideo non oportet hoc attendere, quod sicut animal, aut animam auget simpliciter, ita gratia auget simpliciter, vt de semine & arbore similitudo afferatur. Sed in huiusmodi augmento gratiae, quod vere intentionis est attendendum est, quod causa agens quae efficit formam in subiecto disposito, auget eam mediante seipsa, cooperante per actum suum: ad hoc quod dicitur, quod ad reddendum subiectum maiori gratia, & ad faciendum libi debium, id est, mercedem huiusmodi augmentum. Et licet augmentum gratiae sit maioris quantitatis ac virtutis, quam gratia praesistente, in qua maius patet quomodo augetur, usque ad consummationem patriae non tamen excedit efficaciam gratiae praesistentis in disponendo ac merendo: sed est proportio natus terminus illius. Et hoc est non excedere illam in virtute, quamuis in quantitate. Vnde obiectio primi dubij in aequo uoco laborat, nam dupliciter intelligi potest esse supra virtutem vno modo habere maiorem virtutem. Alio modo esse improportionatam effectum, seu terminum illius virtutis. Et in secundo sensu fuitur in li-

tera, non in primo: quia primus concitius cum alio membro literae, scilicet esse supra quantitatem: nam eiusdem rationis est esse supra quantitatem & virtutem in primo sensu.

Ad secundum dicitur, quod licet non supponatur gratiam augere seipsum, sed ita se habere ad augmentum suum causam, ac si causaret illud, sicut actus habitus acquisit augere ipsum. Et hoc est verum: quoniam in solo actu gratiae augetur gratia: quae ita se habet ad augmentum, id est, quod sit effectus causabilis, vt actum nostrum, tunc causatur: statim siquidem tunc Deus augmentum causatur, quado vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestas. Cap. 2. Et haec dicta sunt de 17. in pine.

Ad articulo 9. eiusdem quaestio. dubium occurrit duplex, primo circa id quod dicitur, secundo circa id quod supponitur. Fallum quidem videtur, quod augmentum gratiae sit supra quantitatem & non supra virtutem praesistentis gratiae, nam in hijs, quae non mole magna sunt, idem est maius & melius: vt Aug. dicit. Et constat, quod in maiori quantitate grauius est maior virtus quam in minori: per hoc augmentum gratiae sicut excedit quantitatem ita excedit virtutem praesistentis gratiae, non sic autem est de semine & arbore & animali paruo crescente in magnam, in quibus virtus augmentatiua distinguitur à quantitate perfectae, ad quam mox est, falsum quod suppositum videtur, scilicet quod gratia augetur simpliciter, cum solus Deus effectus causa, & auget gratia.

Ad hoc dicitur, quod quia augmentum non nisi metaphysice in formis extra

quantitatem dicitur: est enim motus intentionis augmentatus gratia, sicut & aliam formatum: ideo non oportet hoc attendere, quod sicut animal, aut animam auget simpliciter, ita gratia auget simpliciter, vt de semine & arbore similitudo afferatur. Sed in huiusmodi augmento gratiae, quod vere intentionis est attendendum est, quod causa agens quae efficit formam in subiecto disposito, auget eam mediante seipsa, cooperante per actum suum: ad hoc quod dicitur, quod ad reddendum subiectum maiori gratia, & ad faciendum libi debium, id est, mercedem huiusmodi augmentum. Et licet augmentum gratiae sit maioris quantitatis ac virtutis, quam gratia praesistente, in qua maius patet quomodo augetur, usque ad consummationem patriae non tamen excedit efficaciam gratiae praesistentis in disponendo ac merendo: sed est proportio natus terminus illius. Et hoc est non excedere illam in virtute, quamuis in quantitate. Vnde obiectio primi dubij in aequo uoco laborat, nam dupliciter intelligi potest esse supra virtutem vno modo habere maiorem virtutem. Alio modo esse improportionatam effectum, seu terminum illius virtutis. Et in secundo sensu fuitur in li-

tera, non in primo: quia primus concitius cum alio membro literae, scilicet esse supra quantitatem: nam eiusdem rationis est esse supra quantitatem & virtutem in primo sensu.

Ad secundum dicitur, quod licet non supponatur gratiam augere seipsum, sed ita se habere ad augmentum suum causam, ac si causaret illud, sicut actus habitus acquisit augere ipsum. Et hoc est verum: quoniam in solo actu gratiae augetur gratia: quae ita se habet ad augmentum, id est, quod sit effectus causabilis, vt actum nostrum, tunc causatur: statim siquidem tunc Deus augmentum causatur, quado vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestas. Cap. 2. Et haec dicta sunt de 17. in pine.

Ad articulo 9. eiusdem quaestio. dubium occurrit duplex, primo circa id quod dicitur, secundo circa id quod supponitur. Fallum quidem videtur, quod augmentum gratiae sit supra quantitatem & non supra virtutem praesistentis gratiae, nam in hijs, quae non mole magna sunt, idem est maius & melius: vt Aug. dicit. Et constat, quod in maiori quantitate grauius est maior virtus quam in minori: per hoc augmentum gratiae sicut excedit quantitatem ita excedit virtutem praesistentis gratiae, non sic autem est de semine & arbore & animali paruo crescente in magnam, in quibus virtus augmentatiua distinguitur à quantitate perfectae, ad quam mox est, falsum quod suppositum videtur, scilicet quod gratia augetur simpliciter, cum solus Deus effectus causa, & auget gratia.

Ad hoc dicitur, quod quia augmentum non nisi metaphysice in formis extra

quantitatem dicitur: est enim motus intentionis augmentatus gratia, sicut & aliam formatum: ideo non oportet hoc attendere, quod sicut animal, aut animam auget simpliciter, ita gratia auget simpliciter, vt de semine & arbore similitudo afferatur. Sed in huiusmodi augmento gratiae, quod vere intentionis est attendendum est, quod causa agens quae efficit formam in subiecto disposito, auget eam mediante seipsa, cooperante per actum suum: ad hoc quod dicitur, quod ad reddendum subiectum maiori gratia, & ad faciendum libi debium, id est, mercedem huiusmodi augmentum. Et licet augmentum gratiae sit maioris quantitatis ac virtutis, quam gratia praesistente, in qua maius patet quomodo augetur, usque ad consummationem patriae non tamen excedit efficaciam gratiae praesistentis in disponendo ac merendo: sed est proportio natus terminus illius. Et hoc est non excedere illam in virtute, quamuis in quantitate. Vnde obiectio primi dubij in aequo uoco laborat, nam dupliciter intelligi potest esse supra virtutem vno modo habere maiorem virtutem. Alio modo esse improportionatam effectum, seu terminum illius virtutis. Et in secundo sensu fuitur in li-

tera, non in primo: quia primus concitius cum alio membro literae, scilicet esse supra quantitatem: nam eiusdem rationis est esse supra quantitatem & virtutem in primo sensu.

Ad secundum dicitur, quod licet non supponatur gratiam augere seipsum, sed ita se habere ad augmentum suum causam, ac si causaret illud, sicut actus habitus acquisit augere ipsum. Et hoc est verum: quoniam in solo actu gratiae augetur gratia: quae ita se habet ad augmentum, id est, quod sit effectus causabilis, vt actum nostrum, tunc causatur: statim siquidem tunc Deus augmentum causatur, quado vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestas. Cap. 2. Et haec dicta sunt de 17. in pine.

Ad articulo 9. eiusdem quaestio. dubium occurrit duplex, primo circa id quod dicitur, secundo circa id quod supponitur. Fallum quidem videtur, quod augmentum gratiae sit supra quantitatem & non supra virtutem praesistentis gratiae, nam in hijs, quae non mole magna sunt, idem est maius & melius: vt Aug. dicit. Et constat, quod in maiori quantitate grauius est maior virtus quam in minori: per hoc augmentum gratiae sicut excedit quantitatem ita excedit virtutem praesistentis gratiae, non sic autem est de semine & arbore & animali paruo crescente in magnam, in quibus virtus augmentatiua distinguitur à quantitate perfectae, ad quam mox est, falsum quod suppositum videtur, scilicet quod gratia augetur simpliciter, cum solus Deus effectus causa, & auget gratia.

Ad hoc dicitur, quod quia augmentum non nisi metaphysice in formis extra

quantitatem dicitur: est enim motus intentionis augmentatus gratia, sicut & aliam formatum: ideo non oportet hoc attendere, quod sicut animal, aut animam auget simpliciter, ita gratia auget simpliciter, vt de semine & arbore similitudo afferatur. Sed in huiusmodi augmento gratiae, quod vere intentionis est attendendum est, quod causa agens quae efficit formam in subiecto disposito, auget eam mediante seipsa, cooperante per actum suum: ad hoc quod dicitur, quod ad reddendum subiectum maiori gratia, & ad faciendum libi debium, id est, mercedem huiusmodi augmentum. Et licet augmentum gratiae sit maioris quantitatis ac virtutis, quam gratia praesistente, in qua maius patet quomodo augetur, usque ad consummationem patriae non tamen excedit efficaciam gratiae praesistentis in disponendo ac merendo: sed est proportio natus terminus illius. Et hoc est non excedere illam in virtute, quamuis in quantitate. Vnde obiectio primi dubij in aequo uoco laborat, nam dupliciter intelligi potest esse supra virtutem vno modo habere maiorem virtutem. Alio modo esse improportionatam effectum, seu terminum illius virtutis. Et in secundo sensu fuitur in li-

¶ Præterea, Maius est augmentum gratiæ, quam perseverantia in gratia quam quis habet: sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est, ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

¶ S E D C O N T R A est, quod omne quod quis meretur à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum: sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam, nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati: quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantia: ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret aliquem cadere in peccatum, non igitur perseverantia cadit sub merito.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod cum homo naturaliter habeat lib. arbit. flexibile ad bonum & ad malum dupliciter potest aliquid perseverantiam in bono obtinere à Deo. Vno quidem modo per hoc, quod lib. arbit. determinatur ad bonum per gratiam consummatam: quod erit in gloria. Alio modo ex parte motionis diuinæ, quæ hominem inclinatur ad bonum, usque ad finem. Sicut autem ex dictis patet, illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi à Deo mouente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum, sicut principium. Vnde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito perseverantia autem viæ non cadit sub merito: quia dependet solum ex motione diuinæ, quæ est principium omnis meriti, sed Deus gratis perseverantiam bonum largitur cuiusque illud largitur.

¶ A D P R I M U M ergo dicendum, quod etiam ea, quæ non meremur, orando impetramus: nam & peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur: ut patet per Aug. super illud 1o. Scimus quia peccatores Deus non exaudit: alioquin frustra dixisset Publicanus, Deus propitius esto mihi peccatori: ut dicitur Luc. 18.

¶ Et similiter perseverantia donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat.

¶ A d secundum dicendum, quod perseverantia, quæ erit in gloria, comparatur ad motum liber. arbit. meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ ratione prædicta. Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiæ: ut per prædicta patet.

ARTICVLVS X.



¶ D E C I M U M sic proceditur. Videtur, quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus, ut primum iustitiam, cadit sub merito, sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri, sicut merces: ut patet Deuter. 28. ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

¶ Præterea, Illud videtur sub merito eadem quod Deus alicui retribuit pro aliquo seruitio quod fecit: sed Deus aliquando recompensat hominibus pro seruitio sibi factio aliqua bona temporalia. Dicit enim Exod. 1. et quia timuerunt obsecrantes Deum edificauit illis domos. Vbi glo. Greg. dicit, quod benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui: sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit. & Eze. 29.

dicatur Rex Babylonis seruire fecit exercitum suum, seruitute magna aduersus Tyrum, & merces non est reddita ei, & postea subdit: Erit merces exercitus illius, & dedit ei terram Aegypti pro eo quod laborauerit mihi: ergo bona temporalia cadunt sub merito.

¶ Præterea, Sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum: sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus poenis: sicut patet de Sodomitis. Gene. 19. ergo & bona temporalia cadunt sub merito.

¶ S E D C O N T R A est, quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes, sed bona temporalia & mala simpliciter se habent ad bonos & malos secundum illud Eccl. 9. Vniuersa æque eueniunt iusto & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimam & sacrificia contempnenti. ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

¶ R E S P O N D E O dicendum, quod illud, quod sub merito cadit, est primum, vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex: unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis eius, secundum illud Psal. Mihi autem adhærere Deo, bonum est: & per consequens omnia illa, quæ ordinantur, ut ducentia ad hunc finem, & talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid & non simpliciter hominis est, quod est bonum ei, ut nunc: vel quod est secundum quid bonum, & huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur prout sunt vtilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe & simpliciter cadunt sub merito: sicut & augmentum gratiæ, & omnia illa quibus homo adiuuatur ad perueniendum in beatitudinem per primam gratiam: tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus & etiam de malis quantum eis expedit ad perueniendum ad vitam æternam: & intantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia: unde dicitur in Psal. Timentes autem dominum non misuentur omni bono, & alibi, Non vidi iustum derelictum, &c. Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid: & ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid in quantum scilicet homines mouentur à Deo ad aliqua temporalia agenda, in quibus suam propositum consequuntur Deo fauente: ut sicut vita æterna est simpliciter primum operum iustitiam per reuelationem ac motionem diuinam (sicut supra dictum est) ita temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis habito respectu ad motionem diuinam, qua voluntates hominum mouentur ad hæc prosequenda: licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

¶ A D P R I M U M ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit contra Faustum libro quarto. In illis temporibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vite præsentis inhaerebat: & illorum non tantum lingua: sed etiam via prophetica fuit.

¶ A d secundum dicendum, quod illæ retributiones dicuntur esse diuinitus factæ secundum comparisonem ad diuinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis: præcipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnauit Tyrum quasi volens Deo seruire: sed potius ut sibi dominum usurparet. Similiter etiam obsecrantes licet habuerint bonam voluntatem quantum ad deliberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc, quod mendacium confixerint.

¶ A d tertium dicendum, quod temporalia mala insignuntur in poenam impiis, in quantum per ea non adiuuantur ad consecutionem vite æternæ. Iustis autem, qui per huiusmodi mala iuuantur, non sunt poenæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est.

¶ A d quartum dicendum, quod omnia æque eueniunt bonis & malis quantum ad ipsam substantiam bonorum, vel malorum temporalium: sed non quantum ad finem: quia boni per huiusmodi manu ducuntur ad beatitudinem, non autem mali. Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

